

LIBERALISMO Y PERFECCIONISMO Reflexiones a propósito de un estudio reciente¹

Susana Blanco Miguélez

El liberalismo ha sido y sigue siendo objeto de interés. Es una tradición abundantemente analizada, actualizada, polemizada y reconstruida, y ello desde diversos puntos de vista, ya que por “liberalismo político” puede entenderse cosas tan heterogéneas como una tradición política, una doctrina económica, una tradición moral y una teoría filosófica general. A esto hay que añadir que históricamente el liberalismo ha cobrado diversos significados², y que tampoco en la actualidad son iguales un liberal europeo que uno norteamericano o sudamericano. Estas consideraciones contribuyen a explicar la ingente cantidad de obras escritas con el propósito de caracterizar al liberalismo en sus diversas perspectivas.

En este trabajo se trata sólo un aspecto del tema, el de las relaciones entre el liberalismo y el perfeccionismo. Esto implica que nos ocuparemos del liberalismo sólo como tradición político-moral. Más concretamente, nos referiremos al liberalismo como tradición caracterizada principalmente por su oposición a otra que podríamos llamar tradición “preliberal”, “clásica” o “premoderna”, y que resulta de la confluencia de dos tradiciones éticas, la aristotélica, y la judeo-cristiana³. Esta tradición ha sido denominada más tardíamente como “perfeccionismo”, dada su afirmación de que la principal preocupación del derecho y la política debe ser la perfección moral de los miembros de la comunidad política⁴. Frente a ella, el liberalismo surgió como una tradición rival que

¹ WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

² A título ejemplificativo, se puede recordar que han sido considerados como liberales tanto el ideario plasmado en la Declaración de Virginia, como el que alentó la Revolución francesa, a pesar de las notables diferencias existentes entre uno y otro.

³ Cfr. MACINTYRE, Alasdair, *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1990. Se cita por la traducción española, *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, genealogía y tradición*, (trad. de Rogelio Rovira), Madrid, Rialp, 1992, pp. 93-97.

⁴ Así, dice Aristóteles que los hombres “...no se han asociado solamente para vivir, sino para vivir bien” añadiendo que “...todos los que se interesan por la buena legislación indagan acerca de la virtud y la maldad cívicas. Así resulta también manifiesto que la ciudad que verdaderamente lo es, y no sólo de nombre, debe preocuparse de la virtud; porque si no, la comunidad se convierte en una alianza que sólo se diferencia localmente de aquéllas en que los aliados son lejanos, y la ley en un convenio y, como dice Licofrón el sofista, en una garantía de los derechos de unos y otros, pero deja de ser capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos”. ARISTÓTELES, *Política*, III, 5, 1280a y 1280b, respectivamente. Se utiliza la edición bilingüe y traducción de J. Marías y M. Araújo, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1951. En un sentido similar afirma Tomás de Aquino que “el hombre tiene por naturaleza una cierta disposición para la virtud; pero la perfección de esa virtud no la puede alcanzar sino merced a la disciplina [...] Ahora bien, no es fácil que cada uno de los individuos humanos se baste a sí mismo para imponerse aquella disciplina. Porque la perfección de la virtud consiste ante todo en retraer al hombre de los placeres indebidos, a los que

considera la libertad individual como el más importante de los valores morales, y por tanto, el principal límite a la actuación estatal represiva. El liberalismo rechazó la aspiración fundamental de la tradición clásica de que el gobierno debe contribuir a “moralizar” a los seres humanos. Para el liberalismo de entonces y, por así decirlo, para el actual liberalismo “ortodoxo”, la perfección moral del hombre, aunque pueda ser deseable, no constituye una razón válida para justificar la acción política⁵.

Este panorama está cambiando. En los últimos años importantes filósofos que se inscriben a sí mismos en la tradición liberal se han manifestado no sólo en contra del antiperfeccionismo con el que tradicionalmente se había vinculado al liberalismo, sino abiertamente en favor del perfeccionismo⁶. Estos autores desarrollan teorías que intentan fundamentar principios liberales de ética política en concepciones del bien; pero en concepciones del bien que puedan considerarse característicamente liberales. La obra de Wall supone una nueva contribución a estos intentos de compatibilización entre perfeccionismo y liberalismo que ponen en tela de juicio la extendida consideración del perfeccionismo como concepción contraria a la autonomía y al pluralismo⁷. En el presente trabajo procederemos a la exposición y análisis crítico de esta obra, cuyo interés radica, más que en la brillantez de sus argumentos o en la originalidad de sus propuestas -hay que tener presente que la obra es resultado de una investigación realizada en la Universidad de Oxford bajo la supervisión de Joseph Raz, cuya impronta es evidente-

se siente más inclinado [...] De ahí que esta disciplina conducente a la virtud ha de serle impuesta al hombre por los demás [...] Mas como hay también individuos rebeldes y propensos al vicio, a los que no es fácil persuadir con palabras, a éstos era necesario retraerlos del mal mediante la amenaza y el miedo [...] Ahora bien, esta disciplina que obliga mediante el temor a la pena, es la disciplina de la ley. Luego era necesario para la paz y la virtud de los hombres que se instituyeran leyes”. TOMÁS DE AQUINO, *Suma de teología*, I-II, q. 95, a. 1. Se emplea la traducción española de J. M. Rodríguez Arias, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993. Es importante resaltar que para Tomás de Aquino la promoción de la virtud por medio de la coerción sólo cabe en orden al logro del bien común; y esto supone un límite considerable a la acción política perfeccionista justificada. Este tema se tratará infra, II A).

⁵ GEORGE, Robert P., *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 19-20. Seguramente la formulación paradigmática del principio antipaternalista sea la realizada por Kant en su breve opúsculo “En torno al tópico ‘tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica’ ”, donde, tras afirmar que la libertad constituye el primero de los principios *a priori* en los que se funda el estado civil, la define con la fórmula “nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (esto es, coexistir con ese derecho de otro”; añadiendo luego que “un gobierno que se constituyera sobre el principio de la benevolencia para con el pueblo, al modo de un padre para con sus hijos, esto es, un *gobierno paternalista (imperium paternale)* en el que los súbditos -como niños menores de edad, incapaces de distinguir lo que les es verdaderamente beneficioso o perjudicial- se ven obligados a comportarse de manera meramente pasiva, aguardando sin más del juicio del jefe del Estado cómo *deban* ser felices y esperando simplemente de su bondad que éste también quiera que lo sean, un gobierno así es el mayor *despotismo* imaginable (se trata de una constitución que suprime toda libertad a los súbditos, los cuales no tienen entonces absolutamente ningún derecho)”. KANT, Immanuel, “En torno al tópico ‘tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica’”, en *Teoría y práctica* (trad. M-F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1993, pp. 27-28 (énfasis en el original). Similares ideas las expresan liberales tan “ortodoxos” como Mill o Berlin. Cfr. MILL, John Stuart, *On Liberty*. Hay traducción al castellano, por la que se cita: *Sobre la libertad* (trad. de Pablo de Azcárate), Madrid, Alianza, 1990, pp. 55-206, especialmente pp. 65-66. Asimismo, cfr. BERLIN, Isaiah, *Two Concepts of Liberty*, Oxford, Clarendon Press, 1958. Se cita por la traducción al castellano, “Dos conceptos de libertad” (trad. de Julio Bayón), en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1996, pp. 187-243, p. 241.

⁶ Aunque difieren notablemente en cuanto al grado y razones de su defensa del perfeccionismo, puede citarse aquí, sin ánimo de exhaustividad a Joseph Raz (*The Morality of Freedom*), William Galston (*Liberal Purposes*), Vinit Haksar (*Equality, Liberty and Perfectionism*), Carlos Nino (*Ética y derechos humanos*), Jeremy Waldron (*Liberal Rights*), Thomas Hurka (*Perfectionism*), Will Kymlicka (*Contemporary Political Philosophy*), o el mismo Steven Wall.

⁷ WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., p. 1.

en su capacidad para sintetizar los términos de una polémica de profundo interés filosófico y gran actualidad.

La obra de Wall, aunque estructurada en dos partes precedidas de un breve epígrafe dedicado a precisar lo que debe entenderse por perfeccionismo, aborda realmente cuatro temas: la caracterización de las doctrinas perfeccionistas; la defensa de estas a partir de la refutación de los argumentos más relevantes aducidos en su contra desde posturas antiperfeccionistas; el intento de articulación de un “perfeccionismo liberal”, comprometido con la autonomía personal entendida como componente esencial de toda vida humana lograda; y, por último, una propuesta de aplicación de las tesis perfeccionistas para la resolución de problemas ético-políticos prácticos. En este trabajo nos ocuparemos únicamente de la exposición y crítica de los tres primeros contenidos, los de carácter teórico.

I. EL PERFECCIONISMO LIBERAL DE WALL

A) Noción de Perfeccionismo

Como lógico primer paso en su alegato en favor de un “perfeccionismo liberal”, Wall procede a la elucidación del término “perfeccionismo”, tarea especialmente urgente dada la variedad de sentidos con los que es empleado en la filosofía política contemporánea⁸. Opta el autor por una caracterización en términos amplios, que permite una identificación básica y general del perfeccionismo (necesaria a los efectos de diferenciarlo de otras doctrinas con las que a veces se lo confunde) a la vez que posibilita el desarrollo en su seno de diversas teorías perfeccionistas con distintas orientaciones⁹. La tesis general que identificaría al perfeccionismo a juicio de Wall es que las autoridades políticas deben participar activamente en la creación y mantenimiento de aquellas condiciones sociales que capaciten a los sujetos para llevar una vida valiosa¹⁰. En un intento de perfilar con más detalle el perfeccionismo, Wall lo vincula a la defensa de las siguientes cuatro tesis:

1) Ciertos ideales de perfeccionamiento humano (*human flourishing*) están justificados, y tal justificación es cognoscible para el hombre¹¹. Wall entiende que un ideal de autorrealización humana está justificado cuando, teniendo en cuenta todas las circunstancias, hay razones para creer que tal ideal está justificado¹². Esto equivale a grandes rasgos a decir que si una persona tiene acceso a todas las consideraciones relevantes, y las sopesa correctamente en su deliberación, esa persona podría creer que el ideal en cuestión está justificado. Es preciso aclarar que para Wall hablar de “ideal justificado” es tanto como decir “ideal avalado por razones que muestran su verdad”¹³. Esto

⁸ Ibid., p. 7.

⁹ Ibid., p. 8.

¹⁰ Ibidem. Se trata de una definición coincidente, en sus líneas generales, con las ya mencionadas de Aristóteles y Tomás de Aquino. Cfr. nota 2.

¹¹ WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., p. 8.

¹² Ibid., p. 9.

¹³ Este autor se enmarca en la tradición clásica que asocia razón con objetividad, y por tanto, con verdad. En este sentido, afirma: “Por supuesto no todo el mundo acepta esta idea. Algunas personas creen que no tiene sentido decir de un ideal de perfeccionamiento humano que está justificado (*is sound*). Hablar de justificación o verdad, piensan, resulta inadecuado en este contexto”. WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., p. 10. Por tanto, las alusiones de este autor a la existencia de “razones para creer que un ideal está justificado” no pueden ser interpretadas como referentes a razones internas, a motivaciones puramente subjetivas. Más bien con esta expresión Wall parece aludir a dos rasgos que caracterizan al conocimiento moral: por un lado, el ser un conocimiento accesible para el hombre, de forma que

pone en claro que el perfeccionismo implica el rechazo frontal de todo no cognitivismo ético, en sus distintas variantes¹⁴.

2) Hay una presunción a favor del Estado, según la cual su acción política está justificada si con ella favorece ideales de perfeccionamiento humano justificados¹⁵. Wall se esfuerza en aclarar que esta tesis no implica que siempre que un ideal de perfeccionamiento humano esté justificado, sea automáticamente permisible que el Estado lo promueva por cualquier medio. El autor insiste en la existencia de límites morales a la acción política perfeccionista, incluso cuando ésta se pone al servicio de ideales de perfeccionamiento humano completamente valiosos¹⁶.

3) Una teoría válida (justificada) de la ética política estará compuesta por ideales de perfeccionamiento humano justificados¹⁷. Esta tesis supone el rechazo de todas aquellas teorías que propugnan la nítida separación entre concepciones de ética política¹⁸ e ideales de perfeccionamiento humano o concepciones del bien. Wall admite que se trata de categorías distintas: las concepciones del bien o ideales de perfeccionamiento consisten en objetivos, ideales, excelencias y virtudes; es decir, especifican los distintos ingredientes (unos autorreferentes, otros no) de una vida humana completamente buena¹⁹. Por su parte, las concepciones de ética política son guías para la acción política, y consisten en reglas, principios y normas que permiten valorar las instituciones políticas y las políticas públicas, proporcionando criterios para distinguir el ejercicio del poder político moralmente justificado del que no lo es²⁰.

La idea de la absoluta separación entre concepciones del bien y concepciones de ética política es una idea moderna que ha alcanzado gran predicamento²¹, en gran medida por el atractivo que presenta en tanto que solución a los problemas derivados del pluralismo valorativo como cuestión de hecho planteada en las sociedades occidentales modernas. La convivencia de personas que se adscriben a diferentes concepciones acerca del bien, muchas veces incompatibles entre sí, parece más accesible si los principios rectores de la vida política son de una tal naturaleza que puedan ser compartidos por todos. Esto exige que tales principios sean independientes de cualquier concepción del bien. Sólo así se podrá garantizar la aceptación de esos principios por todos los ciuda-

éste puede conocer las razones que justifican un cierto ideal de perfeccionamiento humano. Y, por otra parte, ser un conocimiento cuyo grado de certeza es siempre menor al esperable del conocimiento adquirible sobre cuestiones teóricas, por lo que siempre nos movemos más en un ámbito de “creencias” (eso sí, más o menos racionales, más o menos justificadas) que de seguridades absolutas.

