ETICA PUBLICA LIBERAL*

Sebastiano Maffettone

1. Vivimos en un periodo histórico de grandes incertidumbres morales y políticas. La falta de criterios de valoración y de juicio genera en muchos un sentimiento de descorazonamiento y desilusión. De esto resultan un escepticismo difuso y una concepción de la vida pública en la que se mezclan tolerancia y prepotencia. La modernización social y la secularización de las conciencias que la acompaña, aparentemente han generado la falta de plausibilidad del "proyecto moderno". Sin embargo, paradójicamente, fueron estos mismos fenómenos sociales y morales los que crearon un clima de confianza intelectual y de esperanza ética.

En efecto, no podemos olvidar que el desarrollo de la ciencia y la industria modernas provocaron en mucha gente el deseo profundo de extender los mismos criterios de racionalidad al mundo de interacción social. De las páginas de Hobbes y Locke, y de tantos grandes de ese tiempo, emergen los rasgos de este sueño compartido. Aún más, ese es el sueño kantiano de la *Aufklärung*: convertir, luminosa y progresivamente, el saber en nuevas posibilidades de vida para todos.

Mirando hacia atrás, podemos ver la ironía de un proyecto de emancipación que llevaba en sí los elementos de su autodestrucción. Este espíritu optimista y progresista generó a la larga, después de una serie importante de desilusiones, su propio antídoto. De esta manera, nace y cobra fuerza esa oscura mescolanza de racionalidad científica y de irracionalismo ético que, según Adorno y Horkheimer, constituye la "dialéctica de la ilustración".

* (Conferencia presentada durante el coloquio "La democrazia alle soglie del terzo millennio" organizado por los *Quaderni del circolo Rosselli* y por *Teoria Politica* en Florencia el 13 de diciembre de 1986, y que fue publicado en *Teoria Politica* 3, IV, 1989. La traducción es de Ariella Aureli.)

Desde un punto de vista más abiertamente filosófico, el positivismo del siglo XX niega precisamente, la posibilidad de convertir el saber en progreso ético, como lo esperaba Kant. Con un rigor autocrítico, a veces heroico y a menudo suicida, los positivistas marcan los linderos de lo racional de manera tan austera que *prácticamente* excluyen —como decía Wittgenstein— todos los asuntos que valen la pena.

Las filosofías irracionalistas colman el vacío de ese proyecto cultural, convirtiendo en un sistema la sensación de absurdo que aquél suscita naturalmente. La tajante separación entre hechos y valores y la imposibilidad de una vida pública basada en la razón que de esto deriva, arrojan al hombre occidental en el embarazoso dilema entre una existencia de rechazo escéptico o una de participación violenta y abusiva.

2. La ética pública —en mi interpretación— es una suerte de antídoto contra la “privatización de las utopías” a la que asistimos. Enfocada como núcleo moral de una filosofía pública, como ya propuse en otro lado¹, constituye el conjunto de principios y criterios en los que debería inspirarse la acción política. En este sentido, la ética pública ofrece también la única salida de la situación de estancamiento de la cual partimos. Es una ética pública “liberal” en la aceptación liberal-socialista que ya esclarecí en un reciente artículo.² Una ética que aprovecha el nuevo auge teórico y anti-escéptico del liberalismo que ha prevalecido en la filosofía política en los últimos años, especialmente después de la publicación de *Teoría de la justicia* de Rawls (1971).³ Esta ética se ubica, en un sentido antieconomista y antiutilitarista, entre los derechos individuales y el bienestar social, y busca formular una concepción coherente, en que ambos tengan su lugar. Desde este punto de vista, su tarea específica es articular un sistema de prioridades que permita identificar hasta dónde y cómo las prerrogativas de la justicia permi-

¹ Para el concepto de ética pública, cfr. S. Maffettone, *Filosofía pública/ética pública*, en *Ragioni critiche*, año III, No. 3, marzo 1987, pp. 17-22.

² Cfr. S. Maffettone, “Liberalismo, socialismo e democrazia”, en *Biblioteca della libertà*, XXII, 1987, abril-junio, No. 97, pp. 7-26.

³ Cfr. J. Rawls. *Una teoría de la justicia*, Feltrinelli, Milano 1982, trad. it. del original *A theory of justice*, Harvard University Press 1971. (Existe traducción al español, *Teoría de la justicia*, FCE, 1985)

ten el libre juego de las iniciativas egoístas de los particulares. Visto desde la perspectiva estatal, es decir, la que es tradicional de la filosofía política, el sistema de prioridades asegura la posibilidad de orientación y de decisión entre políticas diversas, misma que se desarrolla independientemente de los juegos de fuerza y de poder entre grupos de presión. En esta acepción, la ética pública es la solución general de lo que comúnmente se llama "cuestión moral".

3. Así concebida, la ética pública puede dividirse en dos partes: una, que se refiere a las razones de la obligación moral y política, y otra que se relaciona con los distintos conceptos de ética pública. El núcleo de la primera está constituido por una teoría liberal de los valores mientras que la segunda constituye la base de una teoría política liberal. La teoría de los valores es el trasfondo sobre el cual los individuos racionales y razonables justifican y motivan sus elecciones. La teoría política liberal por su parte, es la "competencia comunicativa", que permite defender una concepción de la ética pública y sostener su prioridad teórico-metodológica ante las otras corrientes.

Esta bipartición no debería resultar muy sorprendente: es intuitivo que la búsqueda de razones válidas para la acción individual sea distinta de la discusión de las alternativas que se presentan —todas ellas— con su respectiva apelación a las conciencias. Es posible, más bien, subrayar que esta división responde a una manera determinada de concebir las relaciones entre el individuo y la comunidad. Los individuos son el destino último de las normas éticas, y éstas son así justificables y viables a partir de nuestra participación en una concepción de los valores. En este sentido, en tanto individuos nosotros respondemos en primer lugar, ante nosotros mismos; ante el imperativo dictado por nuestras conciencias. En caso de duda entre posibles actos alternativos, deberíamos estar en condiciones de remontarnos hacia nuestras convicciones más profundas y arraigadas. La teoría de los valores —tal y como es enfocada en estas páginas— no es más que una racionalización y una forma de dar coherencia a lo anterior. Pero los individuos viven en comunidades que, en el ámbito de referencia de una sociedad abierta, son comunidades plurales y desencantadas, en las que sería imposible

que todos los individuos compartieran las mismas oposiciones entre valores. Por lo tanto, es natural el intento de imaginar algunas situaciones en que los individuos, justificados y motivados por una teoría de los valores, se sientan retados al diálogo con quienes tengan unas convicciones distintas.

