



Liberales y perfeccionistas: John Rawls y Joseph Raz

Liberals and perfectionists: John Rawls and Joseph Raz

Gonzalo Ricci Cernádas

Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina

gconcernadas@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-1727-0547>

Recibido 07/2022 – Aceptado 08/2022

Resumen: En este trabajo realizaremos una comparación entre Rawls y Raz, de forma de echar luz sobre las tensiones que subtenderían a la relación entre liberalismo y perfeccionismo. Para realizar esto, el trabajo procederá en dos movimientos. Primero, buscará especificar la concepción del bien de cada autor para luego, en segundo lugar, elucidar como esta especificidad de la noción del bien informa una propia conceptualización del Estado.

Palabras claves: Rawls, Raz, Liberalismo, Perfeccionismo.

Abstract: *In this work we will make a comparison between Rawls and Raz, in order to shed light on the tensions that would underlie the relationship between liberalism and perfectionism. To accomplish this, the work will proceed in two moves. First, it will seek to specify the conception of the good of each author and then, secondly, elucidate how this*

Keywords: *Rawls, Raz, Liberalism, Perfectionism.*

Introducción

John Rawls reconoce en el Prefacio de *Teoría de la justicia* que “con frecuencia parecemos obligados a escoger entre el utilitarismo y el intuicionismo”:¹ este es en efecto el paraje encallado en el que la filosofía de la justicia podía optar o bien por el principio que genera mayor felicidad entre los miembros de la sociedad o bien —en palabras de Kymlicka— aquello “que es poco más que un conjunto de anécdotas basadas en intuiciones particulares acerca de problemas particulares”.² El clivaje que Rawls quiere dirimir parece ya establecido: ora utilitarismo ora intuicionismo. En este sentido, la igualitarista propuesta rawlsiana bien se establece como un intento de evitar la postura utilitarista de maximizar la felicidad a toda costa como así también de salvar el informe y azaroso amasijo de intuiciones.

Pero ciertamente el campo de batalla no está definitivamente completado. Rawls continúa y añade: “El intuicionismo no es constructivo, *el perfeccionismo es inaceptable*”.³ ¿Pero cuál es precisamente semejante propuesta que suscita tal respuesta, tal desapruuebo, en el filósofo americano? Páginas antes definió al perfeccionismo como aquella teoría que define la concepción del bien como “la realización de la excelencia humana en las diversas formas de cultura”.⁴ En efecto, esta teoría se encuentra propinqua en cierta manera al utilitarismo, porque si ese bien es el placer, entonces lo que hay es hedonismo, y, si en cambio, el bien es la felicidad, hay eudemonismo. Tal rechazo de un autor liberal igualitarista como lo es Rawls con respecto a la concepción perfeccionista no puede menos que sorprendernos, máxime cuando encontramos que, de hecho, es posible

¹ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 8

² Kymlicka, Will, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, Barcelona, Ariel, 1995, p. 63.

³ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, p. 60. Cursivas nuestras.

⁴ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, p. 37



aunar ambas concepciones, como Stephen Mulhall y Adam Swift definen a Joseph Raz: “Raz es un perfeccionista liberal”.⁵

Definidas las posiciones, velemos el interés del presente trabajo: realizar una comparación entre Rawls y Raz, de forma de echar luz sobre las tensiones que subtenderían a la relación entre liberalismo y perfeccionismo. Para realizar esto, el trabajo procederá en dos movimientos. Primero, buscará especificar la concepción del bien de cada autor para luego, en segundo lugar, elucidar cómo esta especificidad de la noción del bien informa una propia conceptualización del Estado.

Consideraciones sobre bien (o sobre los buenos bienes)

Si en verdad “[e]l objeto primario de los principios de justicia social es la estructura básica de la sociedad”,⁶ entonces ¿qué es lo que hace justa a una sociedad? El criterio de justicia podría determinarse de acuerdo a cómo lo expuso Trasímaco en *República*, siendo la fuerza y la superioridad la piedra de toque respecto a cómo debería ser la propiedad distribuida, o bien podríamos traer a escena a un tercer espectador imparcial a quien pedirle consejo u orientación. Otra estrategia distinta a las dos citadas anteriormente sería la de representar en forma imaginaria un acuerdo hipotético; es este el camino que Rawls toma. ¿De dónde surge esta idea de postular un acuerdo hipotético? La respuesta del filósofo es clara: reside en “[l]a idea intuitiva de la justicia como imparcialidad [que] considera los principios de justicia como el objeto de un acuerdo original en una situación inicial debidamente definida”.⁷ En efecto, se trata de la búsqueda de los principios que las personas racionales elegirían por su cuenta propia, libradas de los vicios y las obnubilaciones a las que estarían sometidos en su desigualmente social vida cotidiana. Allí radica entonces la imparcialidad, y para garantizarla debemos asumir una situación de ignorancia. Dos elementos entonces serían claves en este imaginario contrato: por un lado, la posición original, esto es, la situación en la cual todos los participantes se encuentran en igualdad, y, por otro, el velo de ignorancia, es decir, la suposición de que estas personas ubicadas de manera que nadie tiene ventaja sobre otro “no conocen ciertos hechos determinados, [...] no conocer su lugar en la sociedad [...]”; tampoco nadie sabe cuál será su suerte en la distribución de talentos y capacidades naturales [...], igualmente nadie conoce su propia concepción del bien, ni los detalles de su plan racional de vida”.⁸ Así, es el contrato hipotético el suelo en el que estos elementos son atados: un contrato que sirva de herramienta heurística para permitir hallar aquellos principios de justicia en una situación de igualdad e imparcialidad.