¹⁴ Wall habla de *nihilism about the good*, que comprende básicamente con el rótulo genérico de “no cognitivismo ético”, entendiendo que tal rótulo se aplica a toda doctrina que niegue que las expresiones normativas son susceptibles de verdad y falsedad. Entran en él, por tanto, las posiciones escépticas, las subjetivistas y las relativistas. La categoría “no cognitivismo” y su opuesta “cognitivismo” se toman de RAZ, Joseph, “HART, Herbert Lionel Adolphus, 1907-”, en *Dictionnaire des Philosophes*, París, Presses Universitaires de France, 2ª ed., 1993, pp. 1264-1267. Hay traducción al castellano de Verdugo, C., “H.L.A. Hart”, en *Revista de Ciencias Sociales* 28, (1986), pp. 17-31. por la que se cita. Cfr. p. 21.

¹⁵ WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., pp. 10-11.

¹⁶ Ibid., p. 11.

¹⁷ Ibid., pp. 11-12.

¹⁸ Se prefiere la expresión “concepciones de ética política” y no la equivalente “concepciones de justicia” empleada por numerosos filósofos políticos contemporáneos (entre ellos Rawls) por ser la traducción literal de la empleada por Wall.

¹⁹ WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., p. 12.

²⁰ Ibidem.

²¹ Sobre la tajante distinción kantiana entre lo correcto y el bien, vid. KANT, Inmanuel, “En torno al tópico ‘tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica’”, ob. cit. Como es conocido, esta distinción constituye el eje del liberalismo rawlsiano.

danos, cualquiera que sea su compromiso personal con cierta concepción del bien socialmente controvertida²².

En opinión de Wall, es característico del perfeccionismo el rechazo de esta separación, y la consiguiente defensa de la vinculación (existente, sea o no expresamente reconocida) de toda concepción de ética política con una cierta concepción del bien²³. Puntualiza que esto no significa que el Estado deba promover activamente todos y cada uno de los elementos de la vida buena (algunos quedan fuera del alcance de la acción política; otros que sí están a su alcance no deben ser promovidos por razones de prudencia o eficacia circunstanciales). Los perfeccionistas simplemente se oponen a la presunta existencia de una regla general que excluye la promoción política de ideales de excelencia humana²⁴.

4) Esa promoción de ideales justificados de perfeccionamiento, así como la imposición de concepciones morales por ellos informadas, no está moralmente prohibida ni siquiera cuando tales ideales sean controvertidos y exista respecto de ellos un desacuerdo razonable²⁵. Esta tesis diferencia al perfeccionismo de aquellas posiciones que desean que las concepciones del bien informen la moral política sólo cuando sean ampliamente aceptadas en la sociedad²⁶.

Wall matiza que en ocasiones el carácter controvertido de ciertos ideales de excelencia humana puede proporcionar razones para no promoverlos por medio de la acción política, incluso si se trata de ideales justificados. Pero esto -afirma- tiene que ver con la oportunidad, la prudencia o la efectividad de tal promoción; no con la existencia de un principio que con carácter genérico excluya los ideales controvertidos de excelencia humana del ámbito de la ética política²⁷.

Por último, Wall desvincula al perfeccionismo de algunas tesis que en ocasiones se le han imputado: el elitismo²⁸; una presunta oposición al pluralismo -achacable sólo a una de las posibles variedades del perfeccionismo, que él denomina "perfeccionismo universalista"²⁹; posiciones antidemocráticas³⁰; o un presunto rechazo de la idea de la falibilidad de la mayor parte de los juicios humanos, especialmente en materia moral³¹.

B) Defensa del perfeccionismo: refutación de la "bracketing strategy"

Una vez esbozada una caracterización del perfeccionismo, Wall abre la parte dedicada a su defensa (páginas 27-123), centrada en la exposición y refutación de la tesis que podríamos llamar "de puesta-entre-paréntesis" (*bracketing strategy*), una de las ideas nucleares de las doctrinas antiperfeccionistas³². Para cubrir este objetivo insis-

22 WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., p. 13. Precisamente esta es la idea a la que responde el *overlapping consensus* propuesto por Rawls.

23 WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., p. 13.

24 Ibid., pp. 13-14.

25 Ibid., p. 14.

26 Tesis a la que no se oponen ni siquiera acérrimos partidarios de la neutralidad estatal como Rawls, por citar al más influyente de las últimas décadas.

27 WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., p. 15.

28 Ibid., pp. 14-15.

29 Ibid., pp. 17-21.

30 Ibid., pp. 21-23.

31 Ibid., pp. 24-25.

32 En la exposición de la *bracketing strategy* Wall sigue un método dialéctico, exponiendo los argumentos en los que se la suele fundar y procediendo luego a refutarlos, tomando como principal interlocutor a Rawls.

te el autor en la no incompatibilidad entre la defensa del perfeccionismo, y la del pluralismo valorativo, intentando rechazar la imagen del perfeccionismo como dogmatismo que es frecuente encontrar (expresa o tácitamente) en los argumentos de autores liberales antiperfeccionistas; y que suele ir acompañada de otra identificación impropia entre el pluralismo valorativo y el permisivismo más absoluto.

La *bracketing strategy* parte de un hecho indiscutible: el pluralismo valorativo existente en las sociedades occidentales contemporáneas, en las que conviven una multitud de doctrinas morales, religiosas y filosóficas a veces irreconciliables entre sí. De este hecho, los partidarios de la tesis mencionada deducen que es irracional o inapropiado emplear el poder político para promover concepciones del bien o de la buena sociedad que son objeto de disenso social. Los defensores de la *bracketing strategy* se valen en sus argumentos de una necesidad ampliamente sentida en estas sociedades: la de alcanzar principios de ética política que todos sus miembros puedan aceptar razonablemente, cualesquiera que sean sus concepciones del bien, creencias e ideales personales³³. En todas sus versiones la *bracketing strategy* rechaza la idea de que es permisible que los ciudadanos se sirvan del poder político para imponer ideales o valores controvertidos a sus conciudadanos. El problema es que esta tesis debe enfrentar otro hecho: la tendencia natural de muchas personas a desear emplear el poder político en la promoción de ciertos ideales o valores que ellos consideran justificados, valiosos y, por tanto, dignos de apoyo y fomento. En definitiva, la *bracketing strategy* somete a los ciudadanos a una restricción: han de abstenerse de hacer lo que ellos creen que tienen buenas razones para hacer³⁴.

Para que la *bracketing strategy* sea una tesis aceptable deberían ofrecerse razones para que los ciudadanos, al participar en la vida política, tuvieran que someterse a la restricción mencionada. Dicho de otro modo, debiera demostrarse que tienen razones para no promover la persecución de concepciones del bien que superen a las razones que ellos tienen en favor de promover esos ideales que consideran mejorarán la vida de la comunidad. Wall examina distintos argumentos ofrecidos por varios autores (el argumento pragmático, el de la justificación política, el argumento basado en la tolerancia democrática y el argumento de la transparencia³⁵) intentando mostrar que ninguno de ellos es capaz de proveer tales razones.

El primer argumento que Wall analiza es el llamado “argumento pragmático”, desarrollado por Rawls primero en *A Theory of Justice* y luego en *Political Liberalism*. Este argumento considera que en el seno de una comunidad humana sólo se puede lograr un sistema de cooperación eficiente y estable si todos sus miembros aceptan ciertas restricciones: no llevar a cabo acciones políticas que de hecho promuevan resultados políticos controvertidos, no actuar con la intención de promover ideales y principios controvertidos por medio de la acción política, y no basar sus argumentos políticos en razones o consideraciones controvertidas o no públicamente accesibles³⁶. La razón: el antes mencionado pluralismo existente en las sociedades occidentales modernas en

³³ WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., p. 29.

³⁴ Ibid., p. 30.

³⁵ De estos cuatro principios, los tres primeros atacan la idea de que los ciudadanos deben actuar con la intención de promover por medio de la acción política ideales y valores controvertidos o concepciones comprensivas de la justicia. El cuarto, en cambio, se opone a la idea de que los ciudadanos pueden basar sus argumentos políticos en razones o consideraciones controvertidas o no accesibles públicamente. Cfr. WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., p. 105.

³⁶ Wall admite que esta distinción entre tres posibles objetos de represión -resultados de la acción política, intenciones de los actores políticos y tipos de argumentos admisibles en el debate público- no siempre es remarcada por los defensores de la *bracketing strategy*. Cfr. WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., p. 32.

cuanto a sus doctrinas filosóficas y religiosas, que hace que la apelación a ellas a la hora de determinar los principios políticos que regirán la convivencia social sea percibida como conducente al conflicto y la división social³⁷. Se trata de alcanzar un “consenso entrecruzado” (*overlapping consensus*), esto es, un consenso relativo a los principios rectores de la vida política, a la concepción política de la comunidad, que sólo podrá lograrse si son principios que puedan ser aceptados por todas las personas razonables, sean cuales sean sus ideas religiosas, filosóficas y morales³⁸. A este argumento Wall opone dos consideraciones. La primera, que Rawls en ningún momento llega a demostrar que las concepciones comprensivas no sirvan al propósito de alcanzar la paz y la concordia. La segunda consideración muestra que aun en el caso de que hipotéticamente el panorama pintado por Rawls fuera el real, seguramente habría ciudadanos que se forzarían a sí mismos a no dar entrada a sus concepciones del bien en la discusión política, pero por las razones equivocadas, por ejemplo, por constituir la mejor opción, de acuerdo con sus valores, que cualquier otra alternativa, dada una situación social determinada. Esto en modo alguno satisfaría a Rawls, que pretende que los ciudadanos acepten los principios de restricción no sólo por razones prudenciales (al fin y al cabo, contingentes e inestables), sino sobre todo por razones morales. No se trata de que no apelemos en la argumentación pública a concepciones comprensivas porque no funcionarían sino, más bien, que no debemos apelar a ellas incluso cuando sea claro que sí funcionarían³⁹.

El segundo argumento analizado por Wall es el “argumento de la justificación política”. Esta idea tiene como trasfondo el constructivismo político rawlsiano y su idea de que “lo razonable” es una base más adecuada para la justificación pública que la verdad moral⁴⁰. Rawls considera que en las sociedades occidentales actuales es sensato esperar un razonable desacuerdo en materia de verdad moral. Por ello, es poco razonable que los ciudadanos tomen su concepción personal de la verdad moral como base para su justificación pública. Y es poco razonable por la naturaleza de esta justificación que, a juicio de este autor, es siempre una justificación dirigida a otros y por tanto, debe proceder a partir de la que ya es o puede ser, comúnmente afirmado. Si un ciudadano hace justificaciones políticas partiendo de creencias no comunes, sino controvertidas,

³⁷ Ibid., p. 51. En concreto, Rawls distingue doctrinas de la justicia comprensivas y doctrinas políticas de la justicia. Las primeras son doctrinas de la justicia que incluyen “una concepción acerca del valor de la vida humana, ideales de virtud personal y carácter personales y cosas similares, que deben conformar en gran parte nuestra conducta no política”. RAWLS, John, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993. Hay traducción al castellano, por la que se cita: *El liberalismo político* (trad. Antoni Domènech), Barcelona, Crítica, 1996, p. 208. Una doctrina política de la justicia, en cambio, tiene los siguientes rasgos distintivos: “primero, que es una concepción moral pensada para un objeto específico, a saber, la estructura básica de un régimen democrático constitucional; segundo, que aceptar la concepción política no presupone aceptar ninguna particular doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral; antes bien, la concepción política se presenta como una concepción razonable sólo para la estructura básica; y tercero, que se formula no en términos de doctrina comprensiva alguna, sino en términos de ciertas ideas intuitivas fundamentales que se consideran latentes en la cultura política pública de una sociedad democrática”. Ibid., p. 207.

³⁸ Ibid., p. 45.

³⁹ WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., p. 52-53.

⁴⁰ No es este el lugar adecuado para desarrollarlo, pero a grandes rasgos podemos recordar que este constructivismo se orienta a construir o constituir principios de justicia razonables (teniendo en cuenta que por “razonable” entiende Rawls “principios seleccionados por el procedimiento constructivista”; por tanto, no identifica “razonable” con “objetivamente justificado”), e incluye: a) La especificación de un procedimiento razonable y racional de construcción, ilustrado por la posición originaria. b) Una descripción de la concepción de sociedad y persona adecuada al procedimiento (basada en la idea de individuos libres e iguales por poseer dos aptitudes morales, la de formarse, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien; y la de comprender, aplicar y actuar conforme al sentido de justicia). c) Un argumento que explica por qué ciertos principios particulares serían elegidos si el procedimiento se siguiera correctamente. Cfr. RAWLS, John, *El liberalismo político*, ob. cit., pp. 123-125.

nunca podrá justificar políticamente sus ideas ante los demás⁴¹. Wall considera que este argumento yerra porque no tiene en cuenta que el buen ciudadano cree que la justificación política no debe proceder simplemente de premisas comunes, sino de premisas válidas, justificadas; y no siempre coincide lo válido con lo no controvertido. Es decir, Rawls presupone un concepto de justificación pública que es precisamente lo que se está debatiendo: si una justificación pública válida es una justificación que parte de lo comúnmente afirmado, o de lo verdadero⁴². Para fundamentar la concepción de Rawls acerca de la justificación política habría que dar un paso más: afirmar que este tipo de justificación es esencialmente intersubjetivo y que este rasgo es lo que recomienda la adopción de un procedimiento de construcción como el propuesto por Rawls⁴³, es algo que tiene sentido sólo si se parte de una postura antimetafísica ligada a un no cognitivismo ético en materia moral. Pero Rawls no apela de un modo claro a este argumento porque considera que el escepticismo moral es una posición filosófica controvertida y como tal, su admisión pone en peligro el compromiso con una concepción política de la justicia, que precisamente implica dejar de lado en la argumentación y justificación política las concepciones comprensivas polémicas⁴⁴. Por tanto, la conclusión de Wall es que la concepción rawlsiana de la justificación política no puede servir de apoyo a la *bracketing strategy* porque su plausibilidad depende, al menos parcialmente, de la verdad de la conclusión que precisamente la *bracketing strategy* busca establecer⁴⁵.