La teoría política liberal siempre afirmó poder dar, desde este punto de vista, una versión privilegiada de la vida en común. En efecto, el acercamiento liberal —según sus partidarios— es el único que permitiría una convivencia armoniosa entre concepciones diversas —o hasta opuestas— de los valores; se le añade el comprensible corolario de que esta convivencia se tornaría potencialmente en un factor multiplicador de las energías morales y de las capacidades cognoscitivas. Lo que, a mi parecer, no está del todo claro en esta óptica es el papel que juega la pertenencia a una comunidad en la elección de una y no otra concepción de los valores. Si este papel es notable —lo que me parece cuerdo— el problema radica en cómo transferir una forma de justificación del ámbito individual (intrapersonal) al interpersonal. En otras palabras, si los individuos, en tanto elaboradores de valores, se encuentran arraigados en el ámbito de una comunidad plural e idiosincrásica (potencialmente), se vuelve particularmente difícil la elaboración de un argumento capaz de contener estas distintas visiones del mundo.

Por otro lado, el modo clásico para evitar este problema, a partir de un argumento justificativo puramente universal y abstracto que prescinde totalmente de la vida en común parece ofrecer un remedio peor que el mismo mal. En efecto, una versión enteramente objetiva de la ética separaría las razones de la obligación de las motivaciones potenciales del individuo. Es decir, construiría una ética utópica, para héroes y santos, mas no para hombres de carne y hueso. Se sustituiría así la que llamamos “privatización de la utopía” por una despersonalización de los valores, entendida como una forma pública de falsa conciencia.

4. Partimos de la idea de que una versión liberal de la ética pública tiene finalmente dos posibilidades: pronunciarse en favor de una concepción coherente del valor o sostener hasta el fondo una forma de tolerancia basada en el compromiso.

Criticaremos después esta última versión, ya que en conjunto no nos parece viable. En el momento en que se presentan problemas de elección entre políticas sociales distintas (para las que no es posible identificar una opción que, en la jerga economista, llamaríamos "Pareto-óptima") toda decisión racional o razonable debe basarse en prioridades teóricas identificables. En este sentido, una ética pública postularía un sistema coherente de prioridades entre opciones; precisamente una teoría del valor es el núcleo de dicho conjunto de prioridades. Desde este punto de vista, una teoría del valor sirve para graduar las razones del acto, o sea para tornarlas más o menos atractivas ante nuestros ojos.

Ronald Dworkin, en un artículo ya famoso, postuló la distinción entre razones constitutivas o derivadas de una postura liberal, entendiéndola en términos no distintos de los que aquí se plantean⁴. Podemos además añadir que la posición escéptica, contrapuesta a la nuestra, en sustancia es la que no ve ninguna distinción viable entre los elementos constitutivos y los derivados de la postura liberal. Naturalmente, parece imposible pronunciarse al respecto antes de exponer las líneas generales de nuestro argumento en favor de una teoría de los valores.

La premisa indispensable de una ética liberal, o mejor dicho, de la teoría de los valores que le subyace, está constituida por un principio que, siguiendo la tradición, podríamos llamar "individualismo metodológico".⁵ La palabra "individualismo" genera, empero, numerosos equívocos, por lo cual es beneficioso intentar unas aclaraciones semánticas, aunque, como ya se ha dicho, ciertamente no se trata de un tema original. En este ámbito, al hablar de individualismo hacemos referencia a la idea central de la tradición liberal-democrática, según la cual los individuos son potencialmente entes decisionales capaces de efectuar las elecciones morales y políticas que más influyen en sus vidas. En este sentido, el individualismo se opone al holismo metodológico, entendido este último como el postulado según el cual las decisiones de los

⁴ Cfr. R. Dworkin, "Liberalism", en *A matter of Principle*, Harvard University Press 1985, pag. 181 y ss.

⁵ Cfr. Varios autores, "Un'etica pubblica per la società aperta", *Actas del Congreso Internacional de Política*, Biblioteche, Milán 1987, para un uso claro y metódico del concepto de individualismo metodológico.

individuos no son fruto de sus propias elecciones, relativamente libres y autónomas, sino que son forzadas por las circunstancias externas, en determinados momentos históricos. No pretendo aquí retomar esta vieja disputa; me es suficiente afirmar que aquella es la acepción de individualismo que se adoptará en las siguientes páginas. En otras palabras, se trata de mantener firme el principio por el que tiene sentido dar buenas razones al sujeto que actúa y que una buena teoría (del valor) es precisamente lo que se encuentra en condiciones de proveernos de razones plausibles y convincentes.

En este sentido, nos parece de lo más oportuno notar la distinción entre individualismo y otro, del todo diferente, en el ámbito sustancial y moral. En esta segunda acepción, "individualismo" no significa racionalidad argumentativa ni justificación. Coincide, mas bien, con una visión en que las preferencias individuales, así como los estados físicos o mentales del individuo, son las únicas realidades morales que hay que tomar en cuenta.⁶ Sin duda alguna, una ética pública liberal puede partir de semejante principio y, de hecho, esto sucedió en más de una ocasión en la historia de las ideas, especialmente bajo la forma de una doctrina de gobierno mínimo. Pero no es en ningún momento necesario que así sea. Desde esta óptica, mi propuesta es un ejemplo de ética pública liberal que no se basa en un principio de individualismo moral: al contrario, lo critica.

De esta manera, partiremos de la imposibilidad de un planteamiento según el cual la única entidad evaluable está constituida por el comportamiento de los individuos o por aspectos particulares de sus vidas. Por esta razón, no es posible concluir que una ética pública liberal de lugar a una doctrina sobre los límites de la autoridad como defensa de derechos y valores individuales. Por el contrario, como veremos, en la versión que aquí se plantea de la ética pública, interesa primeramente vincular las virtudes de los individuos con el contexto social.

