

La racionalidad de la moral. Respuesta a los comentarios de José Luis Pérez Triviño y Victoria Roca

Por SILVINA ÁLVAREZ
Universidad Autónoma de Madrid

La preocupación por fundamentar nuestras evaluaciones morales, nuestros juicios más arriesgados y comprometidos sobre lo que consideramos acertado o equivocado, nos lleva a un terreno en el que fácilmente podemos perdernos entre categorías no siempre bien delimitadas. Dada la complejidad de la argumentación metaética, la primera parte de *La racionalidad de la moral* (2002^a) se centra precisamente en una reconstrucción de los argumentos de fundamentación moral que sirven de coordenadas para encuadrar las propuestas comunitaristas que en el libro se estudian. Con este análisis en el punto de partida, la exposición avanza desde los fundamentos de la teoría moral, pasando por las nociones de identidad y autonomía, hasta llegar al ámbito de la teoría política, en el que propongo analizar la trayectoria y el significado de dos conceptos contrapuestos de ciudadanía.

Sin duda, el análisis de los presupuestos metaéticos y la noción de autonomía como concepto básico de la teoría moral son dos partes centrales de mi propuesta. Por esta razón, agradezco a J. L. Pérez Triviño y V. Roca sus comentarios a estos dos capítulos del libro, y la oportunidad que me dan para volver sobre ellos y repensar algunas de las tesis que allí se sostienen.

LA BASE METAÉTICA DEL COMUNITARISMO

Quisiera comenzar retomando la observación final de Victoria Roca, en el sentido de que las propuestas comunitaristas que encontramos en autores como Charles Taylor y Alasdair MacIntyre son sin duda contribuciones filosóficas genuinas, en el sentido de que aportan al debate una perspectiva propia para entender problemas morales y políticos. Aunque algunos autores (Nino, 1988; Holmes, 1993; Vitale, 1997) se han ocupado del comunitarismo como antiliberalismo, señalando que el comunitarismo toma gran parte de su inspiración del propio liberalismo y se presenta fundamentalmente como una crítica a este, creo en cambio que existe una tradición comunitarista bien marcada en la historia de la filosofía. Tal trayectoria se puede trazar siguiendo distintos caminos, pero seguramente podríamos remontarnos a Aristóteles, Tomás de Aquino, Hegel o el romanticismo alemán, como algunos de los puntos de referencia. La extensa obra de Taylor y MacIntyres pone en evidencia la autonomía de esta corriente filosófica. Es cierto que a menudo sus tesis comienzan por la crítica, una crítica que abarca tanto el empirismo como la tradición racional-kantiana, y que algunos de sus libros —como podría ser *Tras la virtud* (MacIntyre, 1985), que se ocupa especialmente de la Ilustración—, se detienen sobre todo en el enfrentamiento con el liberalismo, lo cual ha contribuido a la centralidad que este debate ha adquirido en los últimos años. Sin embargo, obras como *A Short History of Ethics* (1966) y *Against the self-images of the age. Essays on ideology and philosophy* (1971), de MacIntyre, o *Hegel* (1975), de Taylor, dan cuenta del contenido sustantivo de la trayectoria filosófica en la que estos autores se enmarcan.

Es entonces a partir de identificar los elementos propios de esta corriente que se puede emprender la tarea de rastrear cuál es su ubicación en el terreno de las teorías metaéticas. A estos efectos, he propuesto una clasificación de las teorías de fundamentación moral (Álvarez, 2002 a:39-110), que permita distinguir las distintas perspectivas en análisis. Esta tarea clasificatoria se revela especialmente compleja cuando se observa en la bibliografía la gran diversidad terminológica que existe, la multiplicación de concepciones con diferencias más o menos relevantes, y la superposición de términos distintos que con frecuencia denotan lo mismo. A estas dificultades de clasificación hay que añadir que los esfuerzos por demarcar hasta dónde llega el terreno normativo y cuándo pasamos al plano metaético no siempre logran plenamente su objetivo. Es más, muchas teorías metaéticas —tal vez todas— no sólo se ocupan de la fundamentación de la moral normativa, sino de los contenidos de esta última.

En el capítulo comentado señalo tres planos de análisis metaético: ontológico, epistemológico y semántico. En el primer plano se debate fundamentalmente el realismo y el antirrealismo, aunque también

algunos aspectos del externalismo, el internalismo y el proyectivismo, así como del objetivismo y el subjetivismo. En el segundo plano la distinción clásica es entre cognocitividad y no-cognocitividad, aunque estas son también categorías semánticas que a su vez se cruzan con el objetivismo y el subjetivismo. Estas conexiones se ponen de manifiesto en la reconstrucción que realiza V. Roca, retomando los tres planos ya señalados. Para evitar la profusión de categorías que se pone de manifiesto en dicha reconstrucción y que me hubiera alejado del propósito inicial, identifico tres ejes de discusión, el subjetivismo, el objetivismo y el constructivismo.