Ahora bien, cabe aclarar que precisamente el convocar la idea de un contrato hipotético no ignora las intuiciones sino que las presupone. ¿De qué manera? Aquello que anima a Rawls es que en la posición original y bajo el velo de la ignorancia los individuos convengan sobre el Principio de Libertad (que “cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertad que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás”).⁹ Se trata de argumentar que elegir el Principio de Libertad en las concepciones antes descritas es la alternativa más racional. Pero si de antemano Rawls ha descartado que, sumidos en el velo de la ignorancia, las personas ni siquiera tengan conocimiento de su concepción del bien, ¿cómo podrían siquiera saber ellos mismos que valoran la libertad como un bien? Como bien dice Jonathan Wolff, “la respuesta de Rawls es presuponer un cierto tipo de motivación. Se asume que las partes en la posición original poseen una ‘teoría tenue del bien’ [*thin theory of the good*]”.¹⁰ Es cierto que la estrategia del contrato social llevada a cabo por Rawls busca conformar nuestras intuiciones, contribuyendo a precisarlas en tanto considera a los hombres como libres e iguales, permitiendo poner en liza intuiciones opuestas de modo de vislumbrar la forma más racional de dirimirlas. El contrato hipotético emula condiciones no históricas y no sociales, ya lo dijimos, pero lo imaginario de estas características no es, al fin y al cabo, tan decisivo en tanto este contrato es

⁵ Mulhall, Stephen & Swift, Adams, “Rawls and communitarians”, en Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 309 [460-487]. A menudo se lo incluye a Raz a la par de otros escritores comunitaristas (Kymlicka, Will, *Filosofía política contemporánea*, pp. 219-257; Mulhall, Stephen. & Swift, Adam, *Liberals and communitarians*, Oxford, Blackwell Publishing, 2003, p. 461), pero como bien señala Alexandra Cuoto, habría una diferencia no menor: “tanto el comunitarismo como el multiculturalismo basan las concepciones particulares de la buena vida por la que abogan en culturas o tradiciones existentes. Los perfeccionistas argumentan muy diferente: ellos querían promover una concepción específica del bien no porque algunos individuos la avalan sino porque es valiosa en sí misma” (Rawls, John, *Teoría de la justicia*, p. 4).

⁶ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, p. 62.

⁷ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, p. 119.

⁸ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, p. 135.

⁹ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, p. 67.

¹⁰ Wolff, Jonathan, *An introduction to political philosophy*, Oxford & New York, Oxford University Press, 1996, p. 172.

un mero dispositivo de representación [*device of representation*], cuya utilidad es defendida por Rawls pues “no hay mejor manera de elaborar una concepción política de la justicia para la estructura básica desde la idea intuitiva de la sociedad como un sistema justo de cooperación”.¹¹ De esta manera, arguyendo por una teoría tenue del bien, el americano puede suponer que las partes involucradas sostienen una concepción del bien que es estructuralmente similar, hecho que les permite decidir de manera racional sobre los principios. Esta similitud radicaría en que dicha teoría “demuestra que [las partes] deberían tratar de asegurar su libertad y su respeto propio, y que, a fin de lograr sus propósitos, cualesquiera que éstos sean, normalmente requieren más y no menos de los restantes bienes primarios”,¹² entendiendo por bienes primarios a los “derechos, libertades, oportunidades y poderes, así como ingresos y riquezas”.¹³ De esta manera, independientemente del estilo de vida supuesto por la concepción del bien, Rawls supone que los individuos racionalmente desean los bienes primarios: los agentes en la posición original saben que quieren bienes primarios; siendo, además, que los agentes elegirán los medios más eficientes para lograr sus fines, que no son envidiosos y que son mutuamente desinteresados.