Examina Wall en tercer lugar el “argumento a partir de la tolerancia democrática”, principal de entre los ofrecidos por Rawls en apoyo de su particular versión de la *bracketing strategy*. En opinión de este autor, la aceptación de la idea democrática de tolerancia, requiere que siempre tengamos a esta virtud como guía para la determinación de los principios de justicia aplicables en la comunidad política⁴⁶. La crítica de Wall a este argumento parte de una definición de la persona tolerante basada en la concurrencia de los siguientes rasgos: a) Desaprueba ciertas conductas, comportamientos o prácticas sociales. b) Tiene disposición a reprimir aquellas conductas que desaprueba, entendiendo que “desaprobar”, en este contexto, implica considerar lo desaprobado como deficiente en algún aspecto, no simplemente como “lo que no me gusta”⁴⁷. c) Tiene a su disposición -y es consciente de ello- ciertos medios para reprimir aquello que desaprueba. d) Refrena su disposición a reprimir. e) Se refrena de hacerlo por el tipo de razón correcto⁴⁸. Wall constata que así definida, la tolerancia no siempre es una virtud (no lo sería, por ejemplo, tolerar los malos tratos que mi vecino inflige a su hijo). Por tanto, es preciso fijar la línea divisoria entre la tolerancia “moralmente apropiada” o “justificada” y la que no lo es. A este objetivo pretenden servir dos posibles justificaciones de la tolerancia, que Wall examina: la pluralista y la basada en los costes⁴⁹.

La justificación pluralista toma de nuevo como punto de partida el hecho del pluralismo valorativo típico de las sociedades contemporáneas, que da lugar a la necesidad de desarrollar normas que fomenten la cooperación y prevengan la aparición de tensiones o conflictos entre grupos partidarios de distintas doctrinas filosóficas, morales o religiosas comprensivas. La tolerancia sería una de estas normas que facilita el camino

41 Ibid., pp. 91-92.

42 WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., p. 57.

43 Ibid., p. 59.

44 RAWLS, John, *El liberalismo político*, ob. cit., pp. 93-94.

45 WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., p. 62.

46 RAWLS, John, *El liberalismo político*, ob. cit., pp. 89-92.

47 WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., p. 66.

48 Ibid., p. 64.

49 Ibid., p. 67.

hacia la paz social⁵⁰. Wall considera que este argumento no constituye una justificación convincente ya que, conforme al uso habitual del término “tolerancia” (que es el que Wall intenta reflejar en su concepto) la gente tiene razones para no reprimir acciones ajenas incluso cuando tal represión no constituye un peligro real para la cooperación social, sino que debe ser tolerante incluso cuando no concurre este riesgo. Pero esto es difícil de entender: ¿por qué hemos de abstenernos de reprimir acciones moralmente incorrectas, cuando con tal represión no se causa ningún daño a la paz y la cooperación social? Wall recoge una posible respuesta esbozada por Raz⁵¹: tenemos una buena razón para tolerar conductas moralmente incorrectas pero que son parte integrante de un modo de vida que en sí mismo es valioso. En este caso, se tolera la conducta incorrecta porque se desea la pervivencia de un modo de vida valioso. Wall considera que esta justificación de la tolerancia, si bien aceptable, resulta de alcance limitado, y un tanto ininteligible: si se considera que una conducta moralmente errónea es parte de un modo de vida valioso, ¿no será lo más lógico pensar que esa conducta “va contra” o “constituye un lastre” para él? De ser así, lo razonable sería que la persona o grupo en cuestión abandonara esa conducta, algo posible siempre que esto no implicara la destrucción del estilo de vida valioso –posibilidad sumamente infrecuente, a juicio de Wall⁵².

La segunda justificación de la tolerancia analizada es la basada en los costes, que afirma que la represión de conductas ajenas siempre impone cargas, como frustración o humillación en los reprimidos. Opuestos a estos, estarían los costes esperados de la permisividad de la realización de conductas erróneas, que serían los “costes de la tolerancia”. Según este criterio, la tolerancia estará moralmente justificada en aquellos casos en que los costes de la represión sean mayores que los costes de la tolerancia; y será injustificada en el supuesto inverso⁵³.

La conclusión que extrae Wall es que difícilmente la tolerancia nos puede servir de guía en la determinación de los principios de justicia, cuando ella misma depende de principios morales, de “concepciones comprensivas”, en terminología rawlsiana que nos indiquen, en el primer caso, cuándo un estilo de vida es valioso y por ello justifica nuestra tolerancia hacia conductas incorrectas que se realizan en su seno, y en el segundo, qué intereses y daños debemos considerar más importantes para el cálculo de los costes⁵⁴. Wall pone así en entredicho la idea de Rawls de que la tolerancia proporciona a los ciudadanos razones morales para aceptar la *bracketing strategy* y las restricciones de ella derivadas.

Rawls intentará aún salvar su tesis apelando a una norma de razonabilidad, según la cual la gente tolerante es razonable, y tolera a otra gente razonable, pero no tiene por qué tolerar a gente no razonable. Así, la norma de razonabilidad nos daría una pauta con base en la cual distinguir entre tolerancia moralmente apropiada e inapropiada, sin apelar -presuntamente- a juicios morales. El problema vendrá a la hora de definir la noción de “razonabilidad”. Rawls lo hace apelando a la motivación moral contractualista de Scanlon, que se identifica con el deseo de ser capaz de justificar ante otros las propias acciones sobre la base de que éstos no pueden rechazarlas razonablemente⁵⁵. Se trataría,

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ RAZ, Joseph, “Autonomy, Toleration and the Harm Principle”, en GAVISON, R. (ed.), *Issues in Contemporary Legal Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 320. Wall recoge este argumento en *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., pp. 68-69.

⁵² Ibidem.

⁵³ Ibid., p. 69.

⁵⁴ Ibid., p. 70.

⁵⁵ SCANLON, T. M., “Contractualism and Utilitarianism”, en *Utilitarianism and Beyond*, SEN, A. y WILLIAMS, B. (eds.), Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 116. Cfr. RAWLS, John, *El liberalismo político*, ob. cit., pp. 79-82.

por tanto, de tener una “disposición al acuerdo”, en el sentido de tener el deseo de encontrar principios que otros puedan aceptar, dado que ellos tienen también ese mismo deseo. Con base en esta idea, Rawls distingue dos tipos de personas “no razonables”: quienes rechazan esta disposición al acuerdo, y quienes no admiten la discrepancia razonable -incluso contra quien sí tiene razón-. A Rawls le preocupan sobre todo los primeros, los más profundamente irrazonables, que no sirven para alcanzar el “consenso entrecruzado” y deben ser contenidos para no poner en peligro la justicia política⁵⁶. Y estos “irrazonables” no son sino quienes tienen ciertas concepciones del bien que entienden que deben ser tenidas en cuenta en la justificación política aún cuando sean polémicas, es decir, los perfeccionistas⁵⁷. Wall considera que apelar a la “disposición al acuerdo” tampoco permite justificar la *bracketing strategy*, ya que se puede tener disposición al acuerdo e insistir a la vez en la corrección de la propia concepción -controvertida- del bien que sería, por tanto, la que debiera ser acatada por los demás. El problema de fondo es que Rawls parte de una comprensión del perfeccionismo que pasa por alto la idea de que sus partidarios pueden ser a la vez proponentes de una moral política comprensiva y pluralistas valorativos, esto es, reconocedores de la existencia de múltiples concepciones de la vida buena⁵⁸. Ciertamente el perfeccionista considera algunos estilos de vida como denigrantes; pero esto no significa que automáticamente sea correcto o permisible el empleo de la acción política para reprimir esas formas de vida, ya que tal represión puede causar más daños que su tolerancia⁵⁹.

Rawls se ve en la tesitura de tener que compatibilizar dos líneas de pensamiento difícilmente conjugables: por un lado, su defensa de la tolerancia democrática le aboca al escepticismo ético, única base sobre la que tendría sentido la exigencia de dejar a un lado en la argumentación política nuestras concepciones del bien. Pero, por otra parte, el escepticismo, como doctrina comprensiva, no puede servir de base para el “consenso entrecruzado” que Rawls pretende. Este autor intenta salvar el problema insistiendo en que para propósitos políticos no se precisa la noción de “verdad”, sino que basta, como estándar de corrección, la de “razonabilidad”⁶⁰. Lo que ocurre es que de nuevo con esta noción Rawls se mueve en arenas movedizas, ya que su concepto de “razonable” tiene dos dimensiones: una moral, y otra epistemológica. Rawls invoca la dimensión moral para mostrar que es incorrecto imponer a los demás principios controvertidos. Pero si se asume la posibilidad de que los principios controvertidos puedan ser válidos, y de hecho se llega a saber que algunos efectivamente lo son, entonces ese punto de vista no es aceptable. Por ello, Rawls apela a la dimensión epistemológica de la “razonabilidad” para cortar cualquier posible reclamo de validez para opiniones morales controvertidas. Pero tal apelación aboca al escepticismo, que Rawls rechaza por oponerse a la idea, básica para su concepción liberal, del “consenso entrecruzado”⁶¹.

Por tanto, el argumento a favor de la *bracketing strategy* basado en la tolerancia hace aguas porque sólo tiene sentido si descansa en el escepticismo ético. Y si éste fuera correcto, no habría razones por las que ser tolerante. Una salida a este dilema podría ser la defensa de un escepticismo “discriminator” o “moderado”⁶², que distinguiera entre

⁵⁶ Ibid., pp. 80-81 y 85.

⁵⁷ WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., p. 75.

⁵⁸ Ibid., p. 76.

⁵⁹ Ibid., p. 77.

⁶⁰ RAWLS, John, *El liberalismo político*, ob. cit., p. 278.

⁶¹ WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., p. 94.

⁶² Del tipo del propuesto por Barry. Cfr. BARRY, Bryan, *Justice as Impartiality*. Hay traducción al castellano, por la que se cita, *Justicia como imparcialidad*, (trad. José Pedro Tosaus Abadía), Barcelona, Paidós, 1997, parte II.

justicia y concepciones del bien, admitiendo la posibilidad de conocimiento respecto de las cuestiones referentes a la primera, y negándola en relación a cuestiones relativas a la segunda. Además, se entiende que la justicia prima sobre las concepciones del bien, y fija límites en la persecución de tales concepciones⁶³. Wall considera que esta distinción entre justicia y concepciones del bien no es clara. Los ideales de conducta personal y los ideales de moral social están demasiado interconectados para ser disociados. Más aún, incluso si pudiera trazarse esta frontera, cabría cuestionarse si tenemos buenas razones para hacerlo. Si pensamos que podemos llegar a mejores juicios sobre equidad y justicia confiando en nuestras concepciones sobre el bien, no tiene demasiado sentido dejarlas de lado al tratar de estas materias⁶⁴. Podría pensarse que, de no obrar así, será más difícil llegar a un consenso sobre las exigencias de justicia, y llegar a este consenso es lo primordial. Pero esto es tanto como decir que las consideraciones de paz social priman siempre sobre el contenido, y Wall, ya se ha visto, rechaza que esto sea siempre así⁶⁵. Por todo lo dicho, Wall concluye que para un defensor de la tolerancia, el escepticismo siempre es peligroso o inefectivo. Peligroso, porque se convierte fácilmente en un escepticismo global, a no ser que se estipule que la justicia se refiere a principios que todos las personas razonables podemos aceptar. Pero si se hace esta estipulación, se está simplemente repitiendo la idea que motivaba la concepción de Rawls -en general, cualquier concepción de la neutralidad- sobre la tolerancia⁶⁶.

En lo que insiste Wall es en que el argumento a favor de la tolerancia democrática no proporciona razones morales obligatorias para aceptar los principios de restricción que constituían el núcleo de la *bracketing strategy*. Esto no significa que no se deba valorar la tolerancia. A ésta le quedan dos justificaciones, si bien no absolutas, sino relativas a los casos: la basada en los costes y la pluralista. Dos justificaciones a las que, recordémoslo, subyacen teorías morales, filosóficas o religiosas comprensivas -controvertidas- que determinan cuándo la tolerancia ha de prevalecer sobre la promoción de conductas correctas⁶⁷.

El cuarto argumento que Wall intenta rebatir es el “argumento de la transparencia”, basado en la llamada “condición de publicidad” expuesta por Rawls en *Political Liberalism*⁶⁸. Este argumento defiende que a) para que una sociedad esté bien ordenada, debe regirse por una concepción de la justicia que satisfaga la condición de publicidad. b) Esta exige que los ciudadanos no basen sus argumentaciones en razones o consideraciones controvertidas o no accesibles públicamente. c) Los ciudadanos en una sociedad occidental moderna tienen razones morales para intentar hacer (o mantener) a su sociedad bien ordenada. d) En una sociedad moderna los ciudadanos tienen razones morales para reconocer y actuar según la restricción antedicha. El principal problema que Wall percibe en relación con este argumento es que su primera premisa es ambigua, ya que la noción de “condición de publicidad”, sobre la que descansa, también lo es⁶⁹. Wall aclara que este concepto tiene tres posibles significados: en primer lugar, se puede entender como exigencia de que los gobernantes justifiquen de forma honesta y públicamente accesible su acción política ante los sometidos a su gobierno; entendiendo por justificación “públicamente accesible” aquella basada en razones y evidencias que pueden ser públicamente establecidas y valoradas, aunque su comprensibilidad sea tan difí-

63 Ibid., pp. 233-239.

64 WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., p. 100.

65 Ibidem.

66 Ibidem.

67 Ibid., p. 101.

68 RAWLS, John, *El liberalismo político*, ob. cit., pp. 97-103.

69 WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., pp. 106-107.

cil que sólo unos pocos ciudadanos lleguen a alcanzarla⁷⁰. En segundo lugar, se puede entender como justificación debida a *todos* los ciudadanos, y así se exigiría una comprensibilidad generalizada de las razones empleadas en la justificación (aun al precio de que se lleguen a considerar injustificadas medidas políticas que, conforme al criterio anterior, sí serían válidas por estar respaldadas por una justificación públicamente accesible)⁷¹. Por último, puede entenderse la condición de publicidad no como una exigencia estrictamente formal como en los casos recién vistos, sino como una exigencia sustantiva. Así la recoge Rawls en *Political Liberalism* bajo la denominación de “condición de publicidad plena”⁷², que abarcaría las exigencias de accesibilidad pública, comprensibilidad, y un tercer requerimiento adicional que supone el rechazo de todos aquellos modos de razonar, métodos de investigación y creencias o valores que no son compartidos o que no podrían ser aceptados por toda la gente razonable. Esta concepción de la condición de publicidad es perfectamente coherente con el compromiso rawlsiano con un cierto ideal de unidad social.