Teniendo en cuenta estas precisiones, me ocupo en el resto del capítulo de dos autores comunitaristas: Charles Taylor y Alasdair MacIntyre. El análisis de los elementos centrales de las propuestas de fundamentación moral de Taylor (distinciones cualitativas, argumentación *ad hominem* y función articuladora de la razón, Álvarez 2002a: 112-126) y MacIntyre (virtud, tradición e historicismo falibilista, Álvarez 2002a: 127-144), me llevan a sostener que el comunitarismo –tal como aparece expresado en la obra de estos dos autores– se mueve entre el objetivismo y el subjetivismo moral o, en términos más precisos, entre el realismo y el convencionalismo. En ambos autores encontramos una fuerte apelación a posturas realistas, en el sentido de defender que los enunciados morales hacen referencia a hechos morales verdaderos susceptibles de ser conocidos. Sin embargo, dicha pretensión realista se ve cuestionada por otros elementos presentes en su teoría, que apuntarían en la dirección de posturas subjetivistas-colectivistas, convencionalistas o contextualistas.

En el caso de Taylor, su propuesta se presenta como una tesis realista en el plano ontológico, combinada con un importante énfasis en el recurso a la interioridad –de origen agustiniano– como vía de conocimiento moral. La aplicación que hace de esta epistemología subjetivista lo lleva lejos de la pretensión realista: los enunciados morales son conocidos o aprehendidos a través del conocimiento de las motivaciones –razones internas– que cada agente articula para sí, y dichas motivaciones tienen su origen en el marco u horizonte de sentido moral que provee la comunidad. Los valores, por tanto, se hacen colectivamente, y en consecuencia no están predefinidos como pretendería el realismo. Esta interpretación de Taylor sería coherente con el énfasis que el autor pone en las nociones de cultura y comunidad, que se pone de manifiesto especialmente cuando analiza cuestiones institucionales y de filosofía política en relación con el multiculturalismo. Sólo una interpretación subjetivista-convencionalista de la moral hace posible sostener de manera coherente una propuesta de identidad moral basada en el reconocimiento cultural o nacional.

En cuanto a MacIntyre, su propuesta se articula en torno a la idea de tradición moral. Distintas culturas gestan distintas tradiciones morales. Estas representan universos de valor distintos unos de otros, pese a lo cual existiría un puente o vía de contacto entre ellas a través

de lo que el autor llama traducción moral. Las tradiciones son permeables y cambiantes, lo cual permite que distintas tradiciones puedan intercambiar conocimientos morales. Esta posibilidad de traducción e intercambio entre concepciones rivales negaría al menos parcialmente el relativismo moral, en la medida en que afirma que las teorías no tienen perspectivas radicalmente contrapuestas, cerradas y aisladas, y que en situaciones de crisis epistemológica una tradición podría revelarse mejor que otra. ¿Pero cuáles son los criterios que la hacen mejor? La respuesta parece volver sobre consideraciones ligadas a las prácticas morales de la comunidad (ver Álvarez 2002a: 136-145).

Las posibilidades de cambio de una tradición en conflicto a través de la «función articuladora de la razón» o de las «distinciones cualitativas» que surgen de la «argumentación *ad hominem*» que postula Taylor, o de ese proceso de «traducción moral» de que habla MacIntyre, parecen difíciles de lograr, como reconoce el propio MacIntyre, si es que la cultura y la tradición tienen el lugar central y definitorio que ambos autores les conceden. Da la impresión de que, dados los presupuestos de que parten ambos autores, tal cambio responderá siempre más a la fuerza de los hechos que marcan una evolución histórica o cultural que a otro tipo de legitimación externa a los hechos. Por otra parte, las premisas centrales del comunitarismo sobre la gestación histórico-cultural de los presupuestos morales en el marco de la comunidad lo deslizan hacia un subjetivismo colectivista que —no obstante las pretensiones de realismo ontológico y las precisiones conceptuales sobre la superación de la diversidad moral y de la inconmensurabilidad a través de las nociones de continuidad y traducción— parece más encaminado hacia un relativismo moral fuertemente convencionalista.

LA AUTONOMÍA PERSONAL

Pérez Triviño señala dos cuestiones que creo son centrales para definir la autonomía. La primera tiene que ver con la difícil frontera entre la libertad y la autonomía como dos nociones distintas y sin embargo tan relacionadas. La segunda cuestión es la que se refiere a cuáles son los elementos que forman parte del concepto de autonomía: ¿son suficientes la racionalidad y la independencia para decir que una persona es autónoma?, ¿no hace falta tener en cuenta elementos sociales?, ¿son las emociones un ingrediente del obrar autónomo?