Al enfatizar el componente práctico de su teoría de justicia como imparcialidad que tiene como punto de partida la idea intuitiva de un sistema de cooperación entre personas libres e iguales, Rawls adopta un método de evasión [*method of avoidance*] o una ausencia de compromiso [*absence of commitment*], como lo denomina en “Justicia como imparcialidad: política, no metafísica”, que logra moderar las diferencias entre las consideraciones políticas y nociones de bien contendientes. Esta actitud que Rawls reconoce como decisiva para el liberalismo sería la única manera en que una sociedad pueda aceptar públicamente los mismos principios de justicia, aun así existan diferencias considerables entre las concepciones de justicia: antes que consenso estricto, se trata aquí de un “consenso traslapado [*overlapping consensus*]”,¹⁴ que pone de manifiesto que un sentido común de justicia puede existir y hacer que los individuos cooperen entre sí para mantenerse como colectivo.

¿Qué tiene Raz para decir al respecto? Procedamos yendo de atrás para adelante. Dos factores figuran en forma preeminente en el argumento de Rawls: primero, algo mencionado soslayadamente, el hecho del pluralismo, esto es, “la diversidad de doctrinas y la pluralidad de concepciones del bien enfrentadas, y en realidad inconmensurables”,¹⁵ segundo, una cultura común compartida por las sociedades y que se compone de principios aceptados como válidos por sus miembros. Un equilibrio entre diversidad y acuerdo que sólo podría estabilizarse entendiendo que la teoría de la justicia debe basarse en un fundamento superficial [*shallow foundation*], en el sentido de que busca ampararse en las ideas intuitivas que hacen a las instituciones políticas de un régimen democrático constitucional, sin adentrarse en su justificación o ausencia. A ese rawlsiano fundamento superficial se le conjugan las características de la autonomía de esta teoría respecto de la teoría moral (puesto que no se atiene a las concepciones morales comprensivas que aplican al orden político) y el rasgo de la abstención epistémica (puesto que la teoría rehúsa señalar que su doctrina de justicia es verdadera). Lo que a Raz le irrita es esa tendencia a considerar la “moralidad [como] un asunto del cual conocemos poco, algo respecto del cual un juicio objetivo es imposible”.¹⁶

Ese escepticismo que estaría sumamente emparentado con una concepción liberal minaría cualquier pretensión de tolerancia al entenderse esta fundamentalmente como ignorancia, ignorancia sobre los valores y su significación para el cuerpo social. Un escepticismo de este orden sería sumamente próximo a una actitud neutral que suspende la creencia cuando dos consideraciones mutuamente excluyentes pueden ser verdaderas: como no hay forma de probar cuál es la correcta, la opción indicada sería abstenerse de opinar o emitir juicio de valor alguno, degradando, así, el papel de la controversia moral. De acuerdo a Raz, no debería celebrarse la neutralidad o la abstención en tanto las personas tienen creencias que propenden al bienestar,¹⁷ que

¹¹ Rawls, John, “Justicia como imparcialidad: política, no metafísica”, en Carlos Gómez (ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2007, p. 210 [187-229].

¹² Rawls, John, *Teoría de la justicia*, p. 361.

¹³ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, p. 95.

¹⁴ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, p. 352.

¹⁵ Rawls, John, “Justicia como imparcialidad: política, no metafísica”, p. 191.

¹⁶ Raz, Joseph, *Ethics in public domain*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 98.

¹⁷ En este sentido, el bienestar dependería “de la (1) incondicional [*whole-hearted*] y (2) exitosa búsqueda de (3) valiosas (4) actividades” (Raz, Joseph, *Ethics in public domain*, p. 3). A su vez, el bienestar estaría condicionado estructuralmente por (Condición 1) la prosecución de metas no determinadas biológicamente, (Condición 2) por el logro en actividades intrínsecamente valiosas, (Condición 3) por el logro de los agentes en seguir razones de acción [*action reasons*] (adoptar un plan de vida comprensivo hace que el agente se preocupe sobre qué hacer) y (Condición 4) por el éxito en las actividades y búsquedas socialmente definidas y determinadas (Cfr. Raz, Joseph, *The morality of freedom*, pp. 288-320).

poseen ciertos fines valiosos¹⁸ [*valuable goals*], y que, por ende, en el marco de un régimen democrático deberían ser preferidos frente a aquellos fines que no son considerados valiosos.