⁶ Para esta distinción, cfr. E. Galeotti, "Individualismo metodológico e liberalismo", *Biblioteca della libertà*, xxii, 1987, No. 96. Cfr. también el primer capítulo en J. Raz, *The morality of freedom*, Oxford University Press 1986.

Aclarada de esta manera la distinción entre individualismo moral y liberalismo —términos estos que a mi parecer no son sinónimos—; procedamos ahora a construir nuestra concepción del valor. Recordemos que esta última —en nuestra intención— tiene la tarea de proveernos de las razones de un elenco de prioridades entre elecciones públicas alternativas; elenco que estará basado en los ideales pertenecientes a una ética liberal. Estos, que se encuentran en el centro de nuestra versión de los valores, son los ideales de *autonomía e integridad* de la persona. El fin último de esta teoría de los valores —como de cualquier otra— es el de construir un argumento para la defensa de lo que, en última instancia, es valioso y vale más que cualquier otra cosa. Para nosotros, una decisión que sea capaz de colocar en un segundo plano todo otro motivo o razón, depende de la correspondencia con los ideales de autonomía e integridad. La elección óptima y recomendable es la que sea capaz de realizar en grado *máximo* aquellos ideales de integridad y autonomía de la persona.

En una teoría de este tipo ciertamente está implícito un concepto de maximización aunque no sea más que en el sentido arriba mencionado, por el cual se va a elegir la opción que mejor realice los ideales de autonomía e integridad. Sin embargo, contrariamente a lo que opinan algunos críticos irracionalistas y reaccionarios, como Carl Schmitt (en su libro cuya traducción italiana se titula *La tirannia dei valori*)⁷, en la idea de una teoría del valor de ninguna manera está implícita una doctrina de corte economicista o utilitarista. Por el contrario, nuestra versión de ética pública necesariamente critica toda teoría puramente subjetivista de los valores, como la que se funda en el respeto absoluto de las preferencias o la que se relaciona con el concepto de utilidad. No tengo, aquí, espacio suficiente para retomar esta parte de mis tesis, que ya expuse en otra parte.⁸ Por ello, me limito a reiterar que es posible defender una versión objetivista, en el sentido metodológico, del valor sin que ello implique confiar en una ontología realista y en una epistemología

⁷ Cfr. Carl Schmitt, *La tirannia dei valori*, Ed. Antonio Pellicani, Roma 1987.

⁸ Cfr. S. Maffettone, "Razionalità e integrità", Seminario de Politeia año 1986-87, por aparecer en *Quaderni di politeia*.

intuicionista; es decir, sin tener que confiar en la presencia de valores objetivos en el sentido tradicional.

5. En nuestra sociedad, y en las que se le parecen, el ideal de "autonomía" tiene un valor especial y reconocido. Estamos convencidos de que las personas deben ser, cuanto más posible, artífices de su propio destino. Usualmente este ideal no se realiza de forma aislada, sino por medio de una serie continua de decisiones (por ejemplo, del tipo mencionado por las teorías de la decisión racional). Desde este punto de vista, no cabe duda que el ideal de autonomía se remonta a las premisas de individualismo y racionalidad que hemos mencionado. La persona autónoma elige por sí sola y de manera independiente sus fines y objetivos propios.

Por lo anterior, entre otros motivos, muchos sostienen que el ideal de autonomía de la persona acompaña, de forma más o menos inevitable, a los procesos de modernización que han caracterizado a los países avanzados, en los últimos siglos. En efecto, antes, algo parecido hubiera sido impensable. Esta afirmación puede considerarse pausable, pese a que no se puede dejar de admitir que siempre han existido personas autónomas, aunque vivieran en épocas durante las cuales el ideal que inspiraba su conducta ciertamente tenía pocos partidarios. No cabe duda, en efecto, que los grandes maestros espirituales de la humanidad, Buda, Sócrates, Cristo fueron personas autónomas.

La capacidad mental y emotiva de construir proyectos de vida razonables es una premisa indispensable de la autonomía. Para ser autónomos, los individuos necesitan facultades de raciocinio: por ejemplo, deben ser capaces de enlistar las posibilidades entre las cuales elegir o evaluar, y así reconocer las opciones en juego. En otras palabras, si bien el ideal de autonomía es, sin duda, de naturaleza moral, existen en todo caso premisas extramORALES y psicológicas que lo posibilitan. Para poder elegir, la persona autónoma por lo menos debe tener la posibilidad de elegir bien; con esto no afirmo que deba elegir algo en perjuicio de algo más, sino sencillamente que debe encontrarse en condición de evaluar y sopesar la situación en que se encuentra. Para comprender el significado de esta premisa recordemos la importancia que en el Derecho tiene la capacidad de actuar, en cuanto premisa de la responsabilidad.

bilida y, por ende, de la atribución a la persona jurídica de las consecuencias de sus actos reconocidos por el Derecho. (Cuando esta capacidad falta, estos actos son “nulos”; a saber, jurídicamente son inexistentes desde el principio, más que “anulables”).

La capacidad mental de raciocinio es ciertamente una premisa de la autonomía, pero la sustancia de este ideal es otra. En efecto, son muy importantes las condiciones en que la elección tiene lugar, cuya autonomía (o no autonomía) se evaluará posteriormente. Las alternativas de elección, para empezar, deben ser razonablemente atractivas y distinguibles desde una óptica moral. Elegir entre dos males extremos o radicales —por ejemplo matar a un inocente en jueves o en sábado— no es una elección relevante desde nuestro punto de vista. De la misma manera, no es importante una elección entre alternativas insuficientemente atractivas o distinguibles, así como tampoco lo es particularmente una elección efectuada bajo coerción, porque es evidente que en estos casos ciertamente no medimos la autonomía del individuo, aunque, remontándonos una vez más al derecho, podríamos distinguir entre la coerción física, que no permite elección alguna, y la coerción moral, que deja algún margen de elección.