Empecemos con la primera cuestión. En un trabajo posterior al que aquí se comenta (Álvarez, 2002b), me he vuelto a ocupar de la autonomía personal señalando que hay varias formas de presentar la relación entre libertad y autonomía. Una primera aproximación podría apuntar que mientras la libertad se refiere a una modalidad de la acción, según la cual la persona actúa motivada por sus deseos, la

autonomía define una especial forma de actuación libre del sujeto. Aunque tanto la libertad como la autonomía pueden predicarse sea de los actos particularmente considerados como de los individuos en tanto personas, con frecuencia nos referimos a la libertad de los actos y a la autonomía de las personas. Normalmente las personas actúan con mayor o menor libertad según el caso, de modo que sus actos serán más o menos libres según cuales hayan sido las condiciones externas en las que el sujeto haya llevado a cabo su voluntad y según el grado en que haya logrado encauzar sus motivaciones. Cuando hablamos de autonomía personal, en cambio, nos referimos no tanto a los actos aisladamente considerados, sino a la forma en que una persona toma las decisiones que sirven de fundamento a sus acciones. En este último sentido hablamos de la autonomía como capacidad. Ser autónoma es tomar las propias decisiones atendiendo a las razones que la persona encuentra para fundamentarlas.

La tan conocida distinción realizada por Isaiah Berlin (1986) entre libertad negativa y libertad positiva nos puede ayudar a precisar los conceptos de libertad y autonomía. De una parte, la libertad puede definirse por referencia a la libertad negativa que Berlin describe como la ausencia de interferencia externa, un estado de cosas anterior a la efectiva ejecución de las decisiones del agente, en el cual éste tiene ante sí un espacio para la acción, la «libertad de». Por otra parte, la libertad positiva es aquella en virtud de la cual alguien es su propia dueña —o «su propio amo»—, es decir, decide sobre el rumbo que quiere imprimir a su vida; se trata de llenar ese espacio abierto por la libertad negativa, llenarlo con elecciones y decisiones, es la «libertad para». La libertad positiva es precisamente la capacidad que llamamos autonomía personal (Laporta, 1983:26; Haworth, 1986:168).

Norberto Bobbio define la libertad como concepto político y distingue dos sentidos en que nos referimos a ella:

«“Libertad” significa o bien facultad de realizar o no ciertas acciones, sin ser impedido por los demás, por la sociedad como un todo orgánico o, más sencillamente, por el poder estatal; o bien, poder de no obedecer otras normas que las que me he impuesto a mí mismo. El primer significado es constante en la teoría liberal clásica, según la cual “ser libre” significa gozar de una esfera de acción, más o menos amplia, no controlada por los órganos del poder estatal; el segundo significado es el que emplea la teoría democrática, para la cual “ser libre” no significa no tener leyes, sino darse leyes a sí mismo (1985:197).»

Estos dos significados de libertad definidos con referencia a las teorías liberal y democrática insisten, en cierto modo, en la distinción que hace Berlin entre libertad negativa y libertad positiva, sólo que Bobbio los saca de la esfera individual para analizarlos desde la perspectiva de la sociedad política. El autor plantea la tensión que existe entre la teoría liberal que refuerza el espacio de la libertad

individual como esfera protegida en la que no se admiten injerencias externas, por un lado, y la teoría democrática que ve en la legislación producto de las decisiones colectivas la expresión de la autodeterminación capaz de limitar la libertad individual. Este último sentido de la libertad, que ha servido a la teoría política como justificación del gobierno legítimo, suscita problemas cuando se le enfrenta con los principios liberales de defensa de la esfera de decisión estrictamente individual.

La libertad positiva, tal como la plantea Berlin, también encierra este riesgo de limitar la libertad negativa, precisamente cuando tales conceptos son sacados del ámbito individual y trasladados al de la acción política. Esto ha hecho que la teoría liberal se haya centrado en la defensa de la libertad negativa y haya desconfiado de los sesgos intervencionistas y perfeccionistas a que puede dar lugar la defensa de la libertad positiva. Pero este riesgo se aleja del análisis de la libertad positiva, entendida como autonomía personal, y nace sólo cuando abandonamos la esfera individual para pasar al ámbito de las decisiones políticas.

