

NEUTRALIDAD ESTATAL, LIBRE ADHESIÓN Y BIENESTAR CRÍTICO¹

MARIANO GARRETA LECLERCQ

Universidad de Buenos Aires — CONICET — mgarreta@filo.uba.ar

Resumen

En *A Letter Concerning Toleration* John Locke argumenta en favor de la tolerancia religiosa afirmando que el Estado no puede mejorar la vida de las personas forzándolas a vivir de acuerdo con creencias que ellas no suscriben. Más recientemente, Ronald Dworkin y Will Kymlicka han desarrollado argumentos similares. En el caso del primero, contra ciertas políticas paternalistas; en el del segundo, en apoyo de la tesis liberal de la neutralidad estatal. Mi propósito en el presente artículo es analizar la plausibilidad de dichos argumentos concebidos como una defensa de la tesis de la neutralidad estatal. Intentaré demostrar que ambas versiones del argumento fracasan. En la sección II, cuestionaré la capacidad de los argumentos para respaldar las conclusiones que aspiran establecer, sin objetar la plausibilidad de las premisas involucradas. En la sección III, desarrollaré tres objeciones contra la concepción del bienestar crítico que constituye el corazón de ambas versiones del argumento.

PALABRAS CLAVE: paternalismo, perfeccionismo, tolerancia, coerción

Abstract

In *A Letter Concerning Toleration*, John Locke argues in favor of religious toleration positing that the state cannot make a person's life better by forcing that person to live according to beliefs he refuses. More recently, Ronald Dworkin and Will Kymlicka have developed similar arguments. In the first case, against some paternalistic policies; in the second, in support of the liberal ideal of state neutrality. My aim in the present paper is to analyze the plausibility of these arguments conceived as a defense of liberal neutrality. I will prove that both versions of the argument fail. In section II, I will object the argument's capability to support the conclusions it attempts to establish, without raising doubts about the reliability of its premises. In section III, I will submit three objections against the conception of critical well-being that constitutes the core of both versions of the argument.

KEY WORDS: paternalism, perfectionism, tolerance, coercion

¹ Quisiera agradecer las críticas y sugerencias del árbitro anónimo designado por la revista *Análisis Filosófico*, las cuales han sido de gran ayuda para mejorar y clarificar algunos de los argumentos presentados en el presente artículo.

I. Introducción

1

En *A letter concerning Toleration*, John Locke formuló un argumento en favor de la tolerancia religiosa que ha tenido una influencia perdurable sobre la tradición de pensamiento político liberal. La tesis de Locke es que recurrir al poder del Estado para imponer coercitivamente una religión es irrazonable. Aunque la religión en cuestión fuese realmente la verdadera

si yo no estoy totalmente persuadido de ello en mi propia mente, no habrá seguridad para mí en seguir dicho camino. Ningún camino por el que yo avance en contra de los dictados de mi conciencia me llevará a la mansión de los bienaventurados [...]. Es en vano, por lo tanto, que los príncipes obliguen a sus súbditos a entrar en la comunión de su Iglesia bajo pretexto de salvar sus almas. Si ellos creen, vendrán por su propia voluntad; si no creen, su ingreso no les servirá de nada.²

El cuidado de las almas no puede pertenecer al magistrado civil, porque su poder consiste solamente en una fuerza exterior, en tanto que la religión verdadera y salvadora consiste en la persuasión interna de la mente, sin la cual nada puede ser aceptable a Dios. Y tal es la naturaleza del entendimiento, que no puede ser obligado a creer en algo por una fuerza exterior.³

En el contexto del debate filosófico contemporáneo, esta línea de argumentación, que podríamos denominar, para abreviar, AVA (argumento relativo al valor de la adhesión), ha resurgido en trabajos de Ronald Dworkin⁴ y Will Kymlicka.⁵ El primero apela a una versión de AVA para objetar la pretensión paternalista de imponer por medio de la ley penal las creencias éticas de los sectores mayoritarios dentro de una sociedad. El segundo, con el propósito de ofrecer una defensa de la tesis liberal de la neutralidad estatal. Reconstruiré brevemente ambos argumentos.

Dworkin parte de la distinción entre *bienestar volitivo* y *bienestar crítico*. El bienestar volitivo de una persona mejora cuando ésta posee o logra algo que *de hecho* desea. El bienestar crítico se incrementa cuando el agente posee o logra algo que *debería* desear, es decir, algo cuya carencia necesariamente empeora la vida del que la padece. Siguiendo los ejemplos del autor, ser diestro en la práctica de un deporte o una actividad recreativa particular, como navegar, puede constituir para un agen-

² Locke (1963), p. 54 (versión latina) y p. 55 (traducción al inglés).

³ Locke (1963), p. 19.

⁴ Cfr. Dworkin (1994), pp. 40-42 y Dworkin (2000), pp. 216-218 y p. 283.

⁵ Cfr. Kymlicka (1989a), p. 12 y (1990), p. 204.

te un interés volitivo, pero la imposibilidad de satisfacerlo no implicará que la vida de éste realmente empeore. No se trata de una meta que alguien debería necesariamente aspirar a alcanzar. Por el contrario, alcanzar un grado determinado de desarrollo profesional o desarrollar cierto tipo de relaciones interpersonales, como las de amistad, parecen constituir componentes necesarios de una buena vida, intereses críticos cuya carencia daña seriamente a quienes la padecen. Ahora bien, Dworkin señala que hay dos concepciones acerca de cómo debería evaluarse el bienestar crítico de un sujeto. La concepción *aditiva* (*additive*) afirma que si la vida de una persona posee los componentes que hacen a una vida buena o valiosa, esa vida lo es realmente, al margen de que el sujeto reconozca o no tal cosa. La adhesión o confirmación subjetiva incrementan el valor, pero su ausencia no lo elimina completamente. Por el contrario, el punto de vista *constitutivo* (*constitutive*) considera que la confirmación subjetiva es indispensable; ningún componente contribuye al valor crítico de una vida a menos que su impacto positivo sea reconocido por el agente. La vida de las personas no mejora meramente porque éstas creen que lo hace, siempre es posible que cometan errores al juzgar sus intereses críticos, pero aun cuando los componentes de una vida (actividades, acontecimientos, relaciones interpersonales, etc.) sean realmente valiosos, ésta no será buena o satisfactoria si no es reconocida como tal por quien la lleva adelante. Dworkin considera que el punto de vista *constitutivo* posee amplias ventajas sobre la concepción *aditiva*. La idea de que alguien podría tener un interés legítimo en llevar adelante una forma de vida que cree disvaliosa y resulta incompatible con sus creencias más firmes resultaría implausible. ¿Cómo podría esa vida, se pregunta Dworkin, ser buena para él?

La concepción constitutiva daría apoyo a un argumento contra el *paternalismo crítico*. La meta del paternalismo crítico es velar por el bienestar de los ciudadanos promoviendo aquellas prácticas y comportamientos que constituyen componentes esenciales de una vida buena o desalentando las prácticas consideradas disvaliosas. Ahora bien, supongamos que un individuo, por temor a las sanciones, se abstiene de llevar adelante una forma de vida tipificada como disvaliosa, pero nunca llega a suscribir las creencias en que se basa tal juicio de valor negativo. En este caso, no podremos concluir que su vida ha mejorado, o que es superior a la que hubiera tenido de no aplicarse la política en cuestión. La conclusión de que ha habido una mejora en el bienestar crítico del agente sólo podría sostenerse en caso de que éste realmente llegara a suscribir las creencias en las que se basa esa acción del Estado. Dworkin da un paso más y sostiene que la adhesión a un conjunto de creencias no contribuirá al bien-

estar del agente si los mecanismos que condujeron a ella tienen como efecto una disminución en su capacidad crítico-reflexiva. Aunque el lavado de cerebro pudiese producir una adhesión sincera a determinados valores, razona Dworkin, resultará implausible concluir que el bienestar del sujeto sometido a tal procedimiento haya sido realmente incrementado.

Kymlicka recurre a una formulación de AVA muy similar a la que acabamos de reconstruir con el propósito de ofrecer una defensa de la tesis de la *neutralidad estatal*. Dicha tesis estipula, en palabras de Kymlicka, que el Estado no deberá tomar “posición acerca de qué formas de vida son más valiosas” y que “el deseo de prestar ayuda a una forma de vida por encima de otra” deberá ser “excluido como justificación de la acción del gobierno”.⁶ Como Locke y Dworkin, el filósofo canadiense se centra en la idea de que la adhesión libre y la creencia en el valor de las actividades o proyectos que llevamos adelante es una condición esencial e indispensable para que ellos tengan un impacto positivo sobre nuestra vida. Según afirma

Ninguna vida mejora al ser guiada desde el exterior, de acuerdo con valores que la persona no suscribe. Mi vida sólo mejora si es guiada desde el interior, de acuerdo con mis propias creencias acerca de lo valioso. Rezar puede ser una actividad valiosa, pero tú debes creer que se trata de una cosa que vale la pena hacer, que se trata de algo que vale la pena tomar como meta u objetivo. Puedes coaccionar a alguien para que concurra a la iglesia y realice los movimientos físicos adecuados, pero no harás mejor la vida de esa persona a través de tal proceder. Eso no funcionará aún si la persona coaccionada está equivocada al creer que rezar a Dios es una pérdida de tiempo. No funcionará porque una vida sólo mejora si es guiada desde el interior (y algunos valores sólo pueden ser perseguidos desde el interior).⁷

Kymlicka concluye que, aun cuando una política perfeccionista fuera capaz tanto de identificar actividades o formas de vida valiosas como de lograr que la gente llegue a realizarlas, necesariamente lo hará en condiciones tales que las actividades en cuestión dejarán de tener valor para los individuos. “Si no encuentro sentido a una actividad, no ganaré nada con ella. De lo que se deduce que el paternalismo genera el mismo tipo de actividades carentes de sentido que pretendía evitar”.⁸

En el presente trabajo, mi propósito es determinar si AVA permite ofrecer una justificación adecuada de la tesis de la neutralidad estatal. Para abordar esta cuestión es posible desarrollar dos estrategias complementarias. La primera consiste en aceptar la premisa central del

⁶ Kymlicka (1989b), pp. 883-884.