Sin embargo, al hablar de las condiciones en cuyo ámbito tiene lugar la elección, es fácil reconocer el papel de una coerción material indirecta (aunque sólo moral); en cambio, no todo el mundo opina que sea posible reconocer un papel análogo para las condiciones económicas en cuyo ámbito tiene lugar una elección. Por ejemplo, muchos sostienen que las condiciones sociales que forman el entorno de una elección económica carecen de un significado moral, ya que es suficiente la posibilidad última de elegir para evaluar la autonomía de la persona. De esta manera, la elección hecha por una persona pobre, humillada e ignorante tendría el mismo significado, en cuanto a la autonomía individual, de la elección hecha por alguien que como nosotros, se encuentra en condiciones muy distintas. Me parece más que obvio que esto no es así, y que para evaluar los comportamientos y las decisiones debemos tomar en cuenta también las condiciones exógenas de la elección.

Sin embargo, no debemos concentrarnos sobre lo obvio de tales conclusiones, sino más bien en los aspectos filosóficos de una doctrina ética que, aun sosteniendo el ideal de autonomía, cuenta entre sus consecuencias con la dificultad de establecer una distinción tajante entre los aspectos sustanciales y los formales de la autonomía misma. Desde esta óptica, nos parece en extremo significativa la interpretación de la autonomía kantiana que ofrece Rawls en *A theory of justice*⁹. Según este autor —con el que estoy de acuerdo— no se debe exagerar en las cualidades generales y formales de la ética kantiana. Más bien es interesante buscar alguna relación entre el “yo nouménico” y el “yo fenoménico”; es decir, entre la elección realizada por individuos que se suponen racionales, libres e iguales, y la situación real de personas concretas, sometidas a condiciones diversas, a menudo lamentables. En la teoría de Rawls, este equilibrio, de corte kantiano, se encuentra por medio de la dialéctica entre “posición originaria” y “circunstancias de la justicia”: la primera expresa la posición del yo nouménico, y las segundas los vínculos y las restricciones morales y epistémicas, a los que forzosamente se ve sometido el conjunto de los “yos” empíricos. En efecto, solamente esta dialéctica torna plausible la identificación de una lista de “bienes primarios” (a saber aquellos que supuestamente interesan a todo el mundo) así como, la posibilidad en última instancia, de una realización plena y razonable de la autonomía kantiana, que aquí, del nivel de la elección individual se transporta al de las públicas.

La autonomía, es decir, la posibilidad de elección racional que nos caracteriza en cuanto seres humanos, sólo se realiza si tenemos en cuenta conjuntamente la capacidad formal de razonar y los vínculos que nos imponen las circunstancias externas, lo queramos o no. En sustancia, para Rawls, la autonomía depende del equilibrio entre lo interno y lo externo, tanto del individuo como de la sociedad.

La interpretación sustantiva del concepto de autonomía en Rawls es muy relevante, ya que nos permite reconocer, de manera teóricamente plausible, lo que no tenemos dificultad en admitir de manera intuitiva; a saber, que no

⁹ *Op. cit.*, No. 3

puede existir una distinción muy honda entre la coerción (física o moral) y las condiciones de pobreza y de manipulación abusiva. Nos permite además —mas este no es el punto en el que aquí deseo insistir, aun recordando un valioso escrito de Salvatore Veca sobre el tema¹⁰—, superar antiguas, o mejor dicho añejas, divisiones teóricas, como la que se establecía entre libertad positiva y libertad negativa. En ambos casos, ya sea que la autonomía sea impedida por la violencia, ya que lo sea por el contexto, encontramos que las personas —entendemos ahora el motivo de la relación con Kant— son tratadas como medios, y no como fines; como objetos y no como sujetos.

Al sustentar una teoría de los valores en la cual el ideal de autonomía juega un papel de importancia, no es posible dejar de enfrentarse a una cuestión formidable en la filosofía moral; aunque no podemos esperar hacerlo exhaustivamente en estas pocas líneas. Se trata del que hace tiempo era llamado el problema del mal; hoy, en palabras más modestas, podríamos redefinirlo como el problema de aquella elección independiente que, realizada por sujetos mentalmente capaces, genera, empero, consecuencias dañinas y perversas tanto para el sujeto mismo como para los demás. Ya sea teórica como prácticamente, ¿cómo aceptar el hecho de que la autonomía puede engendrar elecciones viciosas e inmorales? Anteriormente sostuvimos ya que una elección entre dos males extremos no es una elección propiamente dicha, de la que sea posible juzgar la autonomía personal. El problema que enfrentamos ahora es distinto y, por así decirlo, más sutil: debemos intentar comprender si es justo buscar la vinculación de algunas elecciones y, en general, restringir el menú sobre el que otras personas eligen, con el fin de evitarles elecciones perversas o viciosas. (Este problema se conecta con aquel —típicamente filosófico-político— del paternalismo. No hay duda, en efecto, de que el nacimiento de la modernidad y el reconocimiento del valor de la autonomía se relacionan con la lucha contra el paternalismo). Me parece claro que decidir respecto a este problema implica, automáticamente, tomar partido sobre el significado de la autonomía en tanto valor fundamental.

¹⁰ Ahora en S. Veca, *Una filosofia pubblica*, Feltrinelli, Milán 1986, en el capítulo titulado "sulle libertà".

Creo que, para adelantar, deberíamos empezar aceptando que el ideal de autonomía encarna un concepto de valor como estructura abierta. Con esto quiero decir que deberíamos concebir el valor como una posibilidad de realizar valores, más que como un bien o un objeto. Esto, además, corresponde al tema antes mencionado; a saber, no existen valores como si fueran sillas o mesas sino como construcciones colectivas sobre las que actuamos permanentemente. Desde este punto de vista, un ideal de autonomía puede garantizar los resultados de la elección misma. Sin embargo, sigue siendo difícil negar que este ideal cobra valor y significado a partir de la posibilidad de elegir el bien, y no el mal. Una posibilidad de resolver el dilema estriba en considerar la autonomía como un valor, precisamente porque representa una posibilidad de crear valores. En efecto, la persona autónoma construye su propio proyecto de vida y ordena en el tiempo sus preferencias, partiendo de la confianza en sí y en el mundo en que obra y vive. En este sentido esta misma persona autónoma confía en su propia capacidad de optar por el bien y renunciar al mal.