La apuesta de Raz es la de “restaurar la verdadera perspectiva del rol de la moralidad en la política”, y esto sólo puede hacerse si elucidamos “una concepción del bienestar basada en la autonomía y en el pluralismo valioso”.¹⁹ Para hacer esto, Raz distingue del pluralismo ordinariamente entendido, esto es, *à la Rawls*, diferentes formas de vida y diferentes concepciones del bien que deberían ser toleradas sin importar su valor moral, de lo que él denomina “pluralismo valioso” [*value pluralism*]. El pluralismo valioso también reconoce las contrapuestas formas de vida que existen en las sociedades modernas: estas son incompatibles y valiosas. Incompatibles en el sentido que la totalidad de ellas no pueden ser aunadas por una sola persona, en una sola vida; y valiosas en el sentido de que el bien por el que abogan es bueno en sí mismo, independiente del respaldo subjetivo que se le pueda dar.

Es verdad que “el bienestar de una persona depende del valor de sus fines y metas”,²⁰ pero debe entenderse de forma adecuada que lo valioso de esta vida lo es por razones ajenas a la creencia de la persona en ese valor. Los ideales, así, son válidos en sí mismos y no por la creencia en ellos de las personas.²¹ En este sentido, viviremos una vida valiosa si y sólo si actuamos de acuerdo a una creencia que comporta buenas razones; si, en cambio, perseguimos fines que carecen de buenas razones, entonces no viviremos una vida valiosa. Aquí se cifra la relación entre autonomía y pluralismo, puesto que aquella presupone a esta: “la vida de una persona sólo puede ser autónoma y valiosa si la persona que la vive tiene una variedad de opciones moralmente aceptables para elegir”.²² La autonomía, “el que las personas puedan hacer sus propias vidas”,²³ así, requiere una elección entre buenas opciones. Lo que Raz hace es enriquecer la noción de autonomía, haciendo que la autonomía sea valiosa únicamente cuando perseguimos el bien y declarando que sólo es autónoma si una pluralidad de opciones valiosas está disponible, de manera que el agente pueda optar entre distintos bienes.

De todas estas consideraciones sacamos el siguiente corolario: “Si se argumenta que lo que la hace *la* teoría de la justicia para nosotros es que está construida en un consenso solapado y por lo tanto asegura estabilidad y unidad, entonces la estabilidad y unidad basadas en el consenso son los valores de una teoría de la justicia, de los que depende nuestra sociedad”.²⁴

El Estado y su neutralidad

Tal como vimos en el último párrafo pasado sobre Rawls, antes de continuar con Raz, lo que el primero pretendía era mostrar cómo su concepción de justicia era compatible con un pluralismo inerradicable propio de las sociedades democrática-liberales. Para ello, es necesario explicar de qué forma los ciudadanos pueden aceptar los principios fundamentales que regulan la estructura básica de la sociedad. Para dar respuesta a esta problemática, Rawls introduce la distinción entre puntos de vista comprensivos y concepciones políticas de la justicia: aquella engloba las concepciones de valor en la vida humana, mientras que esta refiere a concepciones de justicia a las que se llegan por virtud de ciertas ideas intuitivas que se encuentran presentes en la cultura política pública de las democracias liberales. De esta manera, sólo una concepción política de justicia, independiente de un punto de vista comprensivo, podría asegurar la lealtad de todos los ciudadanos razonables en una sociedad liberal.

Estas consideraciones tienen una consecuencia importante: “la concepción de libertad de Rawls tiene por requisito que un Estado justo desista, dentro de todo lo posible, de intentar imponer a sus propios miembros una única concepción de los fines y del significado de la vida”.²⁵ De lo que vimos en la sección anterior se deriva

¹⁸ Las metas o fines [*goals*] Raz las entiende como los “proyectos, planos, relaciones, ambiciones, compromisos, etc.” (Raz, Joseph, *The morality of freedom*, p. 291).

¹⁹ Raz, Joseph, *Ethics in public domain*, p. 118.

²⁰ Raz, Joseph, *Ethics in public domain*, p. 298.

²¹ No muy alejado, Thomas Hurka argumenta algo similar: “El perfeccionismo, entendido en sentido lato o estricto, sostiene una teoría objetiva del bien. Sostiene que ciertos estados y actividades son buenas, no por su conexión con el deseo, sino en sí mismas” (Hurka, Thomas, *Perfectionism*, Oxford & New York, Oxford University Press, 1993, p. 5).

²² Mulhall, Stephen & Swift, Adams, “Rawls and communitarians”, p. 325.

²³ Raz, Joseph, *The morality of freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 22.

²⁴ Raz, Joseph, *Ethics in public domain*, p. 70.