⁷ Kymlicka (1989a), p. 12.

⁸ Kymlicka (1990), p. 204.

argumento del valor de la adhesión, que, según vimos, queda resumida en lo que Dworkin denominó la *concepción constitutiva* en la evaluación del bienestar crítico. Una vez aceptada la corrección de esta idea se puede objetar la derivación de la conclusión del argumento, es decir, negar que la tesis de la neutralidad pueda ser justificada o defendida a partir de ella. La segunda estrategia consiste en cuestionar en forma directa la plausibilidad de la concepción constitutiva del bienestar. Desarrollaré mi análisis recurriendo a ambas estrategias en el orden en que fueron presentadas, abordaré la primera en la sección II y la segunda en la sección III. Intentaré demostrar que en ambos casos AVA, a pesar de su aparente plausibilidad intuitiva, presenta significativas falencias.

2

Antes de comenzar el análisis crítico de AVA, haré algunas aclaraciones preliminares. En primer lugar, es conveniente caracterizar con mayor detalle las implicaciones de la tesis de la neutralidad estatal. Aunque las formulaciones de dicha tesis ofrecidas por distintos filósofos liberales presentan variaciones, la referencia a dos ideas básicas parece constituir un elemento constante. La primera de ellas queda resumida en lo que Rawls denomina neutralidad de *propósito*. Según Rawls, la tesis de la neutralidad estipula que las instituciones que conforman “la estructura básica de la sociedad”⁹ no deben estar diseñadas con el propósito de “favorecer o promover cualquier doctrina comprehensiva¹⁰ particular en detrimento de otras, o de prestar más asistencia a quienes la abracen”.¹¹ De acuerdo con la tesis de la neutralidad, la meta de la acción del Estado no puede ser la promoción de creencias religiosas, morales o filosóficas particulares, ni de los planes de vida o prácticas que previsiblemente

⁹ Al hablar de “estructura básica” Rawls se refiere a “las instituciones políticas, sociales y económicas principales de una sociedad, así como el modo en que encajan entre sí en un sistema unificado de cooperación social de una generación a la siguiente”. (Rawls 1993, p. 11.)

¹⁰ Una doctrina moral es comprehensiva “cuando incluye concepciones sobre qué es de valor en la vida humana, e ideales sobre el carácter personal tanto como ideales de amistad, relaciones familiares y de asociación, y otros muchos elementos que conforman nuestra conducta y, finalmente, nuestra vida considerada globalmente”. (Rawls 1993, p. 13.) El autor sostiene, además, que las doctrinas comprehensivas suelen ser también generales, es decir, que se aplican “a una amplia gama de temas (*subjects*), y en el límite, universalmente a todos los temas”. (Idem.)

¹¹ Rawls (1993), p. 193.

se asociarán a ellas. La segunda idea se centra en el problema de la *justificación* de las políticas estatales. Aunque ella se encuentra presente tanto en el tratamiento del problema desarrollado por Rawls como en la caracterización de la tesis de la neutralidad ofrecida por Kymlicka, ha sido formulada en forma más precisa por Peter De Marneffe. Según este autor, un Estado es neutral si y sólo si “los principios de justicia que regulan las instituciones sociales y políticas básicas” cumplen con el requisito de “ser justificables en términos de valores que toda persona razonable podría aceptar como la base de demandas morales con independencia de la particular concepción del bien a la que adhiera”.¹² La mayoría de los filósofos liberales consideran que existe una estrecha conexión entre las dos clases de neutralidad referidas y que el liberalismo se encuentra comprometido con ambas.

Ahora bien, si aceptamos la caracterización precedente, debemos concluir que no hay espacio alguno, dentro de un Estado liberal, para la implementación de políticas perfeccionistas. Existen dos tipos principales de políticas perfeccionistas: las coercitivas y las no coercitivas. El primer caso admite, a su vez, dos variantes: a) el Estado puede intentar inducir a los ciudadanos, mediante la amenaza de sanciones, a realizar una actividad o un conjunto de actividades que son consideradas valiosas a la luz de una doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral; b) el Estado puede intentar, mediante sanciones, disuadir a los ciudadanos de realizar actividades o llevar adelante estilos de vida tipificados por dichas doctrinas comprensivas como disvaliosos. Sin embargo, según se adelantó, las políticas perfeccionistas no siempre involucran coacción directa. Muchos gobiernos se limitan, por ejemplo, a promover estilos de vida o creencias por medio de subsidios o incentivos económicos, sin aplicar penas o sanciones de ninguna clase. Un ejemplo común es la promoción de concepciones religiosas y morales por medio de apoyo financiero otorgado a Iglesias y escuelas confesionales. En tales casos, no hay necesariamente coerción directa, al menos mientras nadie sea obligado o presionado a asistir a la Iglesia o las escuelas subvencionadas.¹³ Otras políticas no coercitivas frecuentes consisten en diversas estrategias de política cultural, educativa y publicitaria.

Si bien la aceptación de la tesis de la neutralidad estatal excluye en forma taxativa la implementación de políticas perfeccionistas tanto

¹² De Marneffe (1990), p. 253.

¹³ Debemos suponer, también, que hay suficiente libertad como para que existan instituciones alternativas (por ejemplo, escuelas laicas) a las promovidas por el gobierno.

coercitivas como no coercitivas —o, al menos, de aquellas políticas perfeccionistas de ambas clases que afecten la estructura básica de la sociedad—, no es incompatible con la implementación de toda forma de *paternalismo* estatal. Una política puede ser caracterizada como paternalista cuando cumple con tres rasgos: a) interfiere o limita en forma coactiva la libertad de un sujeto o grupo de sujetos; b) opera tal limitación sin el consentimiento o contra la voluntad de los afectados; c) es justificada aduciendo que su vigencia promueve el bienestar, los intereses o el bien de sus destinatarios. La mayoría de los liberales aceptan la legitimidad de algunas regulaciones que se ajustan a esa descripción, como aquellas que establecen multas a los conductores que no utilizan cinturones de seguridad o que prohíben la venta de medicamentos cuyos efectos no han sido estudiados en forma apropiada. Es evidente que el paternalismo y el perfeccionismo poseen rasgos comunes. Los defensores de las políticas perfeccionistas frecuentemente las justifican a la luz de consideraciones que poseerían, a su juicio, un estatus equivalente a las que pueden aducirse en favor de medidas paternalistas como las mencionadas líneas atrás. Éstos afirmarían que, por ejemplo, las sanciones contra una práctica determinada promoverán el bienestar o los verdaderos intereses de aquéllos cuya libertad resulta limitada, aunque la medida no cuente con su consentimiento. Como señala correctamente Carlos Nino, la posibilidad de distinguir y, en última instancia, separar paternalismo y perfeccionismo resulta vital para el liberalismo. Dada la disponibilidad de una amplia gama de políticas paternalistas que, como las mencionadas, resultan difícilmente impugnables, “si el paternalismo fuera inseparable del perfeccionismo, la aceptabilidad de muchas de esas medidas socavaría la plausibilidad de una concepción de filosofía política libre de presupuestos perfeccionistas”.¹⁴

¿En qué se diferencian las políticas perfeccionistas de las paternalistas? No puedo abordar aquí en forma detallada esta cuestión, sin embargo, es importante insistir sobre el contraste que acabamos de referir. Mientras las políticas perfeccionistas resultan, casi por definición, incompatibles con la tesis de la neutralidad estatal, no ocurre lo mismo con ciertas medidas paternalistas. ¿Cuándo es admisible el paternalismo estatal desde la perspectiva liberal? Es posible ofrecer diversos argumentos para responder esta pregunta. Una línea de argumentación podría consistir en afirmar que ciertas políticas paternalistas pueden ser justificadas apelando a valores neutrales, es decir, a valores que toda persona razonable debería suscribir sea cual sea la concepción del bien o la doctrina com-

¹⁴ Nino (1989), p. 414.