Como vemos, libertad y autonomía no siempre coinciden en su extensión. Siguiendo dos ejemplos de Gerald Dworkin, podemos afirmar que quien se somete a «la disciplina de un monasterio [o] a las estrictas normas del ejército [...] no es, por ese solo hecho, menos autónoma» (G. Dworkin, 1988:18). Una mayor autodeterminación conforme a nuestros deseos o preferencias más exigentes puede significar menor libertad en nuestras acciones. Esto nos lleva directamente a la diferenciación, que hace Frankfurt entre preferencias de primer orden y preferencias de segundo orden –sobre la que volveré enseguida. Quien escoge pasar sus días en la soledad de un monasterio estará privándose de libertad para realizar ciertas acciones aunque al mismo tiempo estará ejerciendo su autonomía. El relegar ciertos deseos o preferencias –de primer orden– para realizar otros deseos o preferencias –de segundo orden– a los que conferimos supremacía es una de las características del ejercicio de la autonomía.

Claro está que esta caracterización de la autonomía como la capacidad para ponderar entre deseos o preferencias nos lleva a otros problemas: quien actúa conforme a sus deseos más inmediatos sin establecer un orden de preferencias entre deseos de distinto rango, ¿puede considerarse una persona autónoma? Los actos libres en sentido estricto, ¿son sólo aquellos que satisfacen deseos de primer orden? No desarrollaré aquí estas cuestiones (véase Álvarez, 2002b), ya que mi propósito es contestar a la afirmación de Pérez Triviño según la cual la noción de autonomía en términos kantianos, es decir, entendida como racionalidad e independencia, sería una definición adecuada para libertad y no para la autonomía. Como he querido demostrar con los argumentos y los ejemplos antes señalados, la libertad es un elemento necesario de la autonomía pero ésta va más allá de la libertad, pudiendo incluso llegar a cancelarla. La libertad no implica toma

decisiones cualificadas como son las decisiones autónomas; racionalidad e independencia son requisitos para la toma de decisiones autónomas pero no necesariamente para la realización de actos libres. Independencia aquí no significa simplemente ausencia de obstáculos como en el caso de la libertad –negativa–, sino no interferencia en el proceso de decisión autónoma –libertad positiva–. Pretender que el obrar libre deba ser siempre racional e independientemente informado restringiría excesivamente la esfera de libertad de las personas. La autonomía es un concepto más comprensivo y organizador, como digo en la cita señalada por Pérez Triviño (Álvarez, 2002a:237), pero no creo, sin embargo, que esto nos obligue a asumir una idea de autonomía ligada a periodos largos de tiempo o a una noción fuerte de identidad personal (ver Álvarez 2002a:163-227). Los aportes de Gerald Dworkin para distinguir entre libertad y autonomía me parecen importantes, pero creo que se pueden reconducir en el sentido que he señalado anteriormente.

Esto nos lleva a la segunda cuestión planteada, ya que, como bien señala Pérez Triviño, la autonomía como capacidad estrictamente subjetiva, reducida a las condiciones de racionalidad e independencia, y sin hacer ninguna referencia al contexto en que esta capacidad es ejercida, puede aparecer como una mera especulación filosófica no vinculada a los problemas de la acción. Comparto esta observación, así como la interpretación de Bernard Williams sobre la ética kantiana. Creo que, efectivamente, en *La racionalidad de la moral* no perfilo de manera acabada cuál puede ser el alcance de las condiciones kantianas de autonomía, no ya en el sentido exclusivamente subjetivo que tiene para Kant la autonomía sino en una reelaboración más completa y a la luz de importantes aportes recientes. Reconstuiré por tanto las dos condiciones kantianas de racionalidad e independencia con nuevos elementos –siguiendo el trabajo ya mencionado, Álvarez 2002b.

Dos aportes relativamente recientes resultan especialmente importantes para explicar cómo la persona llega a tomar una decisión autónoma. Uno es el realizado por Harry Frankfurt sobre la ordenación de preferencias; el otro es el relativo a las opciones relevantes que ha expuesto Joseph Raz.

Según Frankfurt, la capacidad de las personas para reflexionar sobre sí mismas, sobre sus posibles decisiones y acciones, las lleva a formular «deseos de segundo orden» a través de un proceso de evaluación crítica característico de los seres humanos (1971:6-7). Estos deseos de segundo orden nos sirven para poner en cuestión nuestras preferencias más inmediatas o deseos de primer orden. Así, por ejemplo, aunque tenga un deseo espontáneo –de primer orden– de gastar mis ahorros en unas reconfortantes vacaciones en el mar, este deseo se verá postergado si antepongo un deseo que ubico en un nivel superior –de segundo orden–, y que consiste, por ejemplo, en realizar obras en

mi casa. En este sentido, ordenar significa «jerarquizar actitudes» o «estratificar preferencias»¹ (Bayón, 1991:57 ss.).