Este resultado, sin embargo, no depende únicamente de nosotros mismos, sino también de nuestra relación con la comunidad en que vivimos. Como hemos visto, la capacidad de autonomía es prístinamente individual, pero también es un producto de la cultura común. De esta manera, el ideal de autonomía se relaciona estrechamente con el de integridad.

6. La integridad es, junto con la autonomía, el ideal en que se inspira mi teoría del valor. Recientemente este concepto fue empleado con éxito por Bernard Williams y Ronald Dworkin, en los ámbitos, respectivamente, de la filosofía moral y de la filosofía del derecho¹¹. Para Williams, la integridad es una cualidad de la persona, lo que caracteriza su identidad en el tiempo, a través de la continuidad y la coherencia de proyecto, imaginación e ideal. Para Dworkin, en cambio, la integridad es una característica de la relación entre el ciudadano y el orden jurídico, por la cual una interpretación del derecho

¹¹ Cfr. B. Williams, "Persons, Character and Morality", en *Moral Luck*, Cambridge University Press 1981; trad: it. *Sorte morale, il saggiaiore*, Milán 1987, Cfr..., R. Dworkin, *Law's empire*, Fontana London 1986.

debe preferirse a otra si la primera se ubica en el horizonte de la integridad fundamental de una comunidad que a su vez, se basa en el respeto de la igualdad y de los derechos individuales. El empleo que yo doy al concepto de integridad es diferente de los que acabo de mencionar someramente. La integridad (y la autonomía también) posee una cualidad formal, según la cual, un ordenamiento respecto del valor es un ordenamiento de hechos que procede desde el más capaz de integridad, al menos capaz. Pero como se dijo, esta es una capacidad meramente formal. Su cualidad sustancial distintiva es, en cambio, que está constituida por una especie de conjunción máxima entre el respeto a la persona, la justicia y la integración social. En este sentido, la integridad se califica como grado de valor dentro de un contexto de interacción es en el que se confrontan permanentemente yo y sociedad. Si recordamos lo dicho al final del párrafo anterior, también podemos agregar que la integridad asegura el trasfondo público mediante el cual el libre ejercicio de la autonomía individual se torna un bien social.

Discutimos ya, en otra parte, las propiedades analíticas que caracterizan el concepto de integridad, por lo que nos limitaremos ahora a tratarlas brevemente, sino es que de forma escueta¹². Comenzaremos por un problema de significado que, entre otras cosas, nos ayuda a comprender el modo en que se intersectan las dimensiones del significado y del valor. Desde el punto de vista del significado, podemos partir del argumento quineano, según el cual el lenguaje es una práctica social, y el significado de los términos que utilizamos depende sustancialmente de las disposiciones individuales que se gestan en contextos intersubjetivos. Las propiedades de la integridad, en esta óptica, sirven para asegurar la plausibilidad de las hipótesis analíticas mediante las que ponemos en contacto las experiencias, las conjeturas y en general las prestaciones lingüísticas de individuos diversos que viven en la misma comunidad. Esto es válido no sólo para el lenguaje, sino también para la ética, la cual supone un acuerdo semántico *a priori*.¹³ Aquí, la integridad se presenta como una propiedad que proporciona la capacidad de dar un significado común y con sentido intersubjetivo a las intenciones de los sujetos morales.

¹² Seminario de politeia, *cfr.* nota 5.

¹³ Al respecto, *cfr.* B. Turgendoht, *Problemi di etica*, Einaudi Torino 1987.

Sustancialmente, la integridad pone en contacto a los individuos pertenecientes a la misma comunidad, exhibiendo el trasfondo ético colectivo y compartido, sin el cual los valores no podrían practicarse. Ya mencionamos la creación constante e ininterrumpida de valores que caracteriza al ideal de autonomía; podemos añadir que esta operación hermenéutica y moral no sería posible si la interpretación de la situación decisional no estuviera desde antes arraigada en un efectivo y fructífero intercambio de experiencias entre el individuo y una comunidad verdadera.

En cierto sentido, como partimos de un proyecto metodológicamente individualista, la integridad constituye el necesario complemento del primero. De esta manera se presenta como la base de una noción de interdependencia entre individuos no únicamente fundada sobre un equilibrio de fuerzas autointeresadas y contrapuestas. La integridad como virtud política nace, en cambio, de la pertenencia de los individuos a una comunidad, posibilitando una interacción ética más fecunda. Los individuos pertenecientes a una comunidad verdadera poseen integridad, tienen recíproca confianza y se comportan con *fairness*. De esta manera la integridad favorece las actividades autónomas de los individuos y los encamina hacia valores positivos y fecundos para ellos mismos y para la colectividad en su conjunto.

En conclusión, toda teoría de los valores propone el paso de modalidades deontológicas (las normas) hacia modalidades axiológicas (los valores), sosteniendo que, de algún modo, las primeras dependen de las segundas. Una teoría racionalista agregaría a esta afirmación un intento de justificación racional de las modalidades axiológicas preferidas. Es lo que hemos hecho en las últimas páginas, buscando defender los valores de autonomía e integridad de la persona. Esta defensa fue efectuada ante el que Perelman llamaría un público universal —como es tradicional en filosofía—, sin miramientos por las características de los individuos, quienes son, después de todo, los destinatarios de semejante proyecto. Sin embargo, esta preocupación por la objetividad, aunque es justa, es insuficiente, si nuestro objetivo no es presentar una ética puramente utópica, sino una ética para individuos de carne y hueso. Esta última deberá añadir al interés objetivo de la justificación, el interés subjetivo de las motivaciones de los sujetos, de las que

depende, en última instancia, la adhesión de los individuos a un proyecto moral y ético.