²⁵ Nagel, Thomas, “Rawls and liberalism”, en Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 72 [62-85].

entonces, en forma necesaria, un Estado neutral, esto es, un Estado que no postule un bien absoluto al que tiendan, perfectibilidad mediante, todos los ciudadanos. Antes bien, el espíritu de Rawls se encuentra guiado por la idea de tolerancia de manera de abarcar todas las diferencias en las concepciones fundamentales del bien: la tolerancia, combinada con la expectativa del pluralismo, debería dejar libres a las personas de modo que puedan perseguir los objetivos provistos por ellos mismos. Hay, como se remarcó, diferencias fundamentales sobre las concepciones del bien en el seno de la sociedad: si el problema es de qué forma articularlas públicamente, cómo conjugar estas ideas intuitivas fundamentales implícitas en la cultura política pública, deberíamos hallar un “terreno neutral”.²⁶ Este suelo común o neutral es precisamente la propia concepción política, es el medio que permite dar asiento a la pluralidad de concepciones de bien existentes en la sociedad, para llegar, así, a un consenso solapado.

Según arguye Nagel,²⁷ Rawls mismo en su *Teoría de la justicia* habría fallado en discernir en forma precisa los valores comprensivos de valores políticos más estrechamente definidos. Esto habría intentado enmendarse en *Liberalismo político*. Allí, como veremos a continuación, Rawls argumentará que un Estado busca ser neutral entre las concepciones comprensivas que pueden echar raíces en una sociedad democrática en la que los derechos individuales básicos son respetados.

De todos modos, Rawls nos advierte que hay que tener cuidado. “Neutralidad” no es el término más unívoco, y por lo tanto deberemos esclarecer las múltiples connotaciones que conlleva. *Prima facie*, tres acepciones podrían mencionarse: 1. el Estado debe garantizar a los ciudadanos la igual oportunidad de avanzar en la concepción del bien que afirmen; 2. el Estado no debe hacer nada para favorecer una doctrina comprensiva particular por sobre otra; y 3. el Estado no debe hacer nada que haga más probable que un individuo acepte una concepción particular antes que otra. De entre todas estas definiciones, Rawls avisa que la neutralidad de procedimiento [*procedural neutrality*] se distingue de la neutralidad de objetivo [*neutrality of aim*], y que a su vez esta última no debe confundirse con la neutralidad de efecto o influencia [*neutrality of effect or influence*]. “En tanto que una concepción política para la estructura básica, la justicia como imparcialidad, en conjunto, trata de suministrar un terreno común como el foco de un consenso traslapado. También espera satisfacer el requisito de neutralidad de objetivo, en el sentido de que las instituciones básicas y la política pública no deben diseñarse para favorecer a ninguna doctrina comprensiva. El liberalismo político abandona la neutralidad de efecto o de influencia por impracticable, y puesto que esta idea la sugiere fuertemente el término mismo, ésta es una razón suficiente para desechar esta clase de neutralidad”.²⁸

Como consecuencia de estas consideraciones tenemos que es necesaria además una justificación de la libertad y el pluralismo que no dependa de un sistema individualista de valores. De alguna manera todos tenemos que vivir en sociedad, en el marco de una organización estatal, junto a otras personas con quienes no compartimos los mismos valores. El respeto mutuo, la tolerancia, y la libertad, aun así sean principios de derechos anteriores a cualquier concepción del bien, deben ser justificadas en la razón pública [*public reason*]: distinguiendo los conflictos de valor que pertenecen al dominio de la razón pública de aquellos que no, de manera que los desacuerdos que están por fuera de este ámbito deberían ser evitados cuando se justifique el diseño de las instituciones políticas y sociales básicas. Así, es posible compatibilizar la razón pública con el hecho de un pluralismo razonable [*reasonable pluralism*].

El liberalismo político, tal como Rawls lo entiende, propugna por un Estado neutral, esto es, busca un suelo común y es neutro en cuanto a objetivos, pero no por eso deja de afirmar la superioridad de ciertas formas de características morales y favorecer virtudes morales en particular. Un Estado organizado de acuerdo al principio de justicia como imparcialidad, así, toma en cuenta algunas virtudes políticas, como ser la cooperación social, la tolerancia, la razonabilidad, etc., pero siempre y únicamente entendidas como virtudes políticas, no metafísicas. “El punto decisivo es que admitir estas virtudes en una concepción política no lleva a la situación perfeccionista de una doctrina comprensiva”.²⁹

Como ya notamos en el apartado anterior, la posición de Raz respecto al rol del Estado en las sociedades contemporáneas es bien distinta a la defendida por Rawls. Ciertamente el argumento de Raz es muy interesante: rehúsa oponer el perfeccionismo no sólo a la autonomía, sino que lo hace compatible al pluralismo. Logra lo primero al postular que una vida buena es elegida autónomamente, esto es, los individuos son los propios autores de su bienestar, ellos controlan, mas no íntegramente, al menos en gran medida, su propio

²⁶ Rawls, John, *Liberalismo político*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 147.