prehensiva a la que adhiera. La obligación, impuesta por el Estado, de realizar aportes jubilatorios es un claro ejemplo de política paternalista que parece ser susceptible de una defensa de estas características. Los recursos económicos son un bien primario —en el sentido rawlsiano del término—, resultan necesarios para llevar adelante cualquier plan de vida. En caso de que el Estado se abstuviera de llevar adelante dicha política paternalista podemos suponer que el bienestar futuro de muchos sujetos resultará severamente dañado. Otra posible estrategia de defensa de ciertas políticas paternalistas, propuesta por Ernesto Garzón Valdés¹⁵, consiste en combinar un “interés benevolente” en evitar que otros se dañen a sí mismos, con la posibilidad de atribuir a los sujetos sobre los que se aplica la política en cuestión una “incompetencia básica” para reconocer sus propios intereses. Algunos de los casos en que, según el autor, una persona podría ser caracterizada como incompetente son los siguientes: cuando desconoce elementos relevantes de la situación en la que tiene que actuar; su fuerza de voluntad está tan disminuida que no puede llevar adelante sus propias decisiones; el agente reconoce la importancia de un bien determinado y no desea ponerlo en peligro, pero se niega a utilizar los medios para salvaguardarlo.¹⁶ Garzón Valdés señala que resulta esencial, para que la apelación a la noción de incompetencia básica resulte pertinente en la justificación del paternalismo, exigir que su atribución a un agente “tenga un fundamento objetivo”.¹⁷

Ahora bien, la aceptación del paternalismo a partir de argumentos como los precedentes da pie a una objeción perfeccionista contra el liberalismo. Los perfeccionistas pueden afirmar que las bases de su posición son idénticas a las aducidas por los liberales a favor de ciertas políticas paternalistas. Pueden aducir que los principios de justicia o políticas concretas que derivan de sus doctrinas comprensivas se basan en valores que ninguna persona razonable podría rechazar y que poseen, obviamente, fundamentos objetivos. Por supuesto, hay diversas formas de responder a esta objeción.¹⁸ El argumento AVA, que examinaremos en las secciones siguientes de este trabajo, es una de las respuestas que pueden ofrecerse a los perfeccionistas. Un rasgo especialmente atractivo de AVA

¹⁵ Cfr. Garzón Valdés (1993), p. 370 y ss.

¹⁶ Cfr. Garzón Valdés (1993), pp. 371-372.

¹⁷ Garzón Valdés (1993), p. 372.

¹⁸ De hecho, además de apelar a AVA, Kymlicka formula otros tres argumentos en defensa de la tesis de la neutralidad —los cuales no serán examinados aquí—, que constituyen, en caso de ser consistentes, una respuesta a esta objeción. El primero de dichos argumentos toma como punto de partida la idea de que la posibilidad de cometer errores al elegir un plan de vida resulta ineliminable y que, como consecuen-

es que aspira a objetar la implementación de políticas perfeccionistas sin cuestionar las creencias fundamentales de las que los perfeccionistas infieren sus propuestas políticas. La mayoría de los filósofos liberales concuerdan en que la justificación de la tesis de la neutralidad debería abstenerse de cuestionar las creencias comprensivas de los ciudadanos.¹⁹ Rawls afirma, por ejemplo, que su teoría

[...] no cuestiona que muchos juicios políticos y morales sean correctos, y entiende que varios son razonables. Tampoco pone en cuestión la posible verdad de cuestiones de fe. Sobre todo, no argumenta en favor de la duda y de la incertidumbre, ni mucho menos del escepticismo, en relación con nuestras creencias. Más bien, exhorta a reconocer la imposibilidad práctica de alcanzar un acuerdo político razonable y efectivo en torno del juicio concerniente a la verdad de doctrinas comprensivas, especialmente un acuerdo político que pudiera servir al propósito político, digamos, de alcanzar la paz y la concordia en una sociedad caracterizada por diferencias religiosas y filosóficas.²⁰

El argumento AVA resulta compatible con esa pretensión de evitar el cuestionamiento de las posiciones comprensivas de los ciudadanos en tanto pretende demostrar que, aun cuando el Estado suscribiera una doctrina de tales características que fuera correcta o verdadera y, en consecuencia, estuviera realmente en condiciones de identificar en qué consiste el bien de los ciudadanos, las políticas perfeccionistas basadas en dichas creencias resultarían inútiles o contraproducentes, es decir, que fallarían en promover el bienestar de los afectados. Es interesante notar que Will Kymlicka no sólo se abstiene de cuestionar los presupuestos básicos que normalmente se atribuyen a las posiciones perfeccionistas, sino

cia de ello, los sujetos tienen un interés fundamental en disponer de una amplia libertad de revisar y corregir sus elecciones si así lo creen conveniente. (Cfr. Kymlicka, 1989a, pp. 11-13; 1990, pp. 203-204; 1995, pp. 81-82.) Para un análisis crítico de ese argumento, ver Garreta Leclercq, M. (2006), pp. 55-64. El segundo argumento sostiene que la vigencia de un Estado neutral propiciaría la formación de una suerte de mercado libre de ideas en el que las concepciones y prácticas realmente valiosas o satisfactorias tenderían a predominar, ganando naturalmente más adeptos que las menos valiosas o insatisfactorias. (Cfr. Kymlicka, 1990, p. 219.) El tercer argumento se centra en la idea de que la implementación de políticas perfeccionistas conducirá a “distorsionar (*distort*) la libre evaluación de formas de vida, rigidificar las formas de vida dominantes, cualesquiera sean sus méritos intrínsecos, y excluir inequitativamente los valores y aspiraciones de los grupos marginalizados y desaventajados dentro de la sociedad”. (Kymlicka, 1989b, p. 90.)

¹⁹ Cfr. Nagel (1987), p. 229; Larmore (1987), p. 53 y (1990), p. 341; Kymlicka (1990), p. 202; Rawls (1993), p. 63.

²⁰ Rawls (1993), p. 63.

que suscribe en forma explícita a algunos de ellos. El filósofo canadiense afirma: 1) que es posible distinguir en base a juicios objetivos entre formas de vida o actividades valiosas y disvaliosas;²¹ 2) que los agentes del Estado pueden realizar tales juicios en forma adecuada y 3) que dichos agentes políticos son capaces, en ocasiones, de determinar mejor que los propios individuos afectados en qué consisten sus intereses legítimos o qué contribuye o perjudica, desde un punto de vista objetivo, su bienestar.²² En razón de la adhesión a estas posiciones resulta plausible afirmar, como lo hace Thomas Hurka,²³ que Kymlicka es un *perfeccionista filosófico*. Su defensa de la neutralidad estatal constituiría una forma de *perfeccionismo indirecto*. Desde la perspectiva perfeccionista, la meta fundamental de las acciones del Estado debe consistir en promover en forma imparcial e igualitaria el bien de los ciudadanos, lo que equivale a intentar aumentar las chances de que todos los ciudadanos lleven adelante formas de vida realmente valiosas. La idea de Kymlicka es que dicha meta no puede ser alcanzada en forma directa, ella no deberá gobernar los procedimientos de toma de decisión del Estado. Por el contrario, el respeto de la tesis de la neutralidad estatal constituiría un *medio* más eficaz que la implementación directa de políticas perfeccionistas para alcanzar los propios objetivos que persiguen dichas políticas.²⁴

Quisiera, para terminar estos comentarios introductorios, hacer una aclaración final. Especialmente en los debates desarrollados durante la década del '80 ha sido frecuente considerar que una de las ideas fundamentales del liberalismo consiste en establecer un tipo peculiar de distinción/jerarquización entre los conceptos de lo justo o lo correcto (*right*) y lo bueno (*good*). Un rasgo distintivo de dicha distinción sería la afirmación de la prioridad e independencia del primer término respecto del segundo. Desde esta perspectiva, las concepciones del bien son concebi-

²¹ Cfr. Kymlicka (1990), pp. 202-203.

²² En relación con los puntos 2 y 3, el autor escribe: "Nuestro bien no es universal ni único, sino que se conforma, en buena medida, por las prácticas culturales que compartimos con otros dentro de nuestra comunidad. Compartimos lo suficiente con los otros que están a nuestro alrededor como para que un gobierno perfeccionista bien intencionado, atendiendo al conocimiento y la experiencia de otros, llegue a un razonable conjunto de creencias acerca de lo que es bueno para sus ciudadanos [...] En principio, nada excluye la posibilidad de que los gobiernos puedan advertir errores en las concepciones del bien de las personas". (Kymlicka, 1990, p. 203.)

²³ Cfr. Hurka (1995), pp. 38-39.