7. Este último punto merecería, sin duda alguna, un tratamiento más amplio y comprensivo del que podemos efectuar en este contexto. Esto se debe también a que se relaciona no sólo con mi teoría de los valores, sino también con la ética en general. Tras la estela de grandes tradiciones, como la kantiana y la utilitarista, estamos acostumbrados a concebir la ética en términos de objetividad y universalidad; en suma, partir de lo que Henry Sidgwick llamaba, con afortunada exageración, "el punto de vista del universo". Sin embargo, es posible objetar que un punto de vista meramente universal y objetivo no es llamativo para las conciencias. Expresándonos en una terminología tradicionalmente sociológica, semejante punto de vista no nos provee de un *input* motivacional suficiente para garantizar el respeto de los valores y la observancia de las normas. Una ética puramente objetiva parece exigirnos demasiado, al pedir que nos olvidemos a nosotros mismos, que olvidemos nuestras experiencias emotivas y nuestro carácter, y que nos coloquemos una perspectiva en la cual la máxima de nuestra actuación tiende a volverse una ley universal impersonal. Pero si miramos el mundo real, ¿es posible adoptar una posición semejante, aunque sea desde un punto de vista particularmente escéptico y desencantado? Muchos piensan que no: entre ellos Bernard Williams, quien recientemente habló de la exigencia de transformar una ética *para* los individuos en una ética *desde* los individuos.¹⁴

Lo anterior no conduce a afirmar que la ética pueda prescindir de la objetividad, sin la cual sería muy poca cosa, y tal vez no tendría sentido alguno: Thomas Nagel, en su reciente *The view from nowhere*, habló convincentemente de un equilibrio equitativo entre el punto de vista subjetivo y el punto de vista objetivo con el fin de obtener una ética atractiva tanto para el hombre nouménico como para el hombre fenoménico.¹⁵

¹⁴ Cfr. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana, London 1985, trad. it. *Ética e i limiti delle filosofa*, Laterza, Roma-Bari 1987.

¹⁵ Cfr. T. Nagel, *The view from Nowhere*, Oxford Univ. Press 1986, que está íntegramente basado en esta distinción entre lo subjetivo y lo objetivo en epistemología, metafísica y ética.

Para subrayar esta distinción, una posibilidad interesante que recoge el problema de una integración sucesiva consiste en considerar la motivación y la justificación como dos conceptos distintos; mientras que, hasta ahora, los hemos tomado conjuntamente, sin preocuparnos de distinguirlos. La justificación plantea el argumento desde un punto de vista objetivo, impersonal y universalizable. En cambio, la motivación se vincula más con el contexto y el sujeto. Toda teoría moral que tome en cuenta exclusivamente la justificación sería excesivamente utópica; del mismo modo, la que tome en cuenta exclusivamente la motivación sería demasiado realista.

Esta tesis y la idea misma de una motivación concebida así, puede parecer, *prima facie*, plausible; pero encierra una dificultad teórica que no debe soslayarse: ¿de qué manera podríamos tomar en cuenta a los auténticos aspectos motivadores en una perspectiva ética general?

No creo posible contestar esta pregunta exhaustiva y convincentemente. En mi opinión personal, el punto de vista subjetivo puede ingresar en el ámbito ético por medio del estudio de las emociones y de correlato público: las pasiones.

Sin embargo, debo admitir que mi propuesta no es del todo viable de momento. En efecto, si bien es cierto que el estudio de las emociones (y de las pasiones) tiene una importante tradición en la reflexión moral, también es cierto que ha sido evitado con demasiada frecuencia por las teorías éticas racionalistas (a las que se remite nuestra posición).¹⁶

Para los racionalistas, las emociones constituyen a menudo el lado oscuro de la conciencia, el residuo negro en el que nos refugiamos cuando no nos encontramos en condiciones de pensar y obrar a la luz de la razón. Aquí sostenemos que no hay necesidad alguna de traicionar el racionalismo ético para poder oponerse a un paradigma que impone la exclusión de las pasiones de su ámbito de estudio. En efecto, las emociones pueden ofrecer un elemen-

¹⁶ Para una notable excepción, *cfr.* R.Rorty (ed.) *Explaining Emotions*, University of California Press, Berkeley 1980.

to de reflexión insustituible para una correcta comprensión de los valores. Podríamos sostener que las emociones son el camino hacia el valor; de esta manera, su estudio constituiría la premisa de una reflexión seria sobre los aspectos motivadores de la actitud moral y, por esto mismo, también de una comprensión adecuada del punto de vista subjetivo en la ética. Ciertamente, este aspecto de la teoría de los valores ocupará una parte de importancia en los futuros estudios sobre la materia.

8. Esclarecida ya la concepción del valor que subyace en nuestra versión de la ética pública, me propongo como lo anuncié al principio, mostrar que ésta es compatible con el ideal de imparcialidad y de tolerancia típico del liberalismo en tanto doctrina política.

Deseo recalcar que, si bien este aspecto del liberalismo siempre es importante, lo es aún más si rechazamos voluntariamente una versión escéptica del liberalismo. En efecto, para el liberal escéptico, la tolerancia y la imparcialidad son consecuencias de la imposibilidad de aceptar todo planteamiento sustantivo en el ámbito moral y político. A partir de esta incertidumbre de fondo, esta persona puede sostener con facilidad que la única vía es mirar con distancia los asuntos humanos, de lo cual se desprende que todo mundo tiene derecho a sus propias opiniones. De esta manera, no habrá nunca razón pública alguna capaz de modificar su opinión propia, por lo menos no racionalmente. Para el escéptico, la idea misma de una justificación es poco atractiva: admite que alguien pueda persuadirse por un argumento nuevo pero sostendría que esto depende, en última instancia, de la configuración especial de su intelecto y de su voluntad en ese momento, más no de la presencia de una justificación, que ante nuestros ojos, es muy distinta del fenómeno empírico de la persuasión.

El mismo tema, además, se torna decisivo al pasar de la moral personal a la ética pública como mencionamos ya, en este caso nos enfrentamos con el problema de la coerción, en su sentido amplio. Si admitimos que la ética pública es la que nos brinda la priorización entre las opciones de política pública, es entonces claro que la elección de una determinada concepción de la ética será impuesta a los ciudadanos (por lo menos panorámicamente) por

medio de la fuerza del Estado. Por lo anterior, el problema de la imparcialidad y de la tolerancia se vuelve un formidable problema de demarcación. Deberíamos así analizar si es plausible y razonable el que algunas prioridades afirmadas por una doctrina de los valores —por ejemplo, la que hemos presentado aquí— sean aceptables para una comunidad, y dentro de cuáles límites. En efecto, tenemos derecho a argumentar en favor de cierta doctrina del valor mientras ésta se refiere al acto personal. Sin embargo, esto se modifica al considerar que la misma doctrina puede influir los actos del Estado, y, en consecuencia, obligar a otros individuos que no la aceptan a conformarse necesariamente con ella. Sobre este aspecto, una ética liberal no puede pronunciarse, y no puede tener la pretensión de defender y garantizar mejor que otras los derechos de los individuos y de las minorías.