²⁷ Nagel, Thomas, “Rawls and liberalism”, p. 73.

²⁸ Rawls, John, *Liberalismo político*, p. 148.

²⁹ Rawls, John, *Liberalismo político*, p. 148.

destino y las decisiones sucesivas a lo largo de su vida. Logra lo segundo al establecer el pluralismo como condición necesaria de esta autonomía: sólo puede ejercerse esta autonomía si pueden elegirse entre diferentes alternativas, de las cuales todas deben ser valiosas. En el entender de Raz, así, “si es posible llevar una vida valiosa en algún sentido, es necesario que exista más de un plan de vida que esté dotado de valor moral”.³⁰

El pluralismo, hemos dicho recién, es condición necesaria para que la autonomía pueda ejercerse, ¿pero es acaso condición suficiente? “El bienestar de una persona depende en gran medida del éxito en búsquedas y actividades socialmente definidas y determinadas”.³¹ esto es, el bienestar depende en el logro de las metas comprensivas de uno, metas comprensivas que, a su vez, se encuentran basadas en formas sociales, esto es, “formas sociales de comportamiento que son de hecho practicadas en la sociedad”.³² Baste sólo aclarar que el que el bienestar personal dependa de formas sociales de ninguna manera es una tesis convencionalista, puesto que “no postula que cualquier cosa que se practique con aprobación social sea por esa razón valiosa”³³ (si una persona puede equivocarse sobre lo que es bueno para ella, lo mismo puede suceder a nivel social), y menos aún que no exista lugar alguno para que se produzca una desviación o trascendencia respecto de las convenciones existentes. Pero para retomar, como decíamos, ese rango adecuado de opciones aceptables que permitan fundamentar la autonomía debe ser asegurado de alguna manera, por medio de una intervención que no deje expuesta esas opciones a su libre juego. La respuesta de Raz es, como él mismo reconoce, similar a la de Rawls, al menos muy superficialmente: “Ambas combinadas [pluralismo y autonomía] llevan a conclusiones políticas que en algunas formas son semejantes a las de Rawls: la acción política debería estar preocupada por proveer medios a los individuos para que puedan desarrollarse, permitiéndoles elegir e intentar realizar sus propias concepciones del bien. Pero no hay nada aquí que propugne por la neutralidad”.³⁴

El Estado perfeccionista que Raz defiende tiene por propósito fundamental “asistir al pueblo, principalmente sus sujetos, a tener vidas exitosas y satisfactorias, o, para decirlo en otras palabras, proteger y promover el bienestar de las personas”.³⁵ Este es, de hecho, “el precepto ético fundamental de la acción pública”.³⁶ El Estado, entonces, debe hacer lo que está a su alcance para asegurar a sus ciudadanos una vida autónoma junto con las acciones políticas perfeccionistas necesarias para sostener esas formas sociales de autonomía. Sin la intervención del Estado no podrá haber precondiciones sociales de ese bienestar: es el deber del Estado promoverlas. En este sentido, “hay aquí dos exigencias distintas, por un lado un argumento normativo concerniente al apropiado rol del Estado, qué tiene permitido hacer el Estado por sus ciudadanos, y por otro una exigencia empírica concerniente a la necesidad de hacer esto”.³⁷ El primer problema normativo conlleva el tópico de la coerción estatal, no sólo el hecho de que el Estado se involucre en incentivar ciertas formas sociales de autonomía, sino también en su imposición sobre personas que están en desacuerdo con estas: “No hay manera de actuar, políticamente o de otra manera, persiguiendo los ideales salvo confiando en el juicio de algunas personas para quienes esos ideales son válidos e imponiéndolos sobre otros que están en desacuerdo”.³⁸

Aunque Raz argumenta que el perfeccionismo estatal debería ser principalmente no coercitivo, también reconoce que la justificación de la política perfeccionista necesariamente tiende a imponer creencias sobre otras. Ahora bien, por lo que respecta a la coerción propiamente dicha, “el gobierno tiene la obligación de crear un ambiente que provea a los individuos con un adecuado rango de opciones y de oportunidades de usarlas”,³⁹ esto es, la coerción estatal está siempre justificada en tanto sea usada para hacer valer la obligación de proveer a las personas las condiciones de autonomía. Para justificar la coerción estatal, Raz postula tres exigencias interrelacionadas: la “justificación normal”, la “tesis dependiente” y la “tesis preventiva”.⁴⁰ Sin entrar en mayor

³⁰ Seleme, Hugo Omar, “La neutralidad del derecho”, en Jorge Luis Fabra Zamora & Álvaro Núñez Vaquero (eds.), *Enciclopedia de filosofía y teoría del derecho. Volumen 2*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, p. 1255 [1247-1274].