Dadas estas tres interpretaciones posibles de la condición de publicidad, resulta que el “argumento de la transparencia” sólo será comprensible una vez que le dotemos de significado, eligiendo una de ellas. En opinión de Wall, únicamente la tercera interpretación asegura la validez del “argumento de la transparencia”, porque sólo ella permite hacer verdadera la premisa b), que señala que la condición de publicidad exige que los ciudadanos no basen sus argumentos políticos en razones y consideraciones controvertidas o públicamente inaccesibles⁷³. Si eligiéramos como interpretación de la condición de publicidad la tercera (la rawlsiana “condición de publicidad plena”) resultaría que la primera premisa sigue pendiente de justificación, ya que ¿por qué la condición de publicidad exige eso, y no otra cosa? El dilema, por tanto, es el siguiente: para conseguir derivar la premisa b) de a) es preciso asumir una interpretación de a) que hace el argumento válido, pero trivial. Si, en cambio, se interpreta la condición de publicidad en un sentido más débil (como accesibilidad pública o como accesibilidad más comprensibilidad) la premisa a) ya no estaría trivialmente justificada, pero de ella no podría derivarse b)⁷⁴. Lo que Wall pretende mostrar es que el “argumento de la transparencia” sólo resulta convincente si no se aclara la ambigüedad de la noción de “condición de publicidad” y si, como Rawls, se pasa de un significado a otro subrepticamente⁷⁵.

Wall todavía da un paso más, examinando un argumento que Rawls no brinda, pero que podría servirle de apoyo independiente en favor de la tercera interpretación, y que podría, por tanto, servirle para mantener la plausibilidad del “argumento de la transparencia”. Este argumento se basa en la idea de que exigir moralmente algo a alguien requiere mostrarle que su actual sistema de razones y creencias le da una razón para cumplir con lo que le exigimos⁷⁶. Si el sujeto al que queremos exigir algo no tiene en su sistema actual de razones y creencias una razón para cumplir con lo que le exigimos, entonces debemos concluir que no podemos exigirle moralmente que realice la acción en cuestión. Sin embargo, aún aceptando este planteamiento sería perfectamente inteligible que nos preguntáramos a nosotros mismos si tenemos razones morales que nos obligan a no hacerle a esa persona el requerimiento moral en cuestión. Esta pregunta, al ser autorreferente, no puede ser respondida atendiendo al actual sistema de razones y

⁷⁰ Ibid., p. 110.

⁷¹ Ibidem.

⁷² RAWLS, John, *El liberalismo político*, ob. cit., p. 98.

⁷³ WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., pp. 113-114.

⁷⁴ Ibid., p. 114.

⁷⁵ Ibid., p. 115.

⁷⁶ Ibid., p. 116.

creencias del sujeto al que queremos exigirle la conducta. Sólo podría responderse mediante un principio moral general que estipulara que si no podemos justificar nuestras demandas a otra persona, debemos reprimarnos de hacerlas. Este principio, de ser válido, proporcionaría una razón obligatoria para reprimarnos a la hora de requerir moralmente a otros un cierto comportamiento; y también mostraría que todos los ciudadanos tienen una razón obligatoria para no hacer requerimientos a otros que no pueden justificar públicamente⁷⁷. Sin embargo, a criterio de Wall este principio no es sino otra versión del argumento ya refutado anteriormente según el cual las consideraciones de paz y cooperación social siempre priman sobre consideraciones de corrección de contenidos⁷⁸. Es más, la necesidad de dejar de lado nuestras concepciones del bien prevalecería incluso en los casos en los que no hay riesgo alguno para la paz y la cooperación social. Wall admite que estas consideraciones son moralmente relevantes, pero no las estima las únicas importantes, ni especialmente preeminentes. Siendo todo esto así, el argumento considerado no sirve de apoyo a la tercera interpretación de la “condición de publicidad”; y, por consiguiente, se mantiene la trivialidad de su adopción⁷⁹.

Wall examina un segundo argumento que podría aportar una justificación independiente a la tercera interpretación de la condición de publicidad. Este argumento apela al valor denominado por Rawls “autonomía plena”, que se realiza en la vida pública cuando se afirman los principios de justicia y se disfruta de las protecciones de los derechos y libertades básicas, y con la participación en los asuntos públicos de la sociedad⁸⁰. La plena autonomía se consigue cuando todos los ciudadanos reconocen e identifican los principios de justicia que regulan la estructura básica de su sociedad⁸¹. La autonomía plena de Rawls, por tanto, es un valor colectivo en el sentido de que es un valor alcanzado por todos o por nadie⁸². Rawls considera que dado el pluralismo existente en las sociedades occidentales, para que el valor de la plena autonomía sea realizado en ellas, las concepciones de la justicia no deben referirse a razones o consideraciones controvertidas. Esto lleva, dice Rawls, “al ideal de ciudadanos democráticos que establecen sus diferencias fundamentales de acuerdo con una idea de razón pública”⁸³. Así, la referencia al valor de la plena autonomía aparece de hecho dando apoyo al “argumento de la transparencia”.

Wall formula dos objeciones a este argumento basado en el valor de la autonomía plena. La primera niega que el valor de la autonomía plena sea políticamente realizable⁸⁴. La segunda, más importante, niega que la autonomía plena tenga valor incondicional. Wall señala que este valor se realiza cuando todos los ciudadanos se identifican con los principios de justicia que rigen la estructura básica de la sociedad en la que viven; pero esta identificación colectiva no es en sí misma siempre y necesariamente algo valioso. Lo será o no dependiendo de la validez de los principios de justicia que son colectivamente afirmados⁸⁵. Esto no supone negar que un orden político justo que realice el valor de la plena autonomía no sea mejor que un orden político justo, pero que no realiza este valor. La autonomía plena puede ser valiosa, pero sólo si se da en relación a principios de justicia correctos, válidos, justificados⁸⁶. La tarea principal, a juicio

⁷⁷ Ibid., p. 117.

⁷⁸ Ibid., p. 118.

⁷⁹ Ibidem.

⁸⁰ Ibid., p. 109.

⁸¹ Ibid., pp. 109-110.

⁸² Ibid. p. 112.

⁸³ Ibid., p. 129.

⁸⁴ Ibid., pp. 119-120.

⁸⁵ Ibid., p. 121.

⁸⁶ Ibidem.

por tanto, de tener una “disposición al acuerdo”, en el sentido de tener el deseo de encontrar principios que otros puedan aceptar, dado que ellos tienen también ese mismo deseo. Con base en esta idea, Rawls distingue dos tipos de personas “no razonables”: quienes rechazan esta disposición al acuerdo, y quienes no admiten la discrepancia razonable -incluso contra quien sí tiene razón-. A Rawls le preocupan sobre todo los primeros, los más profundamente irrazonables, que no sirven para alcanzar el “consenso entrecruzado” y deben ser contenidos para no poner en peligro la justicia política⁵⁶. Y estos “irrazonables” no son sino quienes tienen ciertas concepciones del bien que entienden que deben ser tenidas en cuenta en la justificación política aún cuando sean polémicas, es decir, los perfeccionistas⁵⁷. Wall considera que apelar a la “disposición al acuerdo” tampoco permite justificar la *bracketing strategy*, ya que se puede tener disposición al acuerdo e insistir a la vez en la corrección de la propia concepción -controvertida- del bien que sería, por tanto, la que debiera ser acatada por los demás. El problema de fondo es que Rawls parte de una comprensión del perfeccionismo que pasa por alto la idea de que sus partidarios pueden ser a la vez proponentes de una moral política comprensiva y pluralistas valorativos, esto es, reconocedores de la existencia de múltiples concepciones de la vida buena⁵⁸. Ciertamente que el perfeccionista considera algunos estilos de vida como denigrantes; pero esto no significa que automáticamente sea correcto o permisible el empleo de la acción política para reprimir esas formas de vida, ya que tal represión puede causar más daños que su tolerancia⁵⁹.

Rawls se ve en la tesitura de tener que compatibilizar dos líneas de pensamiento difícilmente conjugables: por un lado, su defensa de la tolerancia democrática le aboca al escepticismo ético, única base sobre la que tendría sentido la exigencia de dejar a un lado en la argumentación política nuestras concepciones del bien. Pero, por otra parte, el escepticismo, como doctrina comprensiva, no puede servir de base para el “consenso entrecruzado” que Rawls pretende. Este autor intenta salvar el problema insistiendo en que para propósitos políticos no se precisa la noción de “verdad”, sino que basta, como estándar de corrección, la de “razonabilidad”⁶⁰. Lo que ocurre es que de nuevo con esta noción Rawls se mueve en arenas movedizas, ya que su concepto de “razonable” tiene dos dimensiones: una moral, y otra epistemológica. Rawls invoca la dimensión moral para mostrar que es incorrecto imponer a los demás principios controvertidos. Pero si se asume la posibilidad de que los principios controvertidos puedan ser válidos, y de hecho se llega a saber que algunos efectivamente lo son, entonces ese punto de vista no es aceptable. Por ello, Rawls apela a la dimensión epistemológica de la “razonabilidad” para cortar cualquier posible reclamo de validez para opiniones morales controvertidas. Pero tal apelación aboca al escepticismo, que Rawls rechaza por oponerse a la idea, básica para su concepción liberal, del “consenso entrecruzado”⁶¹.

Por tanto, el argumento a favor de la *bracketing strategy* basado en la tolerancia hace aguas porque sólo tiene sentido si descansa en el escepticismo ético. Y si éste fuera correcto, no habría razones por las que ser tolerante. Una salida a este dilema podría ser la defensa de un escepticismo “discriminator” o “moderado”⁶², que distinguiera entre

⁵⁶ Ibid., pp. 80-81 y 85.

⁵⁷ WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., p. 75.

⁵⁸ Ibid., p. 76.

⁵⁹ Ibid., p. 77.

⁶⁰ RAWLS, John, *El liberalismo político*, ob. cit., p. 278.

⁶¹ WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., p. 94.

⁶² Del tipo del propuesto por Barry. Cfr. BARRY, Bryan, *Justice as Impartiality*. Hay traducción al castellano, por la que se cita, *Justicia como imparcialidad*, (trad. José Pedro Tosaus Abadía), Barcelona, Paidós, 1997, parte II.

justicia y concepciones del bien, admitiendo la posibilidad de conocimiento respecto de las cuestiones referentes a la primera, y negándola en relación a cuestiones relativas a la segunda. Además, se entiende que la justicia prima sobre las concepciones del bien, y fija límites en la persecución de tales concepciones⁶³. Wall considera que esta distinción entre justicia y concepciones del bien no es clara. Los ideales de conducta personal y los ideales de moral social están demasiado interconectados para ser disociados. Más aún, incluso si pudiera trazarse esta frontera, cabría cuestionarse si tenemos buenas razones para hacerlo. Si pensamos que podemos llegar a mejores juicios sobre equidad y justicia confiando en nuestras concepciones sobre el bien, no tiene demasiado sentido dejarlas de lado al tratar de estas materias⁶⁴. Podría pensarse que, de no obrar así, será más difícil llegar a un consenso sobre las exigencias de justicia, y llegar a este consenso es lo primordial. Pero esto es tanto como decir que las consideraciones de paz social priman siempre sobre el contenido, y Wall, ya se ha visto, rechaza que esto sea siempre así⁶⁵. Por todo lo dicho, Wall concluye que para un defensor de la tolerancia, el escepticismo siempre es peligroso o inefectivo. Peligroso, porque se convierte fácilmente en un escepticismo global, a no ser que se estipule que la justicia se refiere a principios que todos las personas razonables podemos aceptar. Pero si se hace esta estipulación, se está simplemente repitiendo la idea que motivaba la concepción de Rawls -en general, cualquier concepción de la neutralidad- sobre la tolerancia⁶⁶.

En lo que insiste Wall es en que el argumento a favor de la tolerancia democrática no proporciona razones morales obligatorias para aceptar los principios de restricción que constituían el núcleo de la *bracketing strategy*. Esto no significa que no se deba valorar la tolerancia. A ésta le quedan dos justificaciones, si bien no absolutas, sino relativas a los casos: la basada en los costes y la pluralista. Dos justificaciones a las que, recordémoslo, subyacen teorías morales, filosóficas o religiosas comprensivas -controvertidas- que determinan cuándo la tolerancia ha de prevalecer sobre la promoción de conductas correctas⁶⁷.

El cuarto argumento que Wall intenta rebatir es el “argumento de la transparencia”, basado en la llamada “condición de publicidad” expuesta por Rawls en *Political Liberalism*⁶⁸. Este argumento defiende que a) para que una sociedad esté bien ordenada, debe regirse por una concepción de la justicia que satisfaga la condición de publicidad. b) Esta exige que los ciudadanos no basen sus argumentaciones en razones o consideraciones controvertidas o no accesibles públicamente. c) Los ciudadanos en una sociedad occidental moderna tienen razones morales para intentar hacer (o mantener) a su sociedad bien ordenada. d) En una sociedad moderna los ciudadanos tienen razones morales para reconocer y actuar según la restricción antedicha. El principal problema que Wall percibe en relación con este argumento es que su primera premisa es ambigua, ya que la noción de “condición de publicidad”, sobre la que descansa, también lo es⁶⁹. Wall aclara que este concepto tiene tres posibles significados: en primer lugar, se puede entender como exigencia de que los gobernantes justifiquen de forma honesta y públicamente accesible su acción política ante los sometidos a su gobierno; entendiendo por justificación “públicamente accesible” aquella basada en razones y evidencias que pueden ser públicamente establecidas y valoradas, aunque su comprensibilidad sea tan difi-

63 Ibid., pp. 233-239.

64 WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., p. 100.

65 Ibidem.

66 Ibidem.

67 Ibid., p. 101.

68 RAWLS, John, *El liberalismo político*, ob. cit., pp. 97-103.

69 WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., pp. 106-107.

cil que sólo unos pocos ciudadanos lleguen a alcanzarla⁷⁰. En segundo lugar, se puede entender como justificación debida a *todos* los ciudadanos, y así se exigiría una comprensibilidad generalizada de las razones empleadas en la justificación (aun al precio de que se lleguen a considerar injustificadas medidas políticas que, conforme al criterio anterior, si serían válidas por estar respaldadas por una justificación públicamente accesible)⁷¹. Por último, puede entenderse la condición de publicidad no como una exigencia estrictamente formal como en los casos recién vistos, sino como una exigencia sustantiva. Así la recoge Rawls en *Political Liberalism* bajo la denominación de “condición de publicidad plena”⁷², que abarcaría las exigencias de accesibilidad pública, comprensibilidad, y un tercer requerimiento adicional que supone el rechazo de todos aquellos modos de razonar, métodos de investigación y creencias o valores que no son compartidos o que no podrían ser aceptados por toda la gente razonable. Esta concepción de la condición de publicidad es perfectamente coherente con el compromiso rawlsiano con un cierto ideal de unidad social.