Nos parecen relevantes dos observaciones a este respecto. Por una parte, es importante mencionar que en estos casos el conflicto involucra no sólo aquellos que tienen visiones éticas incompatibles con una moral universalizable, como podrían ser los egoístas. Al contrario, involucra también aquellos que comparten alguna forma de ética universalizable y públicamente defendible, simplemente porque su concepción de los valores es diferente de la nuestra. De esta manera, si intentamos imponerles nuestros planteamientos por vía institucional, nacería inmediatamente un problema de imparcialidad en la defensa de nuestra posición, así como en su impulso y sostenimiento por conducto de la autoridad pública.

Por otra parte, esto último podría propiciar la sospecha de falsa conciencia o de imposición ideológica. En efecto, ¿por qué nos preocuparíamos tanto de defender valores públicos de otras personas, mientras sería preferible hacer todo lo posible por afirmar, de la manera más directa, los nuestros propios?

Alguien, por el otro lado, podría argumentar que, si creyeramos auténticamente en nuestros valores, deberíamos entonces hacer todo lo que esté en nuestras manos por realizarlos, aunque esto tenga el costo de algún sacrificio de la imparcialidad.

En realidad, la respuesta es que el liberalismo no sería lo que pretende ser si luchara sólo en favor de sus propios valores. En este caso sería, como dijo Rawls, otra *sectarian doctrine* entre muchas. De esto se desprende que la defensa de la imparcialidad —de la que está dotado— es para el liberalismo una condición de su existencia misma; como lo es para quienes, como nosotros, no vemos al liberalismo como una especie de política del pensamiento débil. Aunque no se deba a la ausencia de una idea del valor particular, fundar la tolerancia en un ideal más alto y universal es indispensable para una ética pública liberal.

Naturalmente, hay que ver cuál puede ser el punto “más alto”, desde el que la ética liberal pretendería mirar el conflicto político, siempre y cuando esta pretensión corresponda a una argumentación filosófica razonable. Rawls, en un reciente artículo del *Oxford Journal of Legal Studies*, sostiene que la llamada ética pública liberal debe reconocer el “hecho del pluralismo”, y después articular sobre la base de principios, los valores y los ideales políticos presentes en un régimen democrático.¹⁷ Esta concepción de la política, según Rawls, puede llegar a la formación y el reconocimiento de un debate público, basado en lo que él llama *overlapping consensus* (es decir, un consenso que se inicie en los puntos comunes entre las diversas versiones de la política). Un concepto político de justicia como se le ha expuesto es el que está en la mejor posición de responder a las condiciones históricas y sociales de una sociedad democrática contemporánea. En otros términos, Rawls sostiene que la unidad social no puede sostenerse sobre compartir ideas del valor y del significado de la vida particulares, y tal vez idiosincrásicas.

El problema que yo veo en términos generales, que no se remiten sólo al citado artículo de Rawls, se refiere, más que al objetivo (que yo comparto) de alcanzar un punto de vista diferente y más alto respecto a las ideas valorativas particulares a la posibilidad de realizarlo a la manera sugerida por Rawls. Este último piensa, al parecer, en que una especie de múltiplo mínimo común entre las distintas concepciones democráticas de la justicia sirve para

¹⁷ Cfr. J. Rawls “The idea of an overlapping consensus”, en *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 7, No. 1, 1987.

este objetivo; pero yo pienso, en cambio, que esta solución es francamente insuficiente. Alcanza, es cierto, el objetivo de dar cuenta de la existencia del pluralismo, mas no el objetivo paralelo, indispensable, a nuestro parecer, de mostrar por qué el modo liberal de alcanzar dicho objetivo puede aspirar a declararse superior y más convincente que otros. Así, justifica tal vez el pluralismo, pero pierde la que comúnmente se llama fuerza normativa del argumento: a saber, su capacidad de afirmar la superioridad, en cuanto a principios, de cierto planteamiento o doctrina.

Es necesario aclarar ulteriormente este último aserto, sin lo cual nuestro argumento mismo sería incomprensible. Rawls afirma, y yo creo que es correcto, que la concepción política apta para justificar la imparcialidad y la tolerancia debe forzosamente renunciar a la pretensión de ser una visión comprensiva y general de la ética; o, como diríamos comúnmente, debe renunciar a ser hegemónica y totalizadora. El marxismo, el idealismo (en el sentido fuerte, en el que un ordenamiento de preferencias, externo a aquellos que toman las decisiones se les impone sobre la base de la interpretación favorita de un *trend* histórico-institucional), así como el utilitarismo y todas las teorías perfeccionistas de la ética, fallan ante esta prueba. Sin embargo, el liberalismo corre el mismo riesgo, a menos que se presente políticamente de distinta manera que la ética; es decir, no debe presentarse como doctrina de los valores, sino como forma de organización y plan argumentativo de una discusión pública libre. Ahora bien, nos parece que, aun aceptando la condena de toda doctrina hegemónica y totalizadora, no se concluye que el liberalismo debe necesaria y únicamente apoyarse en una concepción de razón pública nacida de un conjunto de métodos compartidos y conocimientos comunes. En efecto, este debilitamiento de la concepción política del liberalismo provocaría la pérdida de toda atracción normativa para la teoría; en suma, nos veríamos obligados a reconocer una situación de hecho presente en los regímenes democráticos, cuando funcionan óptimamente; pero el simple hecho del pluralismo no garantiza en nada el funcionamiento correcto del sistema, ni su primacía moral y sustancial.

9. No es difícil intuir que la verdadera dificultad no consiste en subrayar las debilidades de los planteamientos de Rawls (quien, por otro lado, las

vislumbra y busca corregirlas, defendiéndose contra quienes ven su tesis únicamente como un *modus vivendi* o una negociación ético-política). Se trata, por el contrario, de hallar una alternativa viable, que respete las exigencias de pluralismo e imparcialidad, imprescindibles en una concepción política del liberalismo. En realidad —este es nuestro parecer— no existe una solución satisfactoria para este dilema; por lo cual, sólo podemos intentar un camino menos débil y provisional que el de Rawls. Este camino, ante todo, debe buscar una integración mayor entre la ética en tanto teoría de los valores y la concepción política liberal.