³¹ Raz, Joseph, *The morality of freedom*, p. 309.

³² Raz, Joseph, *The morality of freedom*, p. 308.

³³ Raz, Joseph, *The morality of freedom*, p. 310.

³⁴ Raz, Joseph, *The morality of freedom*, p. 133.

³⁵ Raz, Joseph, “Liberty and trust”, en Robert P. George (ed.), *Natural law, liberalism and morality*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 113 [113-130].

³⁶ Raz, Joseph, *Ethics in public domain*, p. VI.

³⁷ Mulhall, Stephen & Swift, Adams, “Rawls and communitarians”, p. 331.

³⁸ Raz, Joseph, *The morality of freedom*, p. 158.

³⁹ Raz, Joseph, *The morality of freedom*, p. 417.

⁴⁰ La justificación normal estipula que una autoridad es legítima si el sujeto tiende a acatar por razones que se aplican a él aceptando las directivas de la autoridad como vinculantes y tratando de seguirlas. La tesis dependiente está diseñada no para identificar autoridades, sino para limitar el tipo de razones sobre las cuales pueden legitimar sus poderes. Y la tesis preventiva es postulada cuando las autoridades no

detalle, lo que es importante resaltar es que “estas tres tesis aplican a todos los tipos de autoridad práctica. Que la autoridad se base en una razón, y que las razones son garantizadores generales de la autoridad es algo esencialmente general. Las directivas gubernamentales, es decir, leyes, son ejercicios legítimos de la autoridad política, sólo en la medida en que la conformidad con estas satisface la prueba decisiva de la autoridad práctica”.⁴¹ La moralidad perfeccionista política se define entonces “en la medida en que lo valioso determina lo que es razonable, y lo que es razonable, por su parte, establece lo que es políticamente autoritativo”.⁴² Pero falta todavía acotar algo sobre la segunda problemática empírica. La necesidad de que “apoyar formas de vida valiosas es un asunto social [...], que requiere una cultura que las reconozca y que las apoye a través de la actitud pública y mediante sus instituciones formales”.⁴³ El punto de Raz aquí es señalar que las opciones valiosas requieren de una acción política que las garanticen, puesto que de no hacer, y tal es la posición de los anti-perfeccionistas, se disminuiría las chances de supervivencia de los aspectos más valiosos de una cultura.

El perfeccionismo liberal tiene así firmes fundamentos morales: postula que el bienestar individual combina íntimamente autonomía y pluralismo valioso de una manera en que se persiguen ideales de bien en el marco de la tolerancia y el respeto a la libertad individual. La función del Estado perfeccionista es la de proteger y promover el bienestar de los individuos. A su vez, las personas prosperan en su vida a través de la elección libre de opciones entre una pluralidad de actividades, proyectos y planos valiosos pero incompatibles. En este sentido, el gobierno no puede obligar a sus ciudadanos a tomar elecciones valiosas, esto sólo compete a las propias personas. “Para ser autónomos, ellos deben escoger sus propias vidas. Los gobiernos, y generalmente otras personas, pueden hacer que la gente florezca, pero sólo creando las condiciones para una vida autónoma, principalmente garantizando una adecuado rango de opciones diversas y valiosas para todos. Más allá de eso, deben dejar a los individuos libres para hacer con sus vidas lo que quieran”.⁴⁴

Conclusión

En *Liberalism, community, and culture*, Kymlicka argumenta que “Rawls y un perfeccionista no desacuerdan sobre la prioridad del derecho y del bien. Sólo desacuerdan sobre cuál es la mejor manera de definir y promover el bienestar de las personas”.⁴⁵ Por supuesto que un defensor de Rawls podría argumentar que el perfeccionismo “no deja espacio alguno para la deliberación sobre nuestros fines, sobre una pluralidad de bienes intrínsecos, o sobre la autonomía de la razón práctica”.⁴⁶ El perfeccionismo no sería adecuado, en este sentido, para el ordenamiento léxico que postula una prioridad del derecho. De hecho, en Raz los derechos importan sólo en la medida en que promueven y contribuyen la cultura pública: “La importancia de los derechos liberales está en su servicio al bien público”⁴⁷.