Dadas estas tres interpretaciones posibles de la condición de publicidad, resulta que el “argumento de la transparencia” sólo será comprensible una vez que le dotemos de significado, eligiendo una de ellas. En opinión de Wall, únicamente la tercera interpretación asegura la validez del “argumento de la transparencia”, porque sólo ella permite hacer verdadera la premisa b), que señala que la condición de publicidad exige que los ciudadanos no basen sus argumentos políticos en razones y consideraciones controvertidas o públicamente inaccesibles⁷³. Si eligiéramos como interpretación de la condición de publicidad la tercera (la rawlsiana “condición de publicidad plena”) resultaría que la primera premisa sigue pendiente de justificación, ya que ¿por qué la condición de publicidad exige eso, y no otra cosa? El dilema, por tanto, es el siguiente: para conseguir derivar la premisa b) de a) es preciso asumir una interpretación de a) que hace el argumento válido, pero trivial. Si, en cambio, se interpreta la condición de publicidad en un sentido más débil (como accesibilidad pública o como accesibilidad más comprensibilidad) la premisa a) ya no estaría trivialmente justificada, pero de ella no podría derivarse b)⁷⁴. Lo que Wall pretende mostrar es que el “argumento de la transparencia” sólo resulta convincente si no se aclara la ambigüedad de la noción de “condición de publicidad” y si, como Rawls, se pasa de un significado a otro subrepticamente⁷⁵.

Wall todavía da un paso más, examinando un argumento que Rawls no brinda, pero que podría servirle de apoyo independiente en favor de la tercera interpretación, y que podría, por tanto, servirle para mantener la plausibilidad del “argumento de la transparencia”. Este argumento se basa en la idea de que exigir moralmente algo a alguien requiere mostrarle que su actual sistema de razones y creencias le da una razón para cumplir con lo que le exigimos⁷⁶. Si el sujeto al que queremos exigir algo no tiene en su sistema actual de razones y creencias una razón para cumplir con lo que le exigimos, entonces debemos concluir que no podemos exigirle moralmente que realice la acción en cuestión. Sin embargo, aún aceptando este planteamiento sería perfectamente inteligible que nos preguntáramos a nosotros mismos si tenemos razones morales que nos obligan a no hacerle a esa persona el requerimiento moral en cuestión. Esta pregunta, al ser autorreferente, no puede ser respondida atendiendo al actual sistema de razones y

⁷⁰ Ibid., p. 110.

⁷¹ Ibidem.

⁷² RAWLS, John, *El liberalismo político*, ob. cit., p. 98.

⁷³ WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., pp. 113-114.

⁷⁴ Ibid., p. 114.

⁷⁵ Ibid., p. 115.

⁷⁶ Ibid., p. 116.

creencias del sujeto al que queremos exigirle la conducta. Sólo podría responderse mediante un principio moral general que estipulara que si no podemos justificar nuestras demandas a otra persona, debemos reprimirnos de hacerlas. Este principio, de ser válido, proporcionaría una razón obligatoria para reprimirnos a la hora de requerir moralmente a otros un cierto comportamiento; y también mostraría que todos los ciudadanos tienen una razón obligatoria para no hacer requerimientos a otros que no pueden justificar públicamente⁷⁷. Sin embargo, a criterio de Wall este principio no es sino otra versión del argumento ya refutado anteriormente según el cual las consideraciones de paz y cooperación social siempre priman sobre consideraciones de corrección de contenidos⁷⁸. Es más, la necesidad de dejar de lado nuestras concepciones del bien prevalecería incluso en los casos en los que no hay riesgo alguno para la paz y la cooperación social. Wall admite que estas consideraciones son moralmente relevantes, pero no las estima las únicas importantes, ni especialmente preeminentes. Siendo todo esto así, el argumento considerado no sirve de apoyo a la tercera interpretación de la “condición de publicidad”; y, por consiguiente, se mantiene la trivialidad de su adopción⁷⁹.

Wall examina un segundo argumento que podría aportar una justificación independiente a la tercera interpretación de la condición de publicidad. Este argumento apela al valor denominado por Rawls “autonomía plena”, que se realiza en la vida pública cuando se afirman los principios de justicia y se disfruta de las protecciones de los derechos y libertades básicas, y con la participación en los asuntos públicos de la sociedad⁸⁰. La plena autonomía se consigue cuando todos los ciudadanos reconocen e identifican los principios de justicia que regulan la estructura básica de su sociedad⁸¹. La autonomía plena de Rawls, por tanto, es un valor colectivo en el sentido de que es un valor alcanzado por todos o por nadie⁸². Rawls considera que dado el pluralismo existente en las sociedades occidentales, para que el valor de la plena autonomía sea realizado en ellas, las concepciones de la justicia no deben referirse a razones o consideraciones controvertidas. Esto lleva, dice Rawls, “al ideal de ciudadanos democráticos que establecen sus diferencias fundamentales de acuerdo con una idea de razón pública”⁸³. Así, la referencia al valor de la plena autonomía aparece de hecho dando apoyo al “argumento de la transparencia”.

Wall formula dos objeciones a este argumento basado en el valor de la autonomía plena. La primera niega que el valor de la autonomía plena sea políticamente realizable⁸⁴. La segunda, más importante, niega que la autonomía plena tenga valor incondicional. Wall señala que este valor se realiza cuando todos los ciudadanos se identifican con los principios de justicia que rigen la estructura básica de la sociedad en la que viven; pero esta identificación colectiva no es en sí misma siempre y necesariamente algo valioso. Lo será o no dependiendo de la validez de los principios de justicia que son colectivamente afirmados⁸⁵. Esto no supone negar que un orden político justo que realice el valor de la plena autonomía no sea mejor que un orden político justo, pero que no realiza este valor. La autonomía plena puede ser valiosa, pero sólo si se da en relación a principios de justicia correctos, válidos, justificados⁸⁶. La tarea principal, a juicio

77 *Ibid.*, p. 117.

78 *Ibid.*, p. 118.

79 *Ibidem*.

80 *Ibid.*, p. 109.

81 *Ibid.*, pp. 109-110.

82 *Ibid.* p. 112.

83 *Ibid.*, p. 129.

84 *Ibid.*, pp. 119-120.

85 *Ibid.*, p. 121.

86 *Ibidem*.

de Wall, es, por tanto, realizar la justicia. Conseguida ésta, sí podremos preocuparnos acerca de la autonomía completa⁸⁷. Por tanto, dado que la apelación al valor de la autonomía completa tampoco proporciona el apoyo necesario a la tercera interpretación de la condición de publicidad, y dado que sin esta interpretación el argumento de la transparencia se viene abajo, Wall lo da por refutado.

En resumen, el defecto que todos estos argumentos plantean en opinión de Wall es el no tomar en cuenta una dimensión del modo en que actúan las personas racionales en la vida real: no sólo se preocupan por cómo realizar los principios y compromisos comúnmente asumidos, sino también por descubrir hasta qué punto deben realizarse estos y no otros. No sólo les importan sus creencias por ser suyas, o por ser las que resultan comunes a la mayoría, sino por ser verdaderas. Este es el motivo de que ninguno de los argumentos que apoyan la *bracketing strategy* resulte convincente⁸⁸. Por tanto, esta tesis carece de fuerza justificatoria, y no nos da ninguna buena razón para que dejemos fuera del ámbito de la argumentación política nuestras concepciones del bien, nuestros ideales de perfeccionamiento humano. Wall extrae de esta conclusión aparentemente negativa, un resultado constructivo: una concepción de ética política justificada sí debe hacer alusión a las concepciones del bien⁸⁹. Es decir, el rechazo de la *bracketing strategy* sugiere que la tesis general del perfeccionismo puede ser correcta: las autoridades políticas deberían desempeñar un papel activo en la creación y mantenimiento de las condiciones sociales que mejor capaciten a los ciudadanos para llevar vidas totalmente buenas.

C) Defensa del liberalismo

Afirmábamos al comienzo que el propósito de Wall en *Perfectionism, Liberalism and Restraint* era la defensa del perfeccionismo liberal, entendido como la teoría perfeccionista que considera a la autonomía personal como un componente central del perfeccionamiento humano, de la vida lograda. Se ha visto cómo Wall reivindica el perfeccionismo en la primera parte de su obra, mostrando la incorrección de la *bracketing strategy*. En la segunda parte reivindica el liberalismo, entendido como la concepción política comprometida sobre todo con la defensa del valor de la autonomía personal.

De nuevo parte Wall de una definición, en este caso de “autonomía personal”. La considera un “ideal de carácter” (*character ideal*) consistente en que “las personas controlen el curso de sus vidas, modelando su carácter mediante la elección consciente de proyectos y la asunción de compromisos de entre una amplia gama de alternativas, y desarrollando su vida conforme a sus creencias sobre lo que es valioso”⁹⁰. Por tanto, lo característico de la persona autónoma es el tener un profundo sentido de su propia identidad, así como la participación activa en la configuración de su modo de ser y de su curso vital⁹¹. Con base en esta definición, la autonomía exigiría la concurrencia de los rasgos siguientes: a) Capacidad de elegir proyectos y asumir compromisos. Esta capacidad abarcaría destrezas cognitivas como la aptitud para concebir proyectos, formarse intenciones complejas e idear y realizar planes; la ausencia de compulsiones psicológicas inhibitoras de la capacidad para pasar de decisión a la acción; y la concurrencia -al

⁸⁷ Ibid., p. 122.

⁸⁸ Ibid., p. 123.

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ Ibid., p. 128. Esta definición, similar a la que da Raz en *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986, pp. 369 y 371, reiterada en su más reciente *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 119.

⁹¹ WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., p. 128.

menos en un grado mínimo- de ciertas virtudes como la resolución decisoria o la fuerza de carácter para mantener las decisiones adoptadas⁹². b) La independencia precisa para dirigir el propio curso de acción en la vida y para desarrollar sus propias creencias acerca de lo que es valioso. Esto exige libertad de coerción⁹³ y de manipulación⁹⁴, así como el despliegue de una virtud característica, denominada por Wall “independencia de mente”⁹⁵, consistente en la capacidad de formarse juicios propios, alterar las propias convicciones y actuar por razones propias, sin que ello suponga una actitud totalmente indiferente hacia las opiniones y reacciones del entorno social⁹⁶. c) La autoconciencia y vigor para llevar las riendas de los propios asuntos⁹⁷. d) Un entorno que proporcione una amplia gama de objetivos, proyectos y compromisos entre los que optar. Esta exigencia se satisface, a juicio de Wall, en varios grados, que dependen del número de personas que tienen acceso a una gama de opciones lo suficientemente amplia, y de la amplitud de ésta, que depende a su vez de la cantidad de opciones distintas consideradas por cada individuo como valiosas de ser elegidas y materializadas, sin que tal elección exija actuar inmoralmemente, y siempre que su realización le proporcione oportunidades para desarrollar su talento y capacidades⁹⁸.

A criterio de Wall, el ideal de la autonomía personal tiene un doble valor: por una parte, tiene un valor instrumental y, por otra parte, es intrínsecamente valioso. Su valor instrumental le viene de que la autonomía contribuye de modo importante al logro de un ideal ulterior, el del desarrollo personal, consistente en la plena realización de los talentos y capacidades propios⁹⁹. Y su valor “intrínseco”¹⁰⁰ radica en que es valorada “por sí misma” (*valued for its own sake*), aunque no es “valiosa en sí misma” (*valuable in itself*), ya que para Wall, la autonomía personal no es un fin último¹⁰¹. Más aún, a juicio de Wall la autonomía no es un valor intrínseco más entre otros muchos, sino que tiene una especial importancia. Para la mayor parte de las personas es -y así lo entiende Wall- un componente central de una vida buena, sin que esto signifique que es el único componente de la vida buena, ni que tenga un valor incondicionado¹⁰².

El valor intrínseco de la autonomía personal lo funda Wall en ciertas intuiciones que comúnmente se tienen en relación con ciertos supuestos, y que se explican mejor si se parte de la verdad de la afirmación de que la autonomía es intrínsecamente valiosa¹⁰³. Por tanto, el autor no emplea una prueba demostrativa (modalidad de prueba, por otro lado, inusual en filosofía política). Las intuiciones a las que apela son: en primer lugar, la de que casi todos entendemos que es más valioso que cada persona lleve las riendas de su propia vida a que la deje en manos de otra persona, aún sabiendo que se

92 Ibid., pp. 132-133.

93 Ibid., pp. 134-135.

94 Ibid., p. 136.

95 Similar a la “autenticidad” de que habla Feinberg, que afirma: “Una persona es auténtica cuando [...] puede someter y somete sus opiniones y gustos a un escrutinio racional”. FEINBERG, Joel, *Harm to Self*, vol. III de *Of Moral Limits of the Criminal Law*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 33.

96 WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., pp. 137-138.

97 Ibid., pp. 138-139.

98 Ibid., p. 143. Cfr. RAZ, Joseph, *The Morality of Freedom*, ob. cit., pp. 381 y 410; también *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*, pp. 119-120. Por consiguiente, tanto para Raz como para Wall, la autonomía no requiere la disponibilidad de opciones inmorales.