²⁴ Hurka también caracteriza como una forma de perfeccionismo indirecto la defensa de la tesis de la neutralidad desarrollada por Dworkin en "Foundations of Equality" (en Dworkin, 1990, pp. 1-119), Cfr. Hurka, (1995), p. 39, n 11.

das como creencias o discursos cuya función principal es informar y justificar las prácticas y planes de vida de los agentes. Dentro de una sociedad pluralista existirá una amplia diversidad de dichas concepciones, ya sean de orden religioso, moral o filosófico. A diferencia de las concepciones del bien, los principios de lo justo no aspiran a ofrecer a los sujetos el bosquejo de un plan de vida o una concepción definida del florecimiento humano, sino que tienen por meta regular la interacción entre los sujetos que suscriben tales concepciones. Ellos establecerían los límites dentro de los cuales resulta moralmente permisible la prosecución, libre de la interferencia de los demás, de las concepciones del bien y planes de vida asociados que suscribe cada agente. La distinción entre principios de lo justo y de lo bueno puede ser utilizada para caracterizar el contraste entre teorías perfeccionistas y neutrales. Como señala Colin Bird, reflejando una tendencia bastante extendida, “las teorías políticas perfeccionistas son aquellas que demandan que el Estado promueva una concepción del bien particular, mientras que un Estado neutral no toma posición acerca de la pregunta por la buena vida y se autorrestringe a dar apoyo exclusivamente a principios de lo correcto”.²⁵

A lo largo de la discusión desarrollada en las siguientes secciones de este trabajo no se utilizará la distinción entre lo justo y lo bueno que acabo de caracterizar. Ello se debe a diversas razones. Dentro de este contexto, considero suficiente mencionar dos. En primer lugar, como vimos, la meta del argumento que examinaremos es objetar la implementación de políticas perfeccionistas sin cuestionar —o incluso aceptando explícitamente— las ideas básicas a partir de las cuales normalmente son defendidas.²⁶ La referida distinción entre lo justo y lo bueno está estrechamente vinculada con una concepción del proyecto liberal que lo presenta como un intento de desarrollar una moralidad política independiente y priori-

²⁵ Bird (1996), p. 66.

²⁶ La situación era estructuralmente idéntica en el caso del argumento de Locke. Éste pretendía justificar la tolerancia religiosa sin cuestionar la idea de que el cristianismo era la religión verdadera y de que tal cosa podía probarse por medio de la razón. De igual modo, según hemos visto, Kymlicka aspira a defender la neutralidad estatal suscribiendo explícitamente una forma de perfeccionismo filosófico. Por otra parte, el autor ha objetado la consistencia y relevancia teórica de la afirmación de la prioridad de lo justo sobre lo bueno en el capítulo 3, “The Right and the Good”, de su libro, *Liberalism, Community and Culture* (1989). La estrategia de defensa del liberalismo, desarrollada por Dworkin en “Foundations of Liberal Equality” (1990) y el capítulo 6 de *Sovereign Virtue* (2000), “Equality and Good Life”, también resulta compatible con las ideas básicas de los defensores del perfeccionismo; el autor intenta derivar las posiciones liberales —entre ellas, las ideas de neutralidad estatal y tolerancia— de una concepción abstracta del bien de cuño aristotélico que denomina “modelo del desafío” (*model*

taria respecto de ideales comprensivos del bien. El perfeccionismo rechaza de plano ese proyecto al menos en dos sentidos. Como sostiene Steven Wall, dos posiciones fundamentales del perfeccionismo son 1) que “toda concepción plausible de moral política es, de hecho, informada por ideales del florecimiento humano, ya sea que sus proponentes lo admitan o no” y 2) que aun cuando fuese posible y coherente “excluir los ideales del florecimiento humano de la moralidad política”, tal cosa conduciría a la formulación de “concepciones empobrecidas de moralidad política”.²⁷

En segundo lugar, la introducción de la distinción entre lo justo y lo bueno, tal como fue caracterizada, alienta una confusión que resulta perjudicial para la discusión que abordaremos a lo largo de este trabajo. En realidad, es simplemente falso afirmar, como lo sugieren las líneas de Bird citadas, que mientras los defensores de la neutralidad propugnan concepciones de lo justo, los perfeccionistas pretenden promover siempre concepciones de lo bueno o concepciones de la buena vida. Muchas de las doctrinas comprensivas que la tesis de la neutralidad excluye son, claramente, concepciones de lo justo: por ejemplo, las concepciones liberales centradas en un ideal comprensivo de autonomía —como los liberalismos de Mill, Kant y, contemporáneamente, de Joseph Raz—,²⁸ o ciertas formulaciones del marxismo. Como acertadamente señala Thomas Nagel, el liberalismo aspira a desarrollar un “estándar máximamente

of challenge). (Cfr. Dworkin, 2000, pp. 252-254.) En síntesis, al menos en los trabajos mencionados, Dworkin pretende derivar lo justo de lo bueno, es decir, justificar las tesis liberales a partir de una concepción del florecimiento humano (para una interpretación similar de la propuesta de Dworkin, ver Wall, S. y Klosco, G., Eds., 2003, p. 12). Es muy probable que la implementación de dicha estrategia responda a la intención de refutar a los adversarios comunitaristas del liberalismo en su propio terreno, dado que un rasgo común de estos autores es el rechazo de la tesis de la prioridad de lo justo sobre lo bueno y su sustitución por una afirmación inversa, la idea de que lo justo deriva de lo bueno (Cfr. Guariglia, O., 1996, pp. 247-248). El punto más atractivo de este intento de Dworkin es que constituye una tentativa de demostrar que aún admitiendo que lo justo deriva de lo bueno, la posición liberal continua siendo la correcta. Creo que es correcto analizar su versión de AVA en el contexto de esta estrategia argumentativa.

²⁷ Wall (1998), p. 13.

²⁸ Cfr. Raz (1986). Raz es un liberal perfeccionista que sostiene que “la meta de la acción política es volver a los individuos capaces de perseguir concepciones del bien válidas y desalentar las vacuas o disvaliosas”. (Raz, 1986, p. 133.) Según el autor: “El principio de la autonomía es un principio perfeccionista. Una vida autónoma es valiosa sólo si es utilizada para perseguir proyectos o entablar relaciones aceptables y valorables. El principio de autonomía permite e incluso exige a los gobiernos crear oportunidades moralmente valiosas y eliminar las repugnantes”. (Raz, 1986, p. 417.) A diferencia de Kymlicka, quien, según vimos, también suscribe ciertas ideas perfeccio-

imparcial de justicia, el cual tiene prioridad sobre otras concepciones más específicas en la determinación de aquello que puede ser impuesto sobre cada uno de nosotros por nuestros congéneres y viceversa”, pero tal aspiración no debe ser confundida con “la familiar doctrina de la prioridad de lo correcto sobre lo bueno, dado que muchos de los puntos de vista específicos que son subordinados por el liberalismo pueden ellos mismos ser concepciones de lo correcto”.²⁹

II

Supongamos que aceptamos las premisas de AVA, en particular, la idea de que una actividad objetivamente buena no tendrá ningún impacto positivo en el bienestar de una persona a menos que ésta reconozca su valor. ¿Es posible derivar a partir de este argumento una defensa adecuada de la tesis de la neutralidad estatal?

Comencemos por lo que parece ser la debilidad más evidente de AVA. La versión del argumento que presenta Kymlicka resulta inútil para cuestionar políticas perfeccionistas no coercitivas. Un Estado puede ser perfeccionista, afirmar la superioridad intrínseca de ciertos estilos de vida y promoverlos sin obligar a nadie a realizar o prohibir actividad alguna. Bastará con que se ofrezcan beneficios especiales —ya sean económicos, de oportunidades laborales, educativas, etc.— a quienes suscriban las prácticas y las creencias que se consideran valiosas. Esto ocurre, por ejemplo, cuando el gobierno subvenciona escuelas religiosas de una confesión determinada o promueve cierto tipo de estructuras familiares por medio de incentivos económicos, tales como eximir de cargas impositivas u ofrecer alguna clase de ventaja económica a las parejas que decidan tener hijos. Este tipo de políticas perfeccionistas, claramente violatorias de la tesis de la neutralidad, no pueden ser objetadas diciendo que carece de sentido obligar a las personas a hacer algo en lo que no creen, simplemente porque estas políticas no obligan. Nadie es obligado a asistir a las escuelas religiosas subvencionadas o a tener hijos, la calidad de la convicción con la que las personas adhieran a sus proyectos, sean o no compatibles con los promovidos por el Estado, dependerá de ellas mismas. Por supuesto, estas políticas son inaceptables a la luz de la tesis de la neutralidad.

nistas, Raz rechaza explícitamente la idea de neutralidad estatal. Este autor liberal sugiere incluso que toda acción política justificada es perfeccionista. (Cfr. Raz, 1986, p.133.)

²⁹ Nagel (1987), p. 239.