Tomamos la cita de Kymlicka mencionada en el párrafo precedente apenas con fines ilustrativos de que la relación de Rawls con la tradición perfeccionista posee una diversidad de aristas que resultan sumamente pro-ficuas al ser estudiadas, con sus cercanías y alejamientos. En especial, el caso de Raz aparece de manera interesante, pues este autor intenta de alguna manera conciliar el liberalismo con aquellos principios perfeccionistas que el mismo Rawls reconocía en su *Teoría de la justicia* como incompatibles.

Es cierto que, como vimos recién, para Rawls aceptar proposiciones perfeccionistas no da lugar al espacio deliberativo requerido para, precisamente, deliberar y revisar las concepciones del bien adoptadas como así tampoco proponer un Estado neutral que pueda incluir la pluralidad de proyectos de vida valiosos que anidan en la sociedad. Frente a esto, Raz, sin inmutarse, argüiría que estos mismos valores de tolerancia y unidad que el Estado neutral requiere, aunque según Rawls sólo entendidos políticamente, son, en ese caso, los valores que dan sustento a la sociedad. Raz mostraría, en este caso, que la abstinencia epistémica que Rawls postula no puede de ningún modo ser neutral y debe presuponer un bien intrínseco respecto del cual el Estado no podría permanecer inocente. Pero, de la misma manera, un defensor de la neutralidad estatal podría retrucar

tienen el derecho de imponer en forma completamente independiente deberes sobre las personas, sus directivas previenen la fuerza de al menos algunas razones que de otra manera deberían haber guiado las acciones de esas personas.

⁴¹ Lecce, Steven, *Against perfectionism: defending political neutrality*, Toronto, Buffalo & London, University of Toronto Press, 2008, p. 110.

⁴² Lecce, Steven, *Against perfectionism: defending political neutrality*, p. 11.

⁴³ Raz, Joseph, *The morality of freedom*, p. 335.

⁴⁴ Raz, Joseph, *Ethics in public domain*, p. 120.

⁴⁵ Kymlicka, Will, *Liberalism, community, and culture*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 35.

⁴⁶ Freeman, Samuel, *Justice and the social contract*, Oxford & New York, Oxford University Press, 2007, p. 68.

⁴⁷ Raz, Joseph, *The morality of freedom*, p. 256.

que el apoyo estatal en la búsqueda del bien excluye el perfeccionismo estatal: “La idea de que algunas consideraciones generales de los seres autónomos excluye coercitivamente interferir con inmoralidades sin víctimas introduce una concepción de la autonomía como valor general que es sumamente inconsistente con la teoría general de Raz en la cual el valor está restringido a elecciones moralmente respetables dentro de un ambiente que apoye y promueva la autonomía”.⁴⁸

En definitiva, en el presente trabajo no hemos buscado tomar partida por ninguno de los autores, sino tan sólo mostrar que su puesta en relación es sumamente rica.

Referencias bibliográficas

- Freeman, Samuel, *Justice and the social contract*, Oxford & New York, Oxford University Press, 2007.
- Hurka, Thomas, *Perfectionism*, Oxford & New York, Oxford University Press, 1993.
- Kymlicka, Will, *Liberalism, community, and culture*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- Kymlicka, Will, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, traducción de Roberto Gargarella. Barcelona, Ariel, 1995.
- Lecce, Steven, *Against perfectionism: defending political neutrality*, Toronto, Buffalo & London, University of Toronto Press, 2008.
- Mulhall, Stephen & Swift, Adams, “Rawls and communitarians”, en Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 460–487.
- Mulhall, Stephen & Swift, Adam, *Liberals and communitarians*, Oxford, Blackwell Publishing, 2003.
- Nagel, Thomas, “Rawls and liberalism”, en Samuel Freeman (ed.), *The Cambridge companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 62–85.
- Rawls, John, “Justicia como imparcialidad: política, no metafísica”, en Carlos Gómez (ed.), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, traducción de E. G. Martínez Navarro, Madrid, Alianza, 2007, pp. 187–229.
- Rawls, John, *Liberalismo político*, traducción de Sergio René Madero Báez, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, traducción de María Dolores González, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Raz, Joseph, *The morality of freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1988.
- Raz, Joseph, *Ethics in public domain*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Raz, Joseph, “Liberty and trust”, en Robert P. George (ed.), *Natural law, liberalism and morality*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 113–130.
- Seleme, Hugo Omar, “La neutralidad del derecho”, en Jorge Luis Fabra Zamora & Álvaro Núñez Vaquero (eds.), *Enciclopedia de filosofía y teoría del derecho. Volumen 2*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, pp. 1247–1274.
- Wolff, Jonathan, *An introduction to political philosophy*, Oxford & New York, Oxford University Press, 1996.

⁴⁸ Lecce, Steven, *Against perfectionism: defending political neutrality*, pp. 134–135.