El hecho de «querer algo» o «desear algo» no es un hecho simple o sin matices, ya que las motivaciones que sustentan el deseo o preferencia pueden ser para el sujeto fuente de enrevesados conflictos. Aunque en principio los deseos de segundo orden hacen referencia a si el sujeto «quiere o no quiere tener cierto deseo de primer orden» (Frankfurt, 1971:7) –siempre que el deseo de segundo orden posterga al de primer orden–, la relación entre deseos es más compleja. Frankfurt distingue los deseos de segundo orden que se componen sólo del deseo en sí de querer algo, y los deseos de segundo orden que se completan con la intención de que el deseo querido se convierta en voluntad (1971:10). Esta distinción entre simples deseos de segundo orden y deseos «efectivos» es de especial relevancia, ya que según Frankfurt el tener deseos efectivos es constitutivo de la persona; sólo quienes tienen deseos efectivos pueden considerarse personas: «[...] la esencia de ser, una persona reside no en la razón, sino en la voluntad» (1971:11).

Pero inmediatamente aclara Frankfurt que esto no significa que en ausencia de la razón podamos seguir hablando de personas:

«[...] es sólo en virtud de sus capacidades racionales que una persona es capaz de ser consciente de su propia voluntad, adoptando una actitud crítica, y de formar voliciones de segundo orden. La estructura de la voluntad de una persona presupone, en consecuencia, que es un ser racional» (1971:11-12).»

Presupuesta entonces la racionalidad, Frankfurt se centra en determinar cuándo podemos decir que alguien ha realizado su voluntad. Según el autor, sólo cuando se pueden realizar los deseos efectivos, es decir, cuando la voluntad puede concretar los deseos de segundo orden, se puede afirmar que una persona es libre no sólo para desear lo que desea, sino para realizar su voluntad (Frankfurt, 1971:15).

Este dominio de la persona sobre su voluntad aporta un elemento importante en la configuración de la autonomía. Ahora ésta se presenta en una aplicación específica que resalta, 1) que el sujeto es capaz de evaluar la importancia que confiere a sus deseos hasta configurar un orden de preferencias, y 2) que ejerce sobre sí el dominio suficiente para realizar sus deseos preferentes –sobreponiéndose tal vez a ciertas emociones, si es que éstas se oponen a sus deseos de primer orden, o dejando que triunfen las emociones si es que representan o refuerzan sus deseos preferentes. Se podría objetar, sin embargo, que tanto 1) como 2) pueden reconducirse a la condición de racionalidad presente en la definición kantiana de la autonomía. La estratificación de pre-

¹ Aunque para los propósitos de este trabajo sólo me ocuparé de la propuesta de Frankfurt, diversos autores se han ocupado de esta cuestión desde distintas perspectivas. Para un análisis sobre la ordenación de preferencias –y sobre los deseos, los intereses y los valores como razones para la acción–, véase Juan Carlos Bayón (1991).

ferencias no es más que un modo específico de racionalidad práctica; quien evalúa el peso relativo que otorga a sus deseos y escoge en consecuencia, lo hace, que duda cabe, como agente racional, es decir, como agente con capacidad para realizar este tipo de operaciones. También el dominio de la voluntad está presupuesto en la racionalidad práctica kantiana. Ésta piensa en un sujeto cuyos principios morales formulados como imperativos categóricos sirvan para guiar las acciones de un sujeto cuya voluntad en ningún caso se deja doblegar por consideraciones externas. Esto es, se trata de un sujeto que realiza las decisiones resultantes de su reflexión racional.

A pesar de que la condición de racionalidad –entendida ésta como capacidad para realizar operaciones lógicas entre las que se incluyen las relativas a la clasificación de opciones– podría contemplar las especificaciones contenidas en el análisis de Frankfurt, parece deseable introducir estas especificaciones sobre el alcance de la autonomía. Parece, además, que la ordenación de preferencias exige conferir valor relativo a las mismas, tarea que sobrepasa la mera clasificación formal de las opciones existentes. También la realización de la voluntad efectiva agrega un plus normativo al concepto de autonomía como decisión racional.

El otro elemento indispensable para una caracterización más completa del moderno concepto de autonomía es el señalado por Raz respecto de la calidad de las opciones con que una persona debería contar para poder ejercer su autonomía. Entre las condiciones para la autonomía Raz incluye la existencia de «una adecuada gama de opciones» –condición que se completa con otras dos: capacidad mental e independencia (1986:372). A primera vista esta condición puede parecer excesiva si se piensa que casi nadie tiene directamente a su alcance todas las opciones con las que quisiera contar, o al menos no las tiene como posibilidad de elección inmediata o fácilmente accesible. Sin embargo, no se trata de una condición a satisfacer en cada caso desde una perspectiva caprichosa del sujeto –que podría incluso entrar en conflicto con las opciones de otras personas–, sino de un requisito que quiere evitar la trivialización de la autonomía como capacidad de elección. Dicho de otro modo, el sujeto debe tener a su alcance la capacidad efectiva de realizar elecciones relevantes. No hay que olvidar, a su vez, que las opciones se configuran en marcos culturales específicos y están condicionadas por los mismos. Según Raz, el valor de las opciones depende también del contexto en que se las considere y del valor que dicho contexto otorgue a la autonomía personal (1986:390-395). Las opciones serán adecuadas, por tanto, en relación con el contexto en que el sujeto ejerce su autonomía. Como señala Raz, dicho contexto cambia en las distintas sociedades a lo largo del tiempo, lo cual exige una redefinición de lo que significa un ejercicio pleno de la autonomía. En cualquier caso, tal redefinición parece afectar a los contenidos u objeto de las elecciones pero no a las condiciones formales de ejercicio.