También es posible objetar la idea de que el argumento ofrezca buenas razones para bloquear la prohibición de actividades o estilos de vida considerados disvaliosos. Thomas Hurka ha formulado una objeción convincente en tal sentido.³⁰ El autor nos pide que imaginemos una clasificación de 10 actividades, la número 1 es la más valiosa y la número 10, la de menor valor. El Estado prohíbe la actividad 10 y justifica dicha decisión afirmando, correctamente, que ésta es intrínsecamente mala o disvaliosa.³¹ Estas suposiciones son plenamente compatibles con el planteo de Kymlicka. Como sabemos, éste sostiene que es viable realizar juicios objetivos en cuestiones de orden valorativo³² y reconoce la posibilidad de que los agentes del Estado realicen en forma satisfactoria esa tarea. Ahora bien, el argumento de Hurka introduce una hipótesis adicional. La actividad 10 no es simplemente menos valiosa que las demás, es intrínsecamente mala. Como consecuencia de la prohibición estatal de dicha actividad, una persona que, erróneamente, la juzgaba valiosa y deseaba realizarla, deberá considerar otros cursos de acción. Supongamos que este individuo cree que sólo la actividad prohibida es realmente valiosa y no reconoce ningún bien en las restantes alternativas. Aceptada la premisa sobre el valor de la adhesión, debemos concluir que la realización de cualquiera de dichas alternativas tendrá un valor igual a cero para el agente que las lleva adelante. Sin embargo, aún en ese caso, “si lo que él hubiera hecho sin la coerción estatal posee un valor negativo, la coerción ha mejorado su vida”.³³ Bajo la hipótesis de que la actividad jerarquizada como menos valiosa tenga un valor inferior a cero, concluye Hurka, “ella es peor que cualquier otra actividad mejor realizada sin adhesión”.³⁴ Realizar actividades que no repercuten en nada en nuestro bienestar, pero que no son malas o disvaliosas en sí mismas es una mejor alternativa que la realización de éstas últimas, es decir, de actividades intrínsecamente reprobables. Por lo tanto, Hurka concluye que aún aceptando la premisa del valor de la adhesión puede afirmarse que la prohibición estatal de ciertas prácticas, basada en la afirmación de su disvalor, puede mejorar la vida de las personas.

Kymlicka podría contraargumentar que ninguna teoría plausible del bien puede reconocer males intrínsecos. Hurka responde que aun cuan-

³⁰ Cfr. Hurka (1995), p. 47.

³¹ Suponemos también que la actividad en cuestión no constituye un daño para terceros.

³² Cfr. Kymlicka (1990), p. 203.

³³ Hurka (1995), p. 47.

³⁴ *Idem.*

do tal posición fuera correcta, la objeción precedente no resulta eliminada. Supongamos que la actividad número 10, la peor en la jerarquía, no tiene un valor negativo sino uno igual a cero. En este caso, es claro que aun cuando las personas la realizaran con adhesión, su impacto sobre el bienestar de los agentes sería igualmente cero. Como sabemos, Kymlicka suscribe la idea de que una actividad carente de valor no repercute positivamente en el bienestar de un agente por el mero hecho de que éste la crea valiosa. De modo que una ley que prohibiera la actividad 10 no podría producir ningún daño. Aunque el efecto de la prohibición tal vez sea un valor igual a cero (en tanto es posible que ciertos sujetos consideren que la actividad prohibida es la única realmente buena y no reconozcan como tal ninguna de las otras alternativas disponibles), el resultado de la ausencia de prohibición también tendría como efecto un valor igual a cero. La diferencia es que la ley coercitiva abriría la posibilidad de que las personas, que en ausencia de dicha ley hubieran escogido la actividad peor jerarquizada, lleven adelante alguna de las restantes opciones y descubran su valor, lo cual, obviamente, redundaría en una mejora en sus vidas. Hurka señala diversas razones por las que la prohibición podría tener efectos benéficos. Es posible, en primer lugar, que tras la prohibición de la actividad carente de valor, las personas que adherían a ella descubriesen los bienes asociados a otras actividades que de otro modo no habrían experimentado. Puede ocurrir también que la prohibición beneficiase a aquéllos que, por debilidad de su voluntad, realizaban dicha actividad en lugar de llevar adelante otros cursos de acción que reconocían como mejores. Otra alternativa es que las personas que continúan creyendo que la actividad prohibida es la más valiosa reconozcan, sin embargo, algún bien en las alternativas que quedan a su disposición. Por último, la prohibición estatal puede reforzar y difundir la creencia de que la actividad en cuestión carece de valor. Hurka sostiene que en todos estos casos “la coerción estatal puede, en forma realista, producir beneficios perfeccionistas, y éstos son suficientes para justificarla”.³⁵

Un camino para intentar neutralizar la objeción de Hurka podría consistir en recurrir al paso adicional involucrado en la versión del argumento desarrollada por Dworkin. Podría sostenerse que la eliminación de opciones disvaliosas constituye un mecanismo que provoca una disminución en la capacidad crítico-reflexiva de los sujetos o lesiona su capacidad futura para desarrollar formas de adhesión genuina a las prácticas que realizan. Como consecuencia de ello, no habría realmente contribución alguna a su bienestar. Este argumento presupone una premisa adi-

³⁵ Hurka (1995), p. 48.

cional, dado que no parece nada evidente que la eliminación de opciones erróneas constituya por sí misma un obstáculo para que las personas realicen elecciones correctas. Por el contrario, resulta natural pensar que ese proceder minimiza la probabilidad de que las personas escojan mal, pues implica eliminar las opciones cuya disponibilidad hacía posible el error. La dificultad precedente podría ser superada recurriendo a una conocida idea propuesta por John Stuart Mill en el marco de su defensa de la libertad de expresión. La idea de Mill es que el conocimiento del error es un elemento indispensable para que haya una comprensión genuina del punto o los puntos de vista correctos. Poseer una creencia bien fundada, especialmente en cuestiones relativas a la buena vida, presupondría, como requisito necesario, examinar y refutar en base a buenas razones los puntos de vista alternativos al que finalmente suscribimos. Como afirma Mill, cuando nos ocupamos de asuntos enormemente complicados como las cuestiones morales, religiosas o políticas

las tres cuartas partes de los argumentos en pro de una determinada opinión consisten en destruir las apariencias que favorecen las opiniones distintas de ella [...]. Quien sólo conozca un aspecto de la cuestión no conoce gran cosa de ella. Sus razones pueden ser buenas y puede no haber habido nadie capaz de refutarlas. Pero si él es igualmente incapaz de refutar las razones de la parte contraria no tiene motivo para preferir una u otra opinión.³⁶

Deberíamos rechazar toda política que restrinja nuestra capacidad para contrastar opiniones diversas. Naturalmente, una política orientada a suprimir ciertas prácticas y puntos de vista tendría ese efecto. Aun cuando termináramos abrazando el punto de vista correcto, en caso de que no pudiéramos examinar las alternativas y concluir que son erróneas, se nos privaría también de la posibilidad de *saber* realmente que las opciones escogidas son las correctas.

Dejando de lado las dificultades inherentes a esta concepción milliana, que por razones de espacio no podemos examinar aquí, existe, a mi juicio, una falencia de base en la estrategia de Dworkin. Supongamos que el estilo de vida de un agente se modifica radicalmente. Éste abandona las actividades triviales que venía realizando hasta ese momento y decide comenzar a dedicarse a la pintura; con el tiempo, se convierte en un artista plástico brillante. Según la concepción constitutiva, si el agente no creyera en el valor de sus nuevas actividades, si las considerara por completo carentes de valor, aun cuando produjera obras de arte geniales, su bien-

³⁶ Mill (1975), p. 46.

estar crítico no resultaría incrementado en nada. Ahora bien, pensemos que en este caso el agente cree que su vida ha mejorado radicalmente. Ello se debe a alguna de las siguientes alternativas. La primera posibilidad es que el agente crea que su nueva actividad es valiosa sin disponer —ni sentir la necesidad de disponer— de una justificación, simplemente lo cree. La segunda posibilidad es que los motivos por los que el sujeto cree en el valor de su actividad son puramente emotivos y no es capaz de aducir otras razones. La tercera alternativa consiste en que las explicaciones que es capaz de ofrecer para dar cuenta del valor de su actividad son completamente superficiales o erradas, no captan en absoluto la verdadera relevancia de sus obras. Creo que debemos concluir que en cualquiera de estos casos el bienestar crítico³⁷ del sujeto ha resultado incrementado en comparación con su situación previa. El agente pasó de realizar actividades insignificantes a realizar actividades valiosas que reconoce como satisfactorias para él y que cree valiosas. El problema es que para que el segundo paso del argumento de Dworkin funcione sería necesario negar estas plausibles conclusiones. Si una política perfeccionista coercitiva es capaz de lograr que las personas realicen actividades valiosas y de generar adhesión subjetiva (aunque no crítico-reflexiva) a esas actividades, es perfectamente posible que su resultado sea un incremento en el bienestar crítico de los agentes y, por lo tanto, no resultaría objetable sobre la base de AVA. Está claro que Dworkin reconoce la posibilidad de que el Estado alcance ambas metas, es decir, lograr que la gente realice actividades valiosas (presumiblemente mejores que las que realizaba previamente) y que llegue a creer en forma honesta en el valor de sus nuevos estilos de vida. En caso contrario, sería completamente superfluo el segundo paso del argumento propuesto por el autor. Como veníamos diciendo, la estrategia de Dworkin requeriría, para funcionar, la aceptación de una idea difícilmente sostenible. Esto es, que el impacto positivo sobre el bienestar crítico de una actividad carente de todo valor y de una actividad valiosa que el agente cree satisfactoria o valiosa (aunque no sea capaz de justificar en forma crítico-racional esa creencia) es idéntico a cero. La capacidad de justificar en base a buenas razones nuestras creencias acerca del valor de las actividades que llevamos adelante muy probablemente incrementará nuestro