99 WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., p. 130.

100 Se entrecomilla “intrínseco” porque, como más adelante se expondrá, no parece correcto hablar de “valor intrínseco” en el sentido en que Wall lo hace.

101 WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., pp. 145-146.

102 Ibid., p. 130.

103 Ibid., p. 146.

trata de una persona sabia que comprende perfectamente qué es lo mejor para mí y que tiene buena voluntad y sólo se preocupa por mi bienestar¹⁰⁴. La segunda intuición es la de que es mejor la vida buena de alguien que la desarrolla ejercitando su autonomía, que la de quien lleva una vida igualmente buena, pero siguiendo el criterio práctico de otra persona (por muy sabia que sea, y por mucho conocimiento de sus intereses y buena voluntad que tenga)¹⁰⁵. Y la tercera intuición es la que considera que está en mejor posición quien elige una opción valiosa entre un elenco de posibilidades mayor, que quien la escoge entre una gama limitada. Esa mejor posición trae causa de que es algo intrínsecamente valioso tener una amplia variedad de opciones, ya que supone un ejercicio más acusado de la libertad y de su correlativa responsabilidad: se elige una opción rechazando muchas otras¹⁰⁶. La afirmación de que la autonomía tiene valor intrínseco se acomoda mejor a estas tres intuiciones y esto, en opinión de Wall, da razones para creer que la afirmación es verdadera¹⁰⁷. Estas consideraciones respaldan la idea de que si dos vidas valiosas son similares en todos los aspectos axiológicamente relevantes, pero una realiza el ideal de autonomía personal y la otra no, entonces la primera es mejor que la segunda, ya que presenta una perfección adicional.

Ahora bien, la autonomía personal no sólo es intrínsecamente valiosa, sino que tiene también un valor instrumental, ya que facilita el logro de un ideal de considerable importancia: el ideal del desarrollo personal¹⁰⁸. Las razones expuestas por Wall en apoyo de la consideración del desarrollo personal como un ideal importante, son tres: la intuición de que una vida lograda es aquella que tiene objetivos que la dotan de sentido, siendo el desarrollo de las propias capacidades uno de los modos más importantes para dar sentido a la propia vida¹⁰⁹. En segundo lugar, la idea de que los seres humanos disfrutamos con el ejercicio de nuestras capacidades y talentos, tanto naturales como adquiridos, aumentando este disfrute a medida que realizamos la capacidad¹¹⁰. Por último, tenemos razones para animar a otros a que desarrollen sus talentos, porque a menudo podemos compartir de un modo u otro sus logros, que por pequeños que sean, pueden enriquecer nuestras vidas¹¹¹.

Pues bien, así caracterizado el desarrollo personal, resulta más probable que lo alcancen las personas autónomas que las que no lo son. Esto indica que para Wall existe una clara relación entre autonomía y desarrollo personal, si bien se trata de una relación no conceptual y, por tanto, la autonomía no es condición indispensable para el logro del desarrollo personal¹¹². Éste se refiere al desarrollo de los propios talentos y capacidades, y tiene un valor intrínseco (en el mismo sentido en que lo tiene la autonomía), si bien condicionado: es bueno para las personas desarrollar sus talentos y capacidades si ello les habilita para hacer cosas valiosas. Pero si usamos esos talentos y capacidades para actividades malvadas o degradantes, el desarrollo personal no es un bien; hubiera sido mejor que no hubiéramos desarrollado esas habilidades¹¹³. Ahora bien, Wall insiste en que el carácter condicional de un bien no es obstáculo para que

104 Ibid., pp. 146-147.

105 Ibid., p. 147.

106 Ibid., p. 149.

107 Ibid., pp. 149-150.

108 Ibid., p. 152.

109 Ibid., p. 157.

110 Ibidem.

111 Ibid., p. 158.

112 Ibid., p. 150.

113 Ibid., p. 151.

pueda ser un bien muy importante e incluso un componente necesario de una vida completamente buena¹¹⁴. La autonomía facilita el logro de la vida buena por dos razones: primero, porque cada individuo es el mejor juez de sus propios intereses, y quien mejor puede conocer qué proyectos y compromisos son los que mejor contribuirán al desarrollo de sus talentos¹¹⁵. Por ello, quien se forma sus propios juicios y actúa con base en sus propias razones es más capaz de desarrollar sus talentos que quien sigue el criterio de otros, o quien adopta un papel totalmente pasivo en la vida. La segunda razón que avala la instrumentalidad de la autonomía respecto de la realización personal se basa en que la concurrencia de una amplia gama de opciones facilita el desarrollo personal, porque aumenta las posibilidades de que cada persona elija la opción que más se adecúa a su naturaleza y talentos¹¹⁶.

Con estas afirmaciones Wall destaca el valor de la autonomía; pero no demuestra que constituya un elemento central para el perfeccionamiento de los seres humanos. Para lograrlo, apelará a los rasgos particulares que presentan las sociedades occidentales contemporáneas, concluyendo que en ellas, el logro de una vida completamente buena está ligado al ideal de la autonomía personal, al menos para la gran mayoría de la población¹¹⁷. De ser cierta su tesis, le permitiría oponerse a la llamada “objeción pluralista”, que afirma que la autonomía es sólo un bien más entre otros muchos y que, por tanto, no ocupa ningún lugar de privilegio en la escala de valores¹¹⁸. Esos caracteres distintivos de las sociedades occidentales modernas serían los siguientes: movilidad geográfica, innovación tecnológica y económica, movilidad social y familiar, secularización, pluralismo y compromiso con los derechos humanos¹¹⁹. La opinión de Wall es que para llevar una vida lograda en sociedades marcadas por estos rasgos, la gente necesita ser autónoma, al menos en cierto grado¹²⁰.

Esta tesis de la centralidad de la autonomía para la vida buena en las sociedades occidentales modernas, es compatible con el rechazo de la idea de que la autonomía tiene un valor incondicional. Para Wall, la autonomía no es un ideal que todas las personas, en toda circunstancia, tengan razones concluyentes para realizar. Y también se opone Wall a la idea de que la autonomía es la fuente de todo valor, en el sentido de que si no se consigue ser autónomo, la vida carece de todo valor¹²¹.

Wall considera que afirmar que la autonomía personal es un componente fundamental de la vida lograda permite defender el perfeccionismo liberal. Esto supone oponerse a la tesis, ampliamente extendida, de que una auténtica defensa de la autonomía personal exige el rechazo de todo perfeccionismo. Esta tesis se suele apoyar en tres

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Ibid., p. 152. Aquí Wall reproduce el argumento de MILL, John Stuart, *Sobre la libertad*, ob. cit., pp. 164-165.

¹¹⁶ WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., p. 156.

¹¹⁷ Ibid., pp. 164-169. Wall sigue en este punto a RAZ, Joseph, *The Morality of Freedom*, ob. cit., pp. 390-395 y 408; y *Ethics in the Public Domain*, ob. cit., pp. 121-122.

¹¹⁸ Cfr. BERLIN, Isaiah, “Dos conceptos de libertad”, ob. cit., pp. 238-243.

¹¹⁹ WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., pp. 166-167.

¹²⁰ Ibid., p. 168. Esta afirmación es casi idéntica a la formulada por Raz en *The Morality of Freedom*: “Para quienes viven en un medio que favorable a la autonomía, no hay más opción que ser autónomo: no hay otra forma de prosperar en una sociedad así”. RAZ, Joseph, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 391. Al prestar atención a las distintas “formas sociales” como determinantes de la conformación de las opciones de que la gente dispone en importantes sectores de su vida, Raz da cuenta del valor intrínseco que tienen la amistad y la comunidad política. Así parece conseguir librar su teoría liberal de críticas comunitaristas.

¹²¹ WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., p. 201. Cfr. RAZ, Joseph, *The Morality of Freedom*, ob. cit., pp. 411-412, y *Ethics in the Public Domain*, ob. cit., p. 120.

argumentos (que pueden operar independientemente): el argumento maximizador -debe maximizarse la autonomía-, la tesis de la aprobación -los únicos objetivos que aportan valor a la vida de una persona son los aprobados por ella- y el argumento de la no discriminación -toda acción política perfeccionista invade la autonomía personal en la medida en que altera los costes de oportunidad de las distintas opciones disponibles-. Wall da razones en contra de estos tres argumentos, mostrando la inadmisibilidad de todos ellos, y de ello concluye que existen buenas razones para pensar que una defensa decidida de la autonomía no es en absoluto incompatible con una opción perfeccionista. Veamos el modo en que Wall refuta estos argumentos.

El primero de ellos, el denominado “argumento maximizador”, afirma que hay una razón concluyente para maximizar la autonomía: si la autonomía es de hecho un valor de especial importancia, debemos intentar realizarla hasta el máximo grado que sea posible¹²². Wall opone a este argumento dos objeciones. En primer lugar, tal y como este autor define la autonomía, se trata de un valor no susceptible de maximización, ya que al estar constituido por cuatro elementos básicos, puede ocurrir que el desarrollo de uno de ellos hasta su grado máximo provoque una disminución en el desarrollo de otros. Además, en la autonomía intervienen dos variables que, según el argumento que comentamos, deberían ser maximizadas: el número de personas autónomas de la comunidad política, por un lado, y el desarrollo autónomo de cada individuo, por otro. Y frecuentemente la maximización de una de estas variables dificulta la de la otra¹²³. La segunda y más importante objeción formulada por Wall al argumento de la maximización es la que considera que la maximización de la autonomía no es un objetivo válido de la acción política¹²⁴. Esto es así porque el valor de la autonomía es un valor condicionado a su contribución a una vida lograda. La autonomía es un componente, pero no el único, de una vida totalmente buena. Esto implica que a veces las razones para promover la autonomía deben dejar vía libre a las razones para promover otros ideales. Y en ocasiones la maximización de la autonomía puede dificultar la realización de otros bienes, que tal vez contribuyeran más a la vida lograda de una persona¹²⁵. Es decir, si bien es cierto que las personas tienen un importante interés en acceder a una amplia gama de opciones vitales, no es menos cierto que no todas las personas tienen un interés especialmente fuerte en acceder al máximo conjunto posible de acciones, sobre todo si con una restricción de las opciones se consigue la promoción de otro bien¹²⁶.

El segundo argumento en favor de la defensa antiperfeccionista de la autonomía es la llamada “tesis de la aprobación”, según la cual cierta medida de autonomía es condición necesaria para que sea valioso para una persona plantearse un objetivo, por muy bueno que éste sea en sí mismo¹²⁷. De ser cierto este argumento, implicaría que una persona nunca puede mejorar su vida mediante la persecución de objetivos, la asunción de compromisos o la materialización de proyectos, si no se hacen de forma autónoma. E implicaría, por tanto, que los gobiernos no podrían mejorar las vidas de sus ciudadanos induciéndoles a perseguir no autónomamente ciertos objetivos¹²⁸. Frente a este argumento Wall destaca la posibilidad de error en el juicio de las personas acerca del valor que los objetivos añaden a su vida: puede ocurrir que objetivos autónomamente asumi-

122 WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., pp. 183-184.

123 Ibidem.

124 Ibid., p. 185.

125 Ibidem.

126 Ibid., pp. 188-189.

127 Ibid., p. 189.

128 Ibid., pp. 189-190.

dos no aporten realmente nada valioso a una vida, mientras que objetivos asumidos bajo cierta imposición -justificada- sí lo hagan, aunque la persona en cuestión crea lo contrario¹²⁹. Por otra parte, Wall recuerda que a veces no es la creencia de que un objetivo carece de valor, sino la presencia de ciertas respuestas afectivas negativas hacia ese objetivo, lo que quita valor a la asunción de ese objetivo por una persona; pero como mucho, la conexión entre la creencia y las respuestas afectivas negativas, es contingente¹³⁰. Es más, Wall acepta que puede haber objetivos para los que es verdad que la creencia de una persona en su valor es indispensable para que ese objetivo aporte valor a su vida. Así sucede, por ejemplo, con la fe religiosa. Pero esto, considera Wall, dice más acerca de esos objetivos concretos que de los valores en general. No todos los objetivos valiosos son así, sino que hay otros que sí pueden dar valor a nuestra vida incluso aunque no los aprobemos ni activa ni pasivamente¹³¹.

El tercer y último argumento que Wall intenta refutar es el llamado “argumento de la no discriminación”, que trata directamente de la relación entre autonomía y acción política perfeccionista¹³². Este argumento sostiene que cualquier forma de perfeccionismo que afirme que, además de la autonomía, es moralmente permisible que los gobiernos fomenten, activa e intencionalmente, objetivos valiosos sobre otros menos valiosos, es moralmente sospechosa, porque discrimina unos objetivos en favor de otros, no mostrando el adecuado respeto a la autonomía personal¹³³. Lo que Wall intentará demostrar es que, si bien algunos tipos de perfeccionismo pueden ser susceptibles de tal crítica, ésta no le es achacable, sin más, a todo perfeccionismo en general¹³⁴. El “argumento de la discriminación” es refutado por Wall, de nuevo, por apelación al valor condicionado de la autonomía, y a su condición de componente central, pero no único, de una vida buena. Dado el carácter condicional de la autonomía -que es buena sólo si se emplea para elegir y perseguir objetivos buenos, no malos o degradantes- es un error aceptar una tesis que tiene la consecuencia de descartar cualquier esfuerzo por parte de los gobiernos para promover opciones valiosas sobre las que lo son menos. Por otra parte, el “argumento de la discriminación” sólo tiene sentido si se parte de que la autonomía es el único valor o un valor prioritario sobre cualquier otro en cualquier circunstancia. Wall, como ya se dijo, parte de que la autonomía no es el único componente, ni el más importante siempre y en todo caso, de una vida buena. Siendo esto así, al menos en algunas circunstancias debería ser permisible el uso de la coerción para promover y apoyar otros valores importantes para el bien común¹³⁵.

Del rechazo de estos tres argumentos concluye Wall la inexistencia de contradicción interna en la expresión “liberalismo perfeccionista”, si bien matiza que el hecho de que sea moralmente permisible el fomento activo e intencionado por los gobiernos de objetivos valiosos, además de la autonomía personal, no implica que sea lícito emplear cualesquier método, ni hacerlo en cualesquier circunstancia. Wall admite que el mismo respeto a la autonomía fija límites a la acción política perfeccionista, aunque no los explicita¹³⁶.