Las opciones adecuadas a las que se refiere Raz no deben ser ni sólo opciones triviales –como comer a una hora u a otra, vestirme de rojo o de verde, peinarme de una forma u otra– ni opciones que nos coloquen en la disyuntiva de elegir entre vivir o morir –como es el caso, siguiendo el ejemplo puesto por Raz, de quien puede escoger entre trepar a un árbol o dejarse morir en manos de un animal feroz. Es claro que en algunas circunstancias de la vida la gama de opciones se reduce y en tales casos la persona no tendrá más remedio que escoger entre alternativas no siempre del todo satisfactorias. Pero si la vida de una persona se decide siempre por la elección entre opciones que comprometen la supervivencia, entonces no podremos decir que tal persona tenga una vida autónoma. En palabras de Raz,

«[...] elegir entre la supervivencia y la muerte no es elegir [...]. Una adecuada gama de opciones debe satisfacer, por tanto, otra condición adicional. Durante la mayor parte del tiempo la elección no debe estar dominada por la necesidad de proteger la vida que uno tiene. Una elección está dominada por dicha necesidad si todas las opciones excepto una harán prácticamente imposible la continuación de la vida que una tiene (1986:376).»

Este aporte que hace Raz al concepto de autonomía me parece fundamental, y en este sentido coincido con Pérez Triviño en cuanto a la relevancia de la propuesta de Raz. Sin embargo, no se puede dejar de señalar que aceptar la condición de las opciones relevantes como elemento definitorio de la autonomía personal podría suscitar una objeción importante. Establecer cuáles son las opciones relevantes puede no ser una empresa sencilla, sobre todo teniendo en cuenta que el carácter de «relevante» o «adecuada» estará ligado en muchos casos a la evaluación moral que se haga de la opción en cuestión. Así, si en cada caso vamos a requerir la presencia de ciertas opciones e ignorar la ausencia de otras, esto podría derivar en una concepción perfeccionista de la autonomía. Apelar a la existencia de opciones valorativamente plurales –como parece hacer Raz– no resuelve totalmente la cuestión si es que se adopta una postura no relativista según la cual algunas opciones son disvaliosas y, por tanto, su presencia como opción no sería ni necesaria ni deseable. Esta discusión nos aleja de la noción de autonomía tal como la he definido inicialmente, es decir, como una capacidad formal del agente racional. Conforme con esta definición, Carlos Nino afirma que la autonomía tiene un valor moral *prima facie* que en cierta medida trasciende a las acciones que son consecuencia de ella, y agrega,

«Pero [...] el valor de las acciones que expresan una elección autónoma de principios es sólo *prima facie* y él puede verse ampliada y contundentemente contrarrestado por el disvalor de otros aspectos de la acción, de modo que el juicio final puede ser que la acción es, considerando todos sus aspectos, abominable. En especial (y tal vez exclusivamente) esto es así cuando los efectos de la acción autóno-

ma afectan la autonomía de terceros: un individuo muerto, herido, defraudado, violado, etc., tiene menos capacidad de elegir y materializar con sus actos principios morales y planes de vida (1989:234).»

El valor de la decisión autónoma se escindiría, así, del valor de las acciones a las que conduce la primera. Como ejemplo de esta escisión, Nino cita el caso paradigmático de las decisiones autónomas de «un nazi convencido». Según la definición de la autonomía como capacidad, ésta es moralmente valiosa en sí misma, como capacidad, con independencia de los resultados —a veces éticamente condenables— a los que pueda llevar su ejercicio ². La pregunta que cabe entonces

² María Inés Pazos (1992) ha analizado el concepto de inconsistencia pragmática que el mismo Nino señala que tiene lugar al proponer la autonomía como presupuesto del discurso moral. Según Nino, el principio de autonomía tiene dos aspectos diferentes:

«El primero consiste en valorar positivamente la autonomía de los individuos en la elección y materialización de planes de vida, o en la adopción de ideales de excelencia que forman parte de la moral autorreferente y que están presupuestos por aquellos planes de vida.