³⁷ Puede objetarse que la concepción defendida por Dworkin supone necesariamente que el sujeto debe poseer creencias justificadas (basadas en buenas razones) para poder hablar propiamente de bienestar crítico. En efecto, la definición de Dworkin introduce dicho requisito. La meta de mi argumentación es, justamente, cuestionar ese punto de la definición de bienestar crítico ofrecida por el autor. A mi juicio, la exigencia de justificación, entendida como una *condición necesaria*, resulta poco convincente.

bienestar crítico —podemos decir que tiene, usando el vocabulario de Dworkin, un carácter *aditivo*—, pero no parece una condición indispensable de tal bienestar, no es *constitutivo*.³⁸

Las dificultades no terminan aquí. La confianza en la fuerza de las razones y los argumentos en el terreno valorativo, involucrada en los argumentos de Kymlicka y Dworkin, suscita otro tipo de inconvenientes. Según vimos, los autores se abstienen de cuestionar la idea, naturalmente asociada a las posiciones perfeccionistas, de que ciertos estilos de vida son objetivamente más valiosos y de que tal juicio valorativo puede ser justificado en base a razones.³⁹ Si aceptamos esas posiciones, resulta arbitrario suponer, como parece requerir la posición de Dworkin, que la única forma en que el Estado puede generar la adhesión sincera de los agentes a un estilo de vida que inicialmente rechazaban sea el “lavado de cerebro”. Si una actividad es objetivamente valiosa y ello se puede justificar en base a argumentos, no podemos descartar de plano la posibilidad de que el Estado sea capaz no sólo de obligar a las personas a realizar ciertas acciones sino de inducir las u obligarlas a considerar las evidencias y argumentos que explican o justifican el valor de dichas acciones. Si es realmente viable ofrecer “razones” y “argumentos”, éstos serán públicos y accesibles. De modo que las políticas perfeccionistas coercitivas podrían generar a mediano o largo plazo una adhesión a ciertas prácticas, no sólo sincera, sino racional. Este tipo de dificultad ya fue planteada por Jonas Proast contra Locke poco tiempo después de la publicación de *A letter concerning Toleration*.

Como es sabido, Locke estaba convencido de que es posible hacer juicios objetivos en materia religiosa, de hecho, pensaba tanto que la exis-

³⁸ Una dificultad relacionada con la anterior se vincula al carácter controvertido de la concepción que introduce la premisa adicional de Dworkin. Un meta central de los argumentos de Kymlicka y Dworkin es partir de premisas que resulten aceptables a los perfeccionistas. Sin embargo, como señala Joshua Cohen, el argumento de Dworkin involucra una concepción de la autonomía característica de las posiciones liberales que resultará inaceptable para muchos ciudadanos. Según afirma Cohen: “la teoría de la autonomía es una forma de liberalismo moral abarcativo, rechazado por los ciudadanos que piensan, de modo no irracional, que la vida humana se enriquece al menos en parte por la obediencia a la ley divina, o por su conformidad con el orden del universo, o por la calidad de su impacto sobre el mundo, o por la medida en que realizan las potencialidades humanas [...] Así como la creencia en la tolerancia religiosa no se presenta —ni debe hacerlo— como dependiente de una perspectiva religiosa que afirmase que la fe íntima es suficiente para la salvación, la aceptación de la tolerancia moral no está ni debería estar ligada a la concepción según la cual la autonomía personal es el valor moral supremo”. (Cohen 1998, p. 217.)

³⁹ Cfr. Kymlicka (1989a), pp. 10-11 y Dworkin (2000), pp. 221-222.

tencia de Dios podía ser defendida racionalmente como que el cristianismo era la religión verdadera. Si es posible hacer juicios objetivos, hay que suponer que ciertas evidencias o argumentos serán capaces de modificar las creencias de las personas. Locke sostenía, justamente, que esa tarea de argumentación y persuasión era parte importante en la actividad que deben llevar adelante las Iglesias. Ahora bien, Jonas Proast compartía con Locke tanto estos puntos de vista como la idea de que la fuerza carecía de poder directo sobre las creencias de las personas; la amenaza de sanciones puede obligar a un sujeto a realizar ciertas acciones, pero no es capaz, por sí misma, de afectar sus convicciones. Sin embargo, Proast afirmaba que la coerción podía ser de utilidad en la promoción de la religión. La fuerza podía ser usada no para obligar a las personas a creer, sino para obligarlas a considerar las evidencias, las “razones y argumentos que son adecuados y suficientes para convencerlos”,⁴⁰ razones que algunos individuos, gracias al “prejuicio” y la “negligencia”, no habrían considerado por sí mismos. De modo que la coerción podrá tener una utilidad indirecta en la promoción de la religión: ésta afectará en forma directa la voluntad de las personas, las obligará a considerar argumentos y evidencias que de otro modo no hubieran tomado en cuenta; pero la modificación de sus creencias será un efecto de esos elementos argumentales. Tal como reformula el argumento Jeremy Waldron,⁴¹ suponemos que se hubiera probado que la lectura de ciertos libros, cierto catecismo o evangelios, fuera capaz de inducir a las personas a aceptar el cristianismo —lo que equivalía para Locke a aceptar la religión verdadera—. Aunque la ley fuera inadecuada como medio para convencer directamente a las personas de adherir a dicha religión, podría obligarlas a leer y considerar esos materiales. “Un hombre podría ser compelido a leer un catecismo bajo pena de muerte o a leer evangelios cada día para evitar ser discriminado. El efecto de esas amenazas y de esa clase de discriminación podría ser incrementar el número de personas que creerán en la fe ortodoxa”.⁴² Como concluye Waldron, si la coerción puede ser aplicada con fines religiosos por medios indirectos, debemos reconocer que el argumento de Locke no funciona.

La objeción de Proast puede ser trasladada sin inconvenientes a los argumentos de Kymlicka y Dworkin. Si es cierto que pueden realizarse juicios morales objetivos, que hay mejores y peores argumentos para escoger un plan de vida o una actividad determinada, hay que admitir también

⁴⁰ Citado por Nicholson (1991), p. 165.

⁴¹ Cfr. Waldron (1991), p. 116.

⁴² Idem.

que el Estado podría forzar o inducir a las personas a considerar dichos argumentos. El Estado podría modificar los puntos de vista —supuestamente erróneos— de los individuos poniéndolos en contacto con los argumentos, las razones, la evidencia, las prácticas o las experiencias de las que depende que adquieran las creencias —supuestamente correctas— que se pretenda promover. Aunque fuera cierto que no se gana nada forzando a una persona a llevar adelante una forma de vida que no juzga valiosa, no hay por qué descartar —a menos que se ofrezcan argumentos adicionales que ni Kymlicka ni Dworkin desarrollan— la posibilidad de que el Estado tenga éxito en implementar políticas coercitivas capaces de generar formas genuinas de adhesión.

Antes de pasar a la sección siguiente quisiera examinar tres objeciones al análisis precedente.⁴³ La primera objeción apunta a la idea, involucrada en los argumentos de Hurka que hemos analizado en las páginas precedentes, de que la prohibición de una actividad carente de valor o perniciosa no producirá “ningún daño”. La objeción afirma que, desde el punto de vista liberal, cualquier restricción de la libertad individual será vista como un daño, a excepción, por supuesto, de aquellas que puedan justificarse como necesarias para proteger el ámbito de lo correcto y de políticas paternalistas justificadas. En ninguno de esos casos se estaría prohibiendo una conducta que pertenece al ámbito de lo bueno. Si, por el contrario, lo que se prohíbe es un plan de vida que queda encuadrado en la esfera de lo bueno, entonces siempre supondrá un daño, desde el punto de vista liberal, con independencia de que se trate o no de un plan de vida que el afectado juzga valioso. La segunda objeción sostiene que el hecho de que las medidas coercitivas estatales sean capaces de generar formas genuinas de adhesión no constituye un argumento contra las tesis de Dworkin y Kymlicka. Ello se debería a que dichas políticas coercitivas, aun cuando finalmente generen adhesión genuina, seguirían estando injustificadas si son perfeccionistas o, si siendo paternalistas, no entran dentro de los casos aceptables. La tercera objeción ataca un supuesto con el que estarían comprometidos los argumentos precedentes. Se trata de la idea de que cuando un Estado perfeccionista constriñe la libertad de un individuo para obligarlo a elegir un plan de vida valioso eso implica un daño en la medida en que lesiona su libertad y un beneficio en la medida en que lo impulsa a actuar de modo correcto (es decir, a llevar adelante un plan de vida realmente valioso). Esto presupondría la controvertida y cuestionable idea de que la libertad y los valores relativos a la correc-

⁴³ Dichas objeciones fueron propuestas por el árbitro anónimo designado por la revista *Análisis Filosófico*.

ción objetiva de los planes de vida son conmensurables y permiten esquemas de compensación mutua.