129 Ibid., p. 196.

130 Ibidem.

131 Ibid., pp. 196-197.

132 Ibid., p. 197.

133 Ibid., p. 198.

134 Ibidem.

135 Ibid., p. 201.

136 Ibid., p. 202.

II. VISIÓN CRÍTICA

A) Una defensa del perfeccionismo poco matizada

La argumentación de Wall orientada a reivindicar el perfeccionismo como la doctrina de filosofía política más satisfactoria resulta, en términos generales, adecuada. Dos razones contribuyen a ello: por una parte, la concordancia de la definición del perfeccionismo ofrecida por el autor con los rasgos distintivos de la tradición ética clásica, de la que es heredera (si bien en algunos aspectos su descripción de esta tradición resulta genérica y poco matizada). Por otra, la efectiva refutación de los principales argumentos esgrimidos por los antiperfeccionistas en defensa de su tesis.

Wall se percata de que la tesis fundamental del perfeccionismo es la idea de que las autoridades políticas deben tomar parte activa en la creación y mantenimiento de las condiciones sociales que permitan a sus ciudadanos desarrollar en ellas vidas buenas, logradas. Y esto implica negar la existencia de razones morales que excluyan *a priori* el empleo de la coerción para promover modos de vida valiosos sobre otros que no lo son. Como ya se ha indicado, esta era la idea subyacente a la concepción de los fines de la comunidad política de la tradición clásica, encarnada fundamentalmente en Aristóteles o Tomás de Aquino. Asimismo, Wall insiste en que esta tradición no estima procedente *en todo caso* la acción pública perfeccionista, reconociendo la necesidad de sopesar los beneficios y los costes que para la convivencia social pueda tener su adopción. Hasta aquí, su exposición de la tradición es correcta, pero un tanto superficial: no profundiza en las razones que justifican las limitaciones a la acción perfeccionista, que sí eran expuestas con toda claridad en la tradición clásica¹³⁷. Así, Tomás de Aquino insiste en que al gobierno de una comunidad le corresponde materializar el bien común. Y éste es caracterizado como público y limitado, consistente en la realización de ciertos bienes y virtudes esencialmente *interpersonales*: la paz y la justicia¹³⁸. De aquí se deriva una clara delimitación de la acción política perfeccionista aceptable para la tradición clásica: se puede usar la coerción para impedir comportamientos que puedan afectar a ese bien común, o para fomentar otros que contribuyan a él. Pero lo que en ningún caso se puede hacer es emplear la coerción pública para imponer conductas morales estrictamente autorreferentes que, como tales, no forman parte del bien común, aunque pueden tener una cierta repercusión sobre él¹³⁹.

Es importante destacar estas ideas –algo que Wall no hace– porque frecuentemente el perfeccionismo se identifica con posiciones paternalistas. El esbozo de la posición tomista que se acaba de realizar puede resultar iluminador. Si la acción política perfeccionista cabe únicamente cuando se ve comprometido el bien común, es decir, cuando se ve afectada la justa y pacífica convivencia, esto no siempre justificará acciones políticas paternalistas. El paternalismo implica actuar por el puro interés de la persona a quien se aplica la medida paternalista, para protegerla de un daño o sufrimiento físico o moral que con sus actos pueda infligirse. Para la tradición tomista, sólo cuando la medida paternalista contribuya también de algún modo al bien común –no cuando sirva a la persona en un plano moral estrictamente autorreferente– esa acción estará justificada.

¹³⁷ Una exposición pormenorizada de estos temas ha sido realizada por John FINNIS en su reciente trabajo *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998, especialmente en el capítulo VII, pp. 219- 254.

¹³⁸ *Suma de Teología*, ob. cit., I-II q. 98 a. y I-II q. 100 a. Cfr. FINNIS, John, *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, ob. cit., pp. 222-228.

¹³⁹ *Suma de Teología*, ob. cit., II-II q. 104 a. 5. Cfr. FINNIS, John, *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, ob. cit., pp. 222-228 y 239-240.

Por otra parte, el análisis crítico al que Wall somete a la *bracketing strategy* y sus posibles justificaciones muestra claramente que el antiperfeccionismo no es en absoluto tan neutral como pretende. Esta corriente propugna que existen razones *morales* para que los ciudadanos respeten el principio general de no apelar a sus propias concepciones del bien -normalmente objeto de controversia en las sociedades occidentales modernas- en la justificación política pública. Sin embargo, todos y cada uno de los argumentos empleados en defensa de esta idea demuestran que la existencia de tales razones se presupone, no se justifica. Se trata de argumentos -el pragmático, el de la tolerancia, el de la justificación política o el de la transparencia- que desembocan siempre en la *necesidad* de una concepción comprensiva que explique por qué debe considerarse siempre justificada la tolerancia, por qué se parte de una concepción de la justificación política como esencialmente intersubjetiva, y no objetiva, o por qué las exigencias de paz y cooperación social deben primar siempre, cualquiera que sea el precio a pagar en términos de justicia de contenido de las medidas políticas adoptadas. Sin embargo, el antiperfeccionismo no puede recurrir a ninguna concepción comprensiva para justificarse, ya que por principio, estas han sido excluidas de la argumentación pública.

El problema de fondo es el de la posibilidad o imposibilidad de conocimiento cierto en materia moral. De ser este imposible, sí cabría argumentar sólidamente en favor de la *bracketing strategy*. Si, por contra, cabe llegar a conocer la verdad moral, habrá que ver si hay razones para que la tolerancia por razones de pacífica cooperación social deba primar siempre y en todo caso sobre los principios de justicia correctos, que es, en el fondo lo que proponen autores partidarios de la neutralidad, como Rawls. El problema es que, como vimos reconocía Rawls, desde el antiperfeccionismo no se puede admitir abiertamente el escepticismo ético. Primero, porque se trata de una de esas doctrinas comprensivas que deben dejarse de lado al determinar los principios de ética política. Segundo, porque la defensa del escepticismo cierra la puerta a la defensa del antiperfeccionismo basada en valores, como son la tolerancia o el pluralismo.

Como bien señala Wall, desde el momento en que se admita la posibilidad de calificar a los principios de justicia como verdaderos o falsos, se pierde la razón *moral* que precisan los antiperfeccionistas para justificar la *bracketing strategy*. Si hay ciertos principios de justicia correctos, aunque sean controvertidos, nada impedirá que puedan *en principio* ser impuestos por el poder político de una sociedad para impedir que los ciudadanos realicen (o no realicen) ciertas acciones; incluso los posibles disidentes (siempre y cuando sean sujetos razonables) no podrán objetar nada, ya que si los principios son correctos, y si se les pudiera demostrar el error en el que incurren al no apreciarlos como tales, sin duda cambiarían de opinión¹⁴⁰. Es más, Wall entiende que si hay diferentes principios de justicia válidos que califican una acción en sentidos diferentes, no se comete injusticia si uno de los grupos sociales impone sus principios a la otra. En este caso, considera el autor, la preocupación se desplaza del contenido a la forma: a si el grupo en el poder está legitimado para ejercerlo¹⁴¹. La cuestión central radica, por tanto, en que si se asume que hay principios de justicia correctos, de la no imposición de los mismos resultará la injusticia. Por esto lo que hay que hacer es examinar los costos (sobre todo si el error epistemológico es eso, error y no negligencia epistémica; si las personas han llegado a ciertos principios de justicia en base a la evidencia y a todas las razones a su alcance, es decir, si han puesto todos los medios a su disposición para adoptar la conducta correcta). Wall insiste en que un perfeccionista puede admitir que en ocasiones el modo correcto de actuar consiste en apartarse de los puntos de vista propios por razones de eficacia o de prudencia -por ejemplo, en ciertos contextos la adopción de medidas políticas perfeccionistas puede generar un fuerte descontento social

¹⁴⁰ WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., p. 81.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 82.

que puede ser más perjudicial para el bien común que la tolerancia a la conducta moralmente incorrecta¹⁴². Y también considera Wall que el perfeccionismo es compatible con el reconocimiento de la existencia de múltiples bienes humanos cuya realización da lugar a una gran variedad de vidas humanas logradas; y que el perfeccionismo no justifica el empleo de cualquier medio para promover conductas valiosas o desalentar las que no lo son.

Wall entiende que el atractivo del antiperfeccionismo radica en que su sustitución de lo racional por lo razonable, de lo objetivo por lo intersubjetivo, da una imagen de “humildad epistémica en materia moral” opuesta a todo dogmatismo. Una imagen que, en el fondo, capta un rasgo real del conocimiento en materia práctica: su distinta naturaleza respecto del teórico, que motiva que el grado de certeza del primero sea siempre menor que el del segundo. El conocimiento teórico busca soluciones generales, y puede contrastar su corrección con una realidad dada. El conocimiento práctico supone el enjuiciamiento de acciones concretas para determinar su corrección o incorrección, y el único “punto de contraste” disponible viene dado por el deseo de adecuación de la conducta al bien. Y este deseo, esta buena voluntad, depende de factores como las propias disposiciones morales, los hábitos, la trayectoria moral... de diversos factores que pueden afectar a la responsabilidad moral por el acto cometido.

Cierto que alcanzar el conocimiento moral es especialmente difícil, por la propia realidad a conocer, y por el hecho de que el hombre se hace en él, simultáneamente, sujeto y objeto de estudio. Y cierto que por ello -como bien refiere Wall- es posible el planteamiento en la sociedad de “conflictos trágicos”, esto es, conflictos en los que dos grupos, en distintas situaciones epistémicas, se encuentren justificados para sostener dos puntos de vista contradictorios. Se trata de situaciones en las que los dos sectores están subjetivamente justificados en el sostenimiento de sus opiniones respectivas (dada la información de que dispone, y dada la no comisión de errores ni al recabar información ni al razonar, no son epistemológicamente culpables), pero sólo uno de esos grupos está objetivamente justificado, porque sólo su opinión es acorde con la recta razón¹⁴³. En estos casos, reconoce Wall que parece pura cuestión de suerte el que uno u otro bando estén en lo correcto, ya que ambos han puesto todos los medios a su alcance para llegar al conocimiento de lo moralmente correcto¹⁴⁴. Esto es consecuencia del hecho de que las razones y evidencia a nuestro alcance no son factores sobre los que tengamos completo control. Podemos someter a un escrupuloso escrutinio nuestras creencias, podemos hacer todo lo posible para detectar errores en nuestro razonamiento, y podemos poner toda la diligencia posible en la argumentación, y al final, sin embargo, equivocarnos¹⁴⁵.

En definitiva, la refutación realizada por Wall de la *bracketing strategy* y la consiguiente reafirmación de las doctrinas perfeccionistas resulta coherente. Logra una hábil exposición sintética de los argumentos antiperfeccionistas, una clarificadora exposición de razones -ajenas y propias- a ellos oponibles y consigue defender un perfeccionismo que se mantiene fiel a la esencia de la tradición ética clásica.

¹⁴² Ibid., p. 87. Algo muy similar a lo dicho en su día por Tomás de Aquino. Cfr. *Summa Theologiae*, ob. cit., I-II q. 96 a. 2.

¹⁴³ WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., p. 102.

¹⁴⁴ Ibid., p. 103.

¹⁴⁵ Ibidem.

B) Una engañosa adscripción al liberalismo

El intento expreso de Wall a lo largo de *Liberalism, Perfectionism and Restraint* es defender la compatibilidad entre la defensa sólida y sincera del valor de la autonomía personal, y la afirmación del perfeccionismo. Habida cuenta de que Wall parte de identificar el liberalismo con la defensa de la autonomía, puede concluirse que propone como concepción de filosofía política más razonable, lo que podríamos llamar un “perfeccionismo liberal”. Pero, mientras que la tradición perfeccionista -emparentada, como ya se dijo, con la ética clásica o preliberal- está, en términos generales, fielmente retratada en la obra de Wall, no sucede lo mismo con la tradición liberal, que aparece considerablemente tergiversada a efectos de su armonización con los postulados perfeccionistas.

En efecto, Wall identifica al liberalismo, siguiendo a Raz, como el régimen comprometido con la defensa de la libertad o la autonomía personal. Pero lo cierto es que no es este el rasgo distintivo de la tradición liberal. De hecho, esta surgió por oposición a la tradición clásica, y decir que tal oposición viene dada simplemente por la defensa de la libertad de los liberales frente a los clásicos haría muy poca justicia a autores como Aristóteles o Tomás de Aquino, que otorgan un papel fundamental a la libertad en la caracterización de la naturaleza humana. Más bien, la tesis central que sí ha servido de punto diferenciador entre ambas tradiciones éticas es la relativa a la existencia o inexistencia de razones morales para excluir en principio acciones políticas perfeccionistas, así como el uso de la coerción para prevenir acciones moralmente malas. La tradición clásica entiende que no hay tales razones con carácter absoluto, incondicionado e inexcusable; la liberal, que sí existen. Pero, sobre todo, la diferencia entre una y otra tradición moral es una diferencia relativa a los contenidos morales defendidos.

Junto a ésta, otra tesis ha sido tradicionalmente asociada con el perfeccionismo -con razón, dicho sea de paso, aunque las versiones más actuales de la tradición clásica la han desmentido-. Se trata del no reconocimiento del pluralismo, es decir, de la diversidad de bienes humanos, que a su vez posibilita múltiples variedades de vidas logradas, todas ellas diferentes entre sí¹⁴⁶.

Frente a esta oposición histórica, Wall se esfuerza por defender la posibilidad de un perfeccionismo pluralista (lo cual, en cierto modo, es un avance de cara al liberalismo), pero sin renunciar a la afirmación de que no hay razones estrictas (no simples límites prudenciales) que excluyen el uso de la coerción para prevenir daños morales. Por tanto, Wall no acata el rasgo más distintivo de la tradición liberal.