El segundo aspecto consiste en vedar al Estado, y en definitiva a otros individuos, interferir en el ejercicio de esa autonomía (1989:229).»

En el ámbito de la «moral personal o autorreferente», por tanto, la autonomía no puede ser interferida por las consecuencias que el obrar autónomo tenga para el propio sujeto. Ahora bien, Nino afirma que la autonomía es un presupuesto importante del discurso moral, y que éste implica un acuerdo mínimo según el cual «*es deseable que la gente determine su conducta sólo por la libre adopción de los principios morales que, luego de suficiente reflexión y deliberación, juzgue válidos*» (1989:230). Pero el discurso moral, agrega Nino, debe atender, además, a dos condiciones adicionales, la condición de *preeminencia* y la condición de *operatividad*. Según la primera, deben ser principios morales libremente aceptados los que guíen las acciones moralmente importantes, y según la segunda, «todo principio moral que se juzgue válido debe ser tomado en cuenta para guiar las acciones a las que es aplicable» (Nino, 1989:231). Pero como señala el propio Nino, y Pazos reconstruye como argumento lógico, el compromiso mínimo que exige el discurso moral conlleva una inconsistencia pragmática:

«[...] es pragmáticamente inconsistente defender en el contexto de tal discurso una posición que implica la no deseabilidad, aun *prima facie*, de la determinación de la conducta en virtud de la libre aceptación por parte del agente de ciertos principios morales, de índole autorreferente, que se consideran inválidos (Nino, 1989:231).»

Dicho en otras palabras, si el discurso moral no puede admitir principios morales que, aunque el agente autónomo los juzgue válidos, son inválidos, entonces la participación en dicho discurso del agente autónomo que asume libremente los principios morales que considera válidos se ve necesariamente afectada. En su réplica a Pazos, Nino (1992) afirma que la negación de la autonomía en este caso asume la forma de un enunciado particular, según el cual, cuando el agente adopta un principio moral autorreferente inválido, entonces no debería actuar conforme a tal principio (Nino, 1992:372). Pero al aceptar esta conclusión, Nino parece renunciar a la autonomía, entendida como capacidad para aceptar una noción sustancial de autonomía, más cercana a la concepción de Raz. Esta conclusión se ve ya anunciada en la definición transcrita anteriormente, cuando el autor confiere valor a la autonomía como la vía para la «adopción de ideales de excelencia», expresión que intenta definir el contenido valioso de las decisiones autónomas.

es si el hecho de que una decisión se haya tomado autónomamente conserva algún valor, visto el contenido moralmente reprochable de la acción autónoma.

La condición de relevancia de las opciones exige un examen difícil y a veces comprometido moralmente; pero incluso así parece que dicho examen es necesario, al menos en algún sentido del análisis moral. Otra forma de ver la importancia de esta condición, tal como lo plantea Raz, surge al hacernos la siguiente pregunta, ¿podremos decir de alguien que es autónomo si sólo tiene la posibilidad de realizar elecciones triviales? Imaginemos una ciudadana de una sociedad política moderna que sólo pueda escoger entre dos opciones cualitativamente semejantes, supongamos que sólo puede escoger entre leer el periódico *A* y leer el periódico *B*, ambos dirigidos por un consejo editorial integrado por las mismas personas. En este caso, la persona no parece tener acceso a opciones informativas sustancialmente diferentes y falta, por tanto, una elección genuina; hablar de elección en este caso parece un ejercicio meramente retórico. En el mismo sentido, quien sólo pueda elegir entre leer el periódico *C* que únicamente informa sobre las condiciones meteorológicas y el periódico *D* que sólo informa sobre el estado de las carreteras no parece tener ante sí una gama de opciones relevantes en relación con el contexto en que tal elección tiene lugar.

Estos ejemplos nos confirman que la noción de autonomía no puede ser puramente formal. Vemos ahora que introducir la condición de las opciones adecuadas nos desplaza hacia el terreno de una autonomía definida no por los resultados sustantivos de su ejercicio pero sí por las condiciones sustantivas para tal ejercicio.

Llegados a este punto, podríamos afirmar que la noción de opciones relevantes en realidad sólo viene a precisar la idea de independencia en las decisiones del agente autónomo y que, por tanto, podría ser una precisión no ya difícil de establecer, sino innecesaria. En última instancia, el aceptar que la existencia de una adecuada gama de opciones es una condición necesaria para la autonomía es insistir en cierto modo en la condición de independencia. Dicho en otras palabras, es más probable que la persona actúe con mayor independencia, sin ser objeto de coerción o manipulación por parte de otras personas o del contexto de elección, si tiene ante sí opciones que sean suficientes en número y adecuadas en cuanto a su diversidad y calidad. Sólo si «cuenta» con dichas opciones, en el sentido de que sean opciones posibles para ella, la persona estará en condiciones de realizar una elección no dependiente. Sin embargo, hay que destacar que el alcance de la independencia, medido en función de las opciones disponibles, llama la atención sobre otro aspecto de la autonomía.