Creo que las tres objeciones dependen de dos supuestos comunes. En primer lugar, el tipo de distinción/jerarquización entre los conceptos de lo justo y lo bueno, frecuentemente asociada al liberalismo, que fue caracterizada en el final de la sección I; en segundo lugar, la idea de que la carga de la prueba recae sobre el perfeccionista. Sin embargo, como he sostenido ya, hay buenas razones para evitar presuponer en la discusión de AVA la apelación a la referida distinción entre lo justo y lo bueno. Ello se debe, al menos en parte, a que la carga de la prueba recae, en el marco de esta discusión, sobre el liberal, dado que lo que se acepta como punto de partida no son las posiciones liberales, sino las ideas fundamentales del perfeccionismo. Se da tal paso justamente porque la meta es demostrar que aún aceptado los presupuestos perfeccionistas hay buenas razones —razones perfeccionistas en el caso de Kymlicka— para suscribir la neutralidad Estatal.⁴⁴ Dado este marco de discusión, no hay espacio para objetar los argumentos formulados contra AVA que, *desde el punto de vista liberal*, cualquier limitación de la libertad individual justificada para proteger el ámbito de lo correcto representará un daño, o que, también desde la perspectiva liberal, las políticas perfeccionistas son objetables aun cuando generen la adhesión genuina de los afectados.

En relación con la tercera objeción, cabe una aclaración adicional. Todo lo que presuponen los contraargumentos examinados es que el impacto negativo sobre el bienestar de un agente, que presumiblemente causará la coacción, puede, en algunos casos, ser compensado por un incremento futuro del bienestar de ese mismo agente o por el hecho de que evita un daño mayor. Creo que se trata de una idea plausible y que forma parte de muchos juicios cotidianos políticos y no políticos. De hecho, se trata de uno de los supuestos en los que se apoya la justificación de políticas paternalistas que, como sabemos, tienen defensores incluso entre los liberales. Aquéllos que apoyan, por ejemplo, la prohibición del consumo de ciertas drogas fuertemente perniciosas para la salud reconocerán, presumiblemente, que limitar la libertad de ciertos agentes para realizar tal actividad e imponerles sanciones en caso de que lo hagan representa una cierta

⁴⁴ Debe quedar en claro que todo lo que aspiro a mostrar en este trabajo es que la variante de esa estrategia representada por AVA —la cual es, por supuesto, sólo una de las posibles alternativas—, fracasa. Ello no implica que no pueda haber otros argumentos capaces de ofrecer una justificación apropiada de la tesis de la neutralidad, de hecho, yo mismo he propuesto un argumento con tal finalidad que aún considero plausible (Cfr. Garreta Leclercq, M., 2001).

disminución de su bienestar —parece sensato reconocer que la coacción siempre daña el bienestar del afectado—. Sin embargo, considerarán que dicha disminución resulta compensada y justificada por el hecho de que evitará una daño mucho mayor. Como dije, al margen de la cuestión de si esto es suficiente para justificar la medida paternalista en cuestión, no creo que se trate de un tipo de razonamiento implausible. Si puede decirse en ese caso que el daño causado por la coacción es compensado por los beneficios de la medida paternalista, lo mismo ocurrirá en el caso de una política perfeccionista bien justificada, es decir, una política perfeccionista basada en juicios objetivamente correctos acerca del valor de una serie de actividades o planes de vida —según explicamos ya, estamos suponiendo que tales juicios son viables y que el Estado puede realizarlos—. ⁴⁵

III

¿Es realmente sólida la idea de que la vida de las personas no puede mejorar en nada a menos que éstas crean en el valor de las actividades que realizan? En la presente sección, me ocuparé de cuestionar la supuesta solidez de la premisa fundamental del argumento del valor de la adhesión. Para comenzar, examinaré brevemente una objeción propuesta por Hurka. El autor recurre a un ejemplo que ya hemos utilizado, el de un artista plástico. En este caso, debemos suponer que el sujeto crea obras brillantes pero que no valora en absoluto su actividad. Tal cosa podría suceder por diversas razones. Puede ocurrir que los estándares de evaluación de dicho artista sean demasiado altos y considere que su trabajo nunca los satisface o incluso que, con el tiempo, en razón de esa elevada exigencia, deje de creer en el valor de la práctica misma porque considera que nadie será capaz de producir algo realmente valioso. Puede ocurrir que el artista realice sus obras por motivos puramente emo-

⁴⁵ Creo que la idea de que el tipo de paralelismo entre paternalismo y perfeccionismo que acabo de trazar es inadecuada, implícita en la objeción, resultaría plausible bajo el supuesto de que se admita la distinción/jerarquización entre lo justo y lo bueno a la que hemos hecho referencia en diversas oportunidades. Si la libertad pertenece al ámbito de la justicia o de lo correcto, que tiene prioridad sobre el ámbito de lo bueno, al que pertenecerían las consideraciones relativas al valor objetivo de los planes de vida, resulta, obviamente, muy cuestionable la idea de que pueda compensarse una disminución de libertad por una mejora en el terreno de la cuestión de la buena vida. Sin embargo, este tipo de esquema conceptual supone ya la impugnación de las ideas básicas del perfeccionismo. Nuevamente, esto equivale a abandonar el marco en que la discusión de la plausibilidad de AVA resulta pertinente.

cionales, sin realizar juicio alguno sobre su valor, de modo que si cambiaran sus emociones, le resultaría lo mismo abandonar su actividad creativa para dedicarse a cualquier actividad trivial. Otra posibilidad es que el artista descrea por completo del valor de sus obras pero continúe realizándolas porque constituyen una fuente de ingresos económicos. Por último, podría suceder que el agente no creyera en el valor de sus obras pero fuera obligado por algún agente externo a continuar realizando su actividad creativa.

Hurka sostiene que, aunque en cualquiera de los casos mencionados hubiera sido mejor para el bienestar del agente que éste creyera en el valor de sus obras, resulta implausible sostener que no hay diferencia alguna entre la situación en la que el agente continúa con su trabajo artístico y aquélla en la que lo abandona para volcarse a una actividad trivial. El autor concluye

- a) que resulta implausible afirmar que la actividad del artista, consistente en “crear lo que son de hecho brillantes obras no es mejor que, si por similares motivos hubiera, por ejemplo, contado hojas de hierba”;⁴⁶
- b) que crear arte “sólo por dinero puede ser menos bueno que hacerlo a causa de un motivo más elevado, pero aún así continúa teniendo cierto valor intrínseco”;⁴⁷
- c) que “seguramente la creatividad forzada exteriormente, aun cuando sea menos valiosa que la creatividad libre, conserva valor en tanto que forma de creatividad”.⁴⁸

Hurka refuerza la conclusión (c) afirmando que no podemos dejar de reconocer que forzar al artista a producir obras valiosas es mejor que forzarlo a realizar una actividad trivial como contar hojas de hierba. “¿La mera presencia de coerción significa que aquello a lo que uno es forzado no hace ninguna diferencia? Esto es seguramente implausible”,⁴⁹ concluye el autor.

Los defensores de la concepción constitutiva podrían, sin embargo, responder en forma convincente a estas objeciones. La actividad del artista es efectivamente mejor que la de contar hojas de hierba, crear arte movidos por el deseo de ganar dinero puede, como actividad, conservar un cierto

⁴⁶ Hurka (1995), p. 42.

⁴⁷ Hurka (1995), p. 43.

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Idem.

valor intrínseco, de igual modo que la creatividad que surge como efecto de las presiones externas. Sin embargo, lo que cuestiona la concepción constitutiva no es el valor de las actividades, sino la posibilidad de que tal valor se traduzca en bienestar *para* los agentes que las realizan, si ellos no son capaces de valorarlas y reconocer que han tenido un impacto favorable sobre sus vidas. Los ejemplos citados por Hurka no muestran que, al margen de las creencias del sujeto, debemos concluir que su bienestar se haya incrementado. Por otra parte, el autor puede tener razón en que aquello a lo que uno es forzado cuenta, pero es plausible sostener que nuestra intuición de las razones por las que esto es así no están relacionadas con la presente discusión. Un agente puede creer que contar hojas de hierba y pintar cuadros son actividades igualmente carentes de valor pero preferir que, si ha de ser obligado a algo, sea obligado a pintar cuadros. Parece plausible suponer que ése será, normalmente, el caso. Pero las razones de ello serán presumiblemente que el sujeto considera, por ejemplo, que contar hojas de hierba es tedioso y monótono en comparación con pintar. Esta idea no modifica en nada el juicio del agente sobre la falta de valor de la pintura y no permite suponer que su bienestar crítico haya aumentado en razón del valor real de la actividad artística (el cual, como sabemos, no reconoce). El argumento de Hurka no muestra lo que debería mostrar, es decir, que aunque el sujeto no reconozca el valor de una actividad objetivamente valiosa, debemos reconocer que igualmente ese valor impacta en su bienestar y mejora su vida. El hecho de que no nos parezca indiferente ser obligados a pintar o a contar hojas de hierba puede significar dos cosas y ninguna de ellas apoya las conclusiones de Hurka. La primera opción es que no podemos creer realmente que ambas actividades valgan igual, es decir, cero. En ese caso, el argumento de Hurka no funciona porque el agente estaría reconociendo que una actividad es más valiosa que otra. Si hay mejora en el bienestar crítico, en ese caso se deberá a la combinación entre el valor intrínseco de la actividad y la adhesión del sujeto, implicada en el reconocimiento de su valor. La segunda posibilidad es que, aunque creamos que las alternativas en sí mismas carecen por igual de valor, no nos resulta indiferente ser obligados a realizar cualquiera de ellas en razón de factores adicionales (por ejemplo, que una actividad sea más monótona, difícil, o socialmente impopular en comparación con otras, etc.). Esta última alternativa no parece tener ninguna implicación clara para evaluar si ha habido o no un impacto sobre el bienestar crítico relacionado *con* el valor de la actividad realizada.