Por lo que nos concierne más próximamente, esto significa que la visión que se basa en la autonomía y la integridad debe corresponder a una forma liberal de tolerancia e imparcialidad. Desde esta óptica, más que soluciones, se vislumbran dos posibles sugerencias.

En primer lugar, la concepción política liberal podría sostener que la primacía ética y la primacía epistemológica tienen su punto de encuentro precisamente en una concepción liberal de la política, cuyo punto final es la construcción de un diálogo fundado sobre una razón pública libre. Esta idea no es nueva ni original: entre sus partidarios podemos recordar a John Stuart Mill, a Karl Popper y, en época reciente, a Jürgen Habermas y Thomas Nagel.¹⁶

En sustancia, los ideales éticos de autonomía e integridad deberían estar —más que otros— en condiciones de sostener una razón pública y libre. En efecto, el ideal de autonomía corresponde a una psicología social progresista en la que los individuos tienen independencia y confianza en ellos mismos, afirman sus ideas y construyen sus proyectos de vida. Por su lado, el ideal de integridad corresponde a una serie de condiciones —económicas y sociales, por ejemplo— que definen una sociedad histórica como liberal y democrática; condiciones tales como la conciencia colectiva, la participación, el sentido

¹⁶ Para Habermas la idea es atribuible a la reciente parte de su trabajo dedicada a la teoría de la comunicación. Para T. Nagel, *cfr. Moral Conflict and Political Legitimacy*, cit. del mimeo con el consentimiento del autor (próxima publicación en *Philosophy and Public Affairs*).

de lo público, etcétera. Por lo anterior, es posible afirmar que los individuos dotados de autonomía e integridad contribuyen, más que otros, a una sociedad caracterizada por una libre razón pública; y viceversa, este tipo de sociedad permite, más que otras, la formación de sujetos dotados de estos ideales éticos. La analogía con el aspecto epistemológico es doble: en el primer sentido, la formación de una razón pública constituye el punto de partida de una sociedad capaz de consenso crítico (esta es la hipótesis clásica de Mill y de Popper). Desde esta óptica, hay un parecido entre la democracia y la ciencia, ya que ambas favorecen virtudes como la autonomía y la integridad, y a su vez son favorecidas por ellas. El segundo sentido es más original, y contempla que el pluralismo liberal corresponde a una actitud epistémica según la que, si bien tenemos ideas morales y políticas, no podremos nunca convencernos de que por su medio alcanzaremos la verdad (esta parte de la analogía es la que atribuimos a Habermas y a Nagel). Esto último no implica escepticismo, sino más bien parte de que el consenso crítico y público es distinto de la simple convergencia de todos en un solo planteamiento, reconocido como verdadero. De esta manera, edificar una sociedad caracterizada por el uso de una razón pública libre es, por así decirlo, un bien en sí, que a su vez se relaciona con la visión del valor basado en la autonomía y en la integridad, por las razones mencionadas en párrafos anteriores.

La hipótesis de la relación entre primacía ética y epistemológica se relaciona con el problema clásico de enfrentar cuestiones morales en términos de verdad o falsedad. Sin embargo, no es este el punto que me interesa en este momento, sino más bien uno de sus aspectos; a menudo soslayado, que me parece importante y significativo: se trata de la posibilidad de establecer una escala de niveles de pluralidad, sobre la cual sea posible operar distinciones de mérito y de significado. La cuestión, en estos términos, puede parecer terriblemente oscura, pero se puede esclarecer si recordamos al trasfondo de algunos planteamientos que (como el de Rawls) articulan el pluralismo en términos de una teoría política liberal.

Es a mi entender seguro —y muchos lo reconocen— que el trasfondo clásico de una teoría política tradicional basada en el consenso mínimo —a la manera de Rawls— es el de las guerras de religión de la época moderna y

el ideal de tolerancia que de ellas surgió, en tanto solución pacificadora de alto nivel. A este respecto, el razonamiento requerido debe ser aproximadamente como sigue: nadie sabe a ciencia cierta cuál sea la verdad última en el ámbito religioso, y cada quien considera con pleno derecho que la propia visión de los valores es la adecuada; por lo anterior no sería correcto pretender forzar las creencias religiosas por medio de la autoridad estatal o similares. En efecto, la obligaríamos a adentrarse en cuestiones metafísicas de complejidad extrema, que además aparecen, en sustancia, sin solución *a priori*. De esta observación se deriva la primacía de la tolerancia, entendida como primacía ética y además como compromiso programático exitoso. Criticaré esta argumentación junto con la que llamé teoría política liberal basada en el consenso mínimo (como lo es, en última instancia, la doctrina reciente de Rawls); a partir de la hipótesis según la cual no todos los temas de ética pública son tan misteriosos e inescrutables como los que conciernen a conflictos profundos entre creencias metafísicas y religiosas opuestas.

En efecto, algunos conflictos de ética pública parecen tener características muy distintas, como son las referentes al sistema fiscal, a la educación, a la política ecológica, etc. En estos casos el Estado debe decidir tarde o temprano, y aplicar su autoridad en la materia: necesariamente algún planteamiento deberá prevalecer, y puede ser mejor basar la resolución final en una concepción clara y coherente del valor, más que en una discutible negociación. Además, en estos casos, la verdad última parece, en principio, menos incontrolable e inalcanzable de lo que parece en los conflictos religiosos.

Naturalmente, en estos asuntos no es fácil ni inmediato trazar una línea divisoria: podemos plantear, por un lado, los temas de índole religiosa o metafísica, en los que no es éticamente plausible buscar la preeminencia de cierta concepción del valor; y por otro lado los temas de filosofía pública, como los arriba señalados, en que una determinada concepción del valor parece francamente defendible. Quedan entonces algunos problemas, en nada banales, que apelan a nuestras conciencias, pero que también conciernen a la vida comunitaria y que se ubican, en última instancia, entre lo público y lo privado.