Una vez que ampliamos las condiciones de racionalidad e independencia con elementos externos —como son las opciones—, la autonomía pasa a ser una capacidad cuyo ejercicio varía según el ámbito en el que el sujeto la ejerza y, por tanto, aunque existan unas condi-

ciones universales en la definición de tal capacidad, éstas se integran necesariamente con los elementos particulares del ámbito de ejercicio. Racionalidad e independencia son las condiciones universales que dan cuenta del modo de ejercicio de esa capacidad humana que llamamos autonomía y que podemos predicar de una persona en cualquier contexto. Éste sería un sentido estrictamente subjetivo de la autonomía. Pero como ha hecho notar Raz, decimos que una persona es más o menos autónoma después de evaluar la situación en que se encuentra en relación con las posibilidades que una sociedad o una época le ofrecen. En este sentido concuerdo con la observación de Pérez Triviño en el sentido de que la propuesta de Raz aporta elementos centrales para la caracterización de la autonomía en su dimensión objetiva, como una capacidad que podemos predicar respecto de las demás personas en la medida en que conocemos su ámbito de decisión. Podemos afirmar entonces que la condición de las opciones relevantes enriquece y garantiza la autonomía de las personas en contextos plurales y complejos de decisión racional.

En conclusión, aunque podamos reconducir la ordenación de preferencias que realiza la persona al distinguir entre deseos de primer y segundo orden a la condición de racionalidad, y podamos asimilar la existencia de opciones adecuadas dentro de la condición de independencia, la incorporación de estas dos condiciones adicionales configura una descripción más completa de la autonomía personal. La primera, la señalada por Frankfurt, refuerza el aspecto interno o subjetivo de la autonomía como capacidad de decisión racional del sujeto; la segunda, señalada por Raz, se fija en el contexto, o aspecto externo, necesario para hacer efectivo el ejercicio de la autonomía.

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ, Silvina (2002a): *La racionalidad de la moral. Un análisis crítico de los presupuestos morales del comunitarismo*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- (2002b): «La autonomía personal», en E. Díaz y J. L. Colomer, *Estado, justicia, derechos*, Alianza, Madrid.
- BAYÓN, Juan Carlos (1991): *La normatividad del Derecho: deber jurídico y razones para la acción*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- BERLIN, Isaiah (1986): *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press.
- BOBBIO, Norberto (1985): «Kant y las dos libertades», en *Estudios de historia de la filosofía. De Hobbes a Gramsci*; versión castellana de Juan Carlos Bayón, Debate, Madrid.
- DWORKIN, Gerald (1988): *The Theory and Practice of Autonomy*, University Press, Cambridge.
- FRANKFURT, Harry G. (1971): «Freedom of the will and the concept of a person», en *The Journal of Philosophy*, vol. LXVIII, I: 5-20.
- HAWORTH, Lawrence (1986): *Autonomy: An Essay in Philosophical Psychology and Ethics*, Yale University Press, New Haven.

- HOLMES, Stephen (1993): *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard College, traducción castellana de Gonzalo del Puerto, *Anatomía del antiliberalismo*, Alianza, 1999.
- LAPORTA, Francisco J. (1983): «Sobre el uso del término “libertad” en el lenguaje político», en *Sistema*, 52:23-43.
- MACINTYRE, Alasdair (1966): *A Short History of Ethics*, The MacMillan Company, New York, traducción castellana de Roberto Juan Walton, *Historia de la ética*, Paidós, Barcelona, 1991.
- (1971): *Against the self-images of the age. Essays on ideology and philosophy*, Duckwordth, London.
- (1985): *After Virtue. A study in moral theory*, Duckworth, London. Traducción castellana de Amelia Valcárcel, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987.
- MILL, John Stuart ([1859], 1970): *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid.
- NINO, Carlos S. (1992): «Réplica a María Inés Pazos», *Doxa*, 12:371-376.
- PARFIT, Derek (1984): *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford (reimpresión corregida, 1987).
- PAZOS, María Inés (1992): «El principio de autonomía de la persona en el discurso moral: análisis de un argumento pragmático», *Doxa*, 12:353-370.
- RAZ, Joseph (1986): *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford.
- TAYLOR, Charles (1975): *Hegel*, Cambridge University Press.
- VITALE, Ermanno (1997): «Comunitarismo: parassita del liberalismo», en *Ragion Pratica*, 7:27-37.