Esto tiene importantes consecuencias respecto de la autonomía. Si se afirma, como es propio de los liberales, que hay razones morales que excluyen toda acción política perfeccionista, lo que se está diciendo es que las autoridades gubernativas de una comunidad no están justificadas para imponer a sus miembros ciertos comportamientos, o para impedirles desarrollar otros, en aras de que alcancen una vida lograda. Esto es tanto como atribuirle a la autonomía personal un valor intrínseco, sólo limitado por el principio del daño; o, cuando menos, reconocerle un lugar de preferencia en la escala jerárquica de bienes. Se ha visto ya que Wall no hace nada de esto. El valor que le atribuye a la autonomía es un valor condicionado a su empleo para el logro de una vida auténticamente buena. Ciertamente que Wall habla de un valor *intrínseco* de la autonomía; pero es a costa de vaciar a la palabra “intrínseco” de su significado originario y habitual. Algo es “intrínsecamente valioso” cuando tiene valor *en sí mismo*, no cuando es valorado *por sí mismo* (*for its own sake*) como, en una distinción un tanto artificiosa,

¹⁴⁶ Cfr. GEORGE, Robert P., *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 38.

señala Wall. El problema que se le plantea a este autor¹⁴⁷, y que le empuja a hacer a esta distinción terminológica tan forzada, procede precisamente del reconocimiento de la necesidad de admitir el valor intrínseco de la autonomía para ser auténticamente liberal. Y es que tal reconocimiento obliga a reconocer también que las elecciones autónomas, pero en las que se opta por algo moralmente malo, tienen, de todos modos, valor, el derivado de la autonomía. Si no se admite esto, no queda sino admitir que elegir lo malo nunca es elegir autónomamente¹⁴⁸. Esta última opción le está vedada a Wall, ya que supondría confundir dos significados de autonomía que se ha esforzado por distinguir: el de autonomía personal y el de autonomía moral¹⁴⁹. Por tanto, no le queda otra opción que reconocer el valor intrínseco de la autonomía; pero para hacerlo parecer coherente con las exigencias del paternalismo, reconvierte el concepto de “intrínseco” en el sentido antes precisado. Sin embargo, se trata de un truco fallido¹⁵⁰.

Por tanto, el liberalismo no es sólo compromiso con la libertad, sino también y fundamentalmente, con la idea de que hay razones morales para que los gobiernos no adopten políticas perfeccionistas. Y esto exige concebir la autonomía como dotada de valor intrínseco, o de un valor superior a cualquier otro y que, por tanto, deba primar en todo caso. Esta idea central de la tradición liberal implica las siguientes tesis (que de hecho han sido mantenidas por la mayor parte de los autores de la tradición liberal, aunque no sólo por ellos):

1) La libertad del individuo tiene por límite la libertad de los demás. Esta idea supone para la autoridad que la libertad personal sólo puede ser restringida a efectos de salvaguardar la libertad personal de los demás miembros de la comunidad.

2) La moral que debe ser legalmente sancionada ha de ser una moral mínima, fijada por consenso.

3) Sólo deben ser consideradas como constitutivas de delito las acciones que produzcan daño a terceros.

Es curioso señalar que Raz, supervisor del trabajo de Wall que aquí se analiza, se cataloga a sí mismo dentro de la corriente perfeccionista aún cuando es un ferviente -y persistente- defensor del llamado “principio del daño” (*harm principle*) típicamente

¹⁴⁷ Como antes le sucedió a Raz, según señala George. Cfr. GEORGE, Robert P. *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, ob. cit., pp. 173-182.

¹⁴⁸ Esta crítica ha sido dirigida a Raz por Donald Regan, en “Authority and Value: Reflections on Raz’s *The Morality of Freedom*”, *Southern California Law Review*, 62 (1989), pp. 995-1085. Cfr. p. 1084.

¹⁴⁹ Igual le sucede a Raz. Cfr. GEORGE, Robert P., *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, ob. cit., p. 176.

¹⁵⁰ La confusión en que incurre Wall tiene una base real: la intuición de que tiene mayor valor una buena elección autónoma que una buena elección no autónoma. De hecho, como se mencionó anteriormente, el principal argumento empleado por Wall para justificar el valor intrínseco de la autonomía y su condición de componente fundamental de la vida buena es el que su reconocimiento permite una mejor explicación de esa intuición. George, sin embargo, muestra que hay otra vía por la que dar cuenta de ella sin necesidad de apelar al valor intrínseco de la autonomía: considerar que el valor adicional que tiene la elección moralmente buena autónoma sobre la no autónoma deriva, no de la autonomía, sino de la realización del bien de la razonabilidad práctica, que, según este autor, no es sólo la pauta formal para la rectitud de la acción, sino que ella misma es una razón para la acción, por tratarse de un bien último complejo que incluye la integridad personal y la autenticidad. La autonomía es valiosa en tanto que es una condición de la razonabilidad práctica. Hace mejor a una persona en tanto que la capacita para hacer el tipo de elecciones por las que puede materializar, entre otros bienes, los de la integridad y la autenticidad. Es decir, la autonomía no es intrínsecamente valiosa, porque sólo lo es lo que proporciona una razón última para la acción. La autonomía tiene un valor instrumental, es decir, puede dar razones para la acción, pero dependientes de otras razones más fundamentales (o de motivos subracionales, como deseos). Cfr. GEORGE, Robert P., *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, ob. cit., pp. 176-181.

liberal¹⁵¹. Es decir, también Raz considera posible hablar de un “perfeccionismo liberal”, siempre y cuando se sumen a las tesis del perfeccionismo tradicional una defensa de la autonomía personal -aun cuando sea dotada de un valor condicionado- y del pluralismo en cuanto a los ideales de perfeccionamiento humano admisibles. Sin embargo, hay una diferencia sustancial entre Raz y Wall. El primero es mucho más claro en su defensa del principio del daño, lo que lo acerca más al liberalismo. Wall no trata explícitamente de este asunto, aunque de diversas declaraciones suyas puede deducirse que a la hora de justificar la represión de conductas inmorales hay que acudir a un cálculo de costes de la represión y costes de la tolerancia en los que deben computarse tanto daños a terceros como daños “autorreferentes”¹⁵². Según esto, parecería que Wall no concibe igual que su supervisor el principio del daño. Y, de ser realmente así, Wall está oponiéndose a otro de los principales rasgos de la tradición liberal, que al interpretar la noción de “daño”, suele ligarla a una nítida distinción entre esferas pública y privada de acción, y excluir del concepto los daños no tangibles o no evaluables económicamente.

III. RECAPITULACIÓN

Las conclusiones alcanzadas en el presente trabajo pueden sintetizarse en las siguientes afirmaciones:

1) Wall caracteriza al perfeccionismo como aquella teoría que considera que la autoridad política debe tomar parte activa en la promoción y mantenimiento de las condiciones sociales precisas para que los ciudadanos puedan alcanzar vidas logradas.

2) Esta caracterización coincide en términos generales con la concepción de los fines de la comunidad política en la ética clásica. Sin embargo, Wall no matiza, como sí lo hace Tomás de Aquino, que el fin de la comunidad política es la realización del bien común, que supone la materialización de ciertos bienes de naturaleza interpersonal: la paz y la justicia.

3) La caracterización que Wall hace del perfeccionismo rechaza: a) La consideración del perfeccionismo como contrario al pluralismo. b) La idea de que la promoción de los modos de vida valiosos pueda realizarse por cualquier medio y en cualquier circunstancia. c) La idea de que la autonomía personal carece de valor.

4) Wall admite el hecho de la diversidad de opiniones en materia moral. Pero esto no prueba la corrección o incorrección de ninguna de ellas.

5) El grado de certeza alcanzable en el conocimiento de las cuestiones prácticas no es el mismo que el propio de las cuestiones teóricas. Pero esto no tiene por qué implicar la adopción del escepticismo, ni la sustitución de la verdad por criterios intersubjetivos de razonabilidad. El conocimiento práctico puede no ser inequívoco en el sentido de no disponer de pruebas irrefutables; pero sí es posible llegar a conclusiones correctas, que lo serán si hay razones que avalan su verdad y que, por tanto, serán aceptables para todos los seres racionales.

6) En opinión de Wall, el perfeccionismo exige atender a las circunstancias concretas de cada comunidad política a la hora de determinar la procedencia y el tipo de acción perfeccionista a realizar. Esto supone aplicar un criterio de proporcionalidad en

¹⁵¹ Cfr. RAZ, Joseph, *The Morality of Freedom*, ob. cit., pp. 415-419, y *Ethics in the Public Domain*, ob. cit., pp. 122-124. donde se reafirma en la idea. El principio del daño es un principio típicamente liberal, formulado por MILL, John Stuart, *Sobre la libertad*, ob. cit., p. 85.

¹⁵² Cfr. WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., pp. 69 y 89-90.

el que se sopesen los costes de la represión de ciertas conductas, y los costes de su tolerancia. En este cálculo de costes, habrá que tener en cuenta tanto daños a terceros como daños autorreferentes. En este punto el perfeccionismo de Wall, tal y como lo formula, resulta más estricto que el tomista, por cuanto permite el empleo de la coerción para impedir comportamientos inmorales que no causan daños a terceros si con su represión no se generan otros “costes”. En cambio, Tomás de Aquino limita la acción política perfeccionista a la realización del bien común. Por tanto, no reprime comportamientos inmorales estrictamente autorreferentes, esto es, aquellos que no afectan en absoluto a la pacífica convivencia social. Se trata de crear condiciones que posibiliten el logro de una vida buena, no de obligar a la gente a ser virtuosa.

7) Wall caracteriza al liberalismo simplemente en términos de compromiso con la libertad.

8) Tal caracterización no se aviene a los rasgos típicos de la tradición liberal. Por tanto, Wall lo que hace es “construir” un nuevo liberalismo, pero presentándolo como continuador de una tradición secular.

9) Los rasgos que Wall deja de lado son la idea del valor intrínseco de la autonomía (que era considerada por el liberalismo tradicional u ortodoxo como valiosa en sí misma) y la idea de que la acción política restrictiva justificada es únicamente la que se orienta a impedir comportamientos limitativos de la libertad ajena. Más concretamente, se afirma que sólo deben ser penalmente sancionadas las acciones que causen daño a terceros. Este daño a terceros normalmente abarca sólo daños tangibles o económicamente cuantificables. Frente a esto, la tradición “clásica” o “preliberal” considera que cabe promover modos de vida valiosos o reprimir los disvaliosos mediante la acción política; pero sólo en la medida en que lo fomentado o lo impedido afecten al bien común, es decir, a la paz y la justicia social. No se han de reprimir, por tanto, las conductas inmorales estrictamente autorreferentes. El problema es que el “daño a terceros”, entendido aquí como “daño a la pacífica y justa convivencia” se mide con pautas más amplias. Es decir, la diferenciación entre liberalismo y perfeccionismo basada en que el primero no intenta imponer comportamientos virtuosos y el segundo sí no es correcto. En uno y otro caso se imponen política y jurídicamente pautas de comportamiento. Y tampoco es correcto identificar el liberalismo con las tesis de que sólo castiga actos vulneratorios de los derechos ajenos, porque también la tradición clásica justifica la represión de conductas inmorales sólo cuando afectan de algún modo a la convivencia social. El problema es qué conductas considera una y otra tradición como autoreferentes.

10) Según Wall, los rasgos antedichos del liberalismo son expresión de una idea básica: la de que existen razones morales que excluyen el empleo de la coerción para prevenir acciones inmorales. Esta idea la opone el autor a la que él considera la tesis central del perfeccionismo: la inexistencia de tales razones morales que por principio impidan el uso de la coerción para crear y mantener unas condiciones sociales aptas para que los ciudadanos puedan llevar una vida lograda. Sin embargo, así planteada la oposición no tiene demasiado sentido, porque para el liberalismo, no siempre hay razones morales que excluyen la prevención coercitiva de acciones inmorales: se castiga el robo, el asesinato, la estafa, la violación.... Podría pensarse que cuando se habla de “acciones inmorales” en este contexto se habla de “acciones morales que no causan daño a terceros”. Pero tampoco en este caso habría una clara oposición entre liberalismo y tradición clásica pues, como ya se ha indicado, el mismo Tomás de Aquino considera que acciones que no afectan en absoluto a la convivencia (acciones estrictamente autorreferentes) tampoco deben ser castigadas, ya que a la política y al derecho les concierne únicamente la consecución del bien común. Esto no quiere decir que no exista oposición entre tradición clásica y tradición liberal; existe, pero viene dada sobre todo por la distinta delimitación del concepto de “autorreferente”, que provoca sustanciales diferencias de contenido en cuanto a la moral.

11) Por consiguiente, liberalismo y perfeccionismo, en cuanto que tradiciones sí son incompatibles. La propuesta de Wall de un “perfeccionismo liberal” sólo es admisible como un nuevo rótulo creado *ad hoc* para identificar su postura; pero no como una demostración de la compatibilidad de dos tradiciones que, históricamente, surgieron como incompatibles.

12) Por todo ello, cabe afirmar que el liberalismo sólo es perfectamente compatible con el antiperfeccionismo, o con un “perfeccionismo” comprometido *única y exclusivamente* con la autonomía. No con perfeccionismos que reconozcan que, junto a la autonomía, es moralmente permisible que los gobiernos fomenten incluso mediante la coerción, otros objetivos valiosos¹⁵³.

13) Es más, la postura de Wall, analizada a fondo, no difiere en sus puntos esenciales de la tradición ética clásica o preliberal. Esto parece indicativo del intento de utilizar el calificativo “liberal” sobre todo por su carga emotiva, sin profundizar en sus contenidos como filosofía política, y menos aún en la epistemología y la concepción filosófica del individuo y la sociedad que a ella subyacen.

14) Esta filosofía no es sino la propia de la modernidad, que parte de una naturaleza humana definida en términos de libertad irrestricta, por partir de una naturaleza desteleologizada que, por tanto, no fija límites a la autonomía del hombre. Sólo con un bagage filosófico de este calibre es posible afirmar la primacía de la autonomía personal sobre cualquier otro bien, propia del liberalismo.

¹⁵³ En terminología de Wall, esto supone dar la razón a los partidarios del “principio de la no discriminación”, que sostiene que el adecuado respeto a la autonomía exige la adopción, bien del antiperfeccionismo, bien de lo que el autor analizado denomina “Perfeccionismo 1”. Cfr. WALL, Steven, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, ob. cit., p. 198.