Creo que es posible desarrollar objeciones más sólidas contra la concepción constitutiva del bienestar. En lo que sigue presentaré tres objeciones. La primera consiste en la reformulación de un argumento que

originalmente fue presentado como una crítica a la definición utilitarista de bienestar en términos de experiencias subjetivas o estados mentales. Comenzaré por presentar dicho argumento y luego explicaré el modo en que puede ser reinterpretado y aplicado a las cuestiones que estamos examinando.

Como es sabido, el utilitarismo hedonista de Bentham identificaba “felicidad” con las experiencias placenteras o bien con la eliminación del dolor. Tal como suele interpretarse, dichas experiencias de placer o dolor equivaldrían a estados mentales. Desde este punto de vista, aunque puede decirse que existen diversos bienes, sólo el placer es deseable como un fin en sí mismo. El resto de las cosas deseables son meros medios que las personas persiguen con la finalidad de promover el placer, o lo que sería lo mismo, la felicidad. La consecuencia de ello es que no podrá reconocerse valor alguno a las actividades que no produzcan directamente o sean medios que conduzcan a la producción de un estado mental placentero. Otra posición en torno de la definición del concepto de utilidad afirma que existen experiencias o estados mentales que son valiosos aunque no involucren placer. Muchos han objetado la concepción hedonista señalando que hay actividades que nos reportan experiencias que consideramos valiosas, pero que, sin embargo, no esperamos que nos brinden placer alguno, o al menos, que no esperamos que reporten un saldo positivo de placer cuando consideramos los dolores, angustias o molestias que involucran. Ambas definiciones del concepto de utilidad, hedonista y no hedonista, comparten la idea de que lo valioso es un tipo de experiencia subjetiva o estado mental. Ahora bien, Robert Nozick formuló una influyente crítica contra esta concepción. El autor nos propone imaginar la existencia de una “maquina de experiencias”, un dispositivo capaz de ofrecer a sus usuarios cualquier clase de sensaciones y estados mentales que éstos desearan experimentar.

Maravillosos neuropsicólogos —escribe Nozick— podrían estimular nuestro cerebro de modo que pensáramos y sintiéramos que estábamos escribiendo una gran novela, desarrollando una amistad o leyendo un libro interesante. Habríamos estado todo el tiempo flotando en un tanque, con electrodos adheridos a nuestro cerebro. ¿Deberíamos conectarnos a esa máquina de por vida, preprogramando nuestras experiencias vitales? Si a usted le preocupa el no haber tenido experiencias deseables, podemos suponer que empresas de negocios han investigado exhaustivamente las vidas de muchos otros. Usted puede encontrar y escoger de su amplia biblioteca o popurrí de tales experiencias y seleccionar sus experiencias vitales, digamos, para los próximos dos años. Luego de transcurridos esos dos años, usted tendría diez minutos o diez horas fuera del tanque para seleccionar las experiencias de sus *próximos* dos años. Por supuesto, una vez dentro del tanque usted no sabría que se encontraba allí;

usted pensaría que todo eso era lo que estaba ocurriendo realmente [...] ¿Se conectaría usted? *¿Qué más puede importarnos a nosotros además de cómo se sienten nuestras experiencias desde adentro?* No debe usted abstenerse a causa de los pocos momentos de aficción entre el momento en que ha decidido y el momento en que se conecta. *¿Qué son unos pocos momentos de aficción comparados con toda una vida de dicha (si esto es lo que usted escogió)?*, y *¿por qué sentir angustia si su decisión es la mejor?*⁵⁰

La idea de Nozick es, por supuesto, que hay buenas razones para rechazar conectarse a la máquina, dado que no sólo valoramos nuestras experiencias o, más precisamente, el modo en que éstas son percibidas desde adentro. “Queremos *hacer* ciertas cosas, no sólo tener la experiencia de hacerlas”.⁵¹ Queremos escribir realmente una gran novela, hacer amigos o leer libros interesantes, no meramente tener las experiencias o los estados mentales correspondientes. No parece racional renunciar a toda posibilidad de hacer realmente cosas valiosas o interesantes a cambio de la garantía, ofrecida por la máquina, de que experimentaremos los estados mentales correspondientes a dichas actividades valiosas.

Ahora bien, creo que, a los efectos de aplicar este argumento al contexto de nuestra discusión, podemos sustituir sin inconveniente “estados mentales”, o frases como “el modo en que se sienten las experiencias desde adentro”, por “creencias”. No cambia nada si en lugar de utilizar los términos anteriores, decimos simplemente que lo que ofrece la máquina al sujeto es una serie de creencias: el sujeto cree que está escribiendo una gran novela, cree que está haciendo amigos, etc., y cree que esas cosas que está haciendo son placenteras, o en algún sentido no vinculado al placer, satisfactorias o valiosas. La máquina ofrece a sus usuarios una cadena continua de creencias que le resultan satisfactorias. Cada sujeto sabe, antes de entrar a la máquina, 1) que esas creencias son falsas (que no estará, por ejemplo, escribiendo realmente una gran novela, es decir, realizando una actividad valiosa, sino flotando en un tanque), y 2) que al ingresar a la máquina ese conocimiento será borrado, que creerá que sus experiencias son reales. El argumento de Nozick ofrece, si lo juzgamos convincente, una refutación de la definición de utilidad en términos de estados mentales, ya sea en la versión hedonista o no hedonista. Ello se debe a que permitiría establecer, contra lo que sostiene esta concepción, que el modo en que las personas perciben sus experiencias “desde adentro” no es lo único valioso. Si la experiencia de una actividad o una forma de vida tal como es percibida por el agente o, dicho de

⁵⁰ Nozick (1974), pp. 42-43.

⁵¹ Idem.

otra forma, si las creencias del agente acerca del valor de una actividad o forma de vida que se encuentra llevando adelante o experimentando fueran lo único valioso, no habría ninguna razón para rechazar conectarse a la máquina de experiencias. Además de tener la experiencia, los estados mentales o las creencias de que hemos realizado una actividad, queremos y valoramos realizarla realmente. Esto significa, en última instancia, que queremos hacer algo realmente valioso y no meramente algo que pensamos que es valioso.

Los argumentos de Dworkin y Kymlicka son perfectamente compatibles con las conclusiones precedentes. Como sabemos, los autores no afirman en ningún momento que la creencia de que una actividad es buena o valiosa sea lo que la constituye como tal. Pasar la vida entera contando hojas de hierba no se convierte en un plan de vida valioso por el sólo hecho de que un sujeto crea que lo es. Una actividad objetivamente carente de valor no se vuelve valiosa por el hecho de que sea realizada con adhesión. La idea involucrada en el argumento del valor de la adhesión consiste en que una actividad *realmente* buena o valiosa no mejorará la vida de una persona, no constituirá un bien *para* ella, si no cuenta con su adhesión, es decir, si el individuo no cree que se trata de una actividad valiosa. Cuando concluimos, usando el ejemplo de Hurka, que si aceptamos la concepción constitutiva, habría que reconocer que la actividad de crear una obra de arte brillante, si el sujeto no la reconoce como valiosa, no tendrá más valor *para él* que contar hojas de hierba, no estamos afirmando, por supuesto, que las dos actividades tengan el mismo valor. Obviamente, la primera es valiosa y la segunda trivial o irrelevante cuando las consideramos en forma objetiva. La tesis es que ni una actividad valiosa sin adhesión, ni una actividad carente de valor, realizada con adhesión, son buenas *para* las personas o mejoran en algún sentido sus vidas. Aun cuando no se niega la existencia de una diferencia en el valor objetivo de las dos alternativas, su impacto positivo sobre el bienestar crítico de los agentes resultará idéntico: equivaldrá a cero.

Sería un error, sin embargo, concluir de las consideraciones anteriores que el argumento de la máquina de experiencias resulta inocuo para las posiciones de Dworkin y Kymlicka. Según creo, el argumento de Nozick no queda restringido simplemente a ofrecer una refutación de la tesis de que lo único valioso son nuestras experiencias tal como son percibidas desde “adentro”. Considero que es posible demostrar que quien juzgue convincente el argumento de la máquina de experiencias tendrá también buenas razones para rechazar la concepción constitutiva del bienestar.

El razonamiento que apoya esa conclusión es el siguiente. La persona que rechaza ingresar a la máquina de experiencias basa ese recha-

zo en la idea de que, al conectarse, perdería algo más valioso que lo que podría ganar, es decir, que su vida empeoraría. En el momento de la elección, el sujeto, en primer lugar, sabe que conectarse le asegura —si así lo escoge— una vida plena de experiencias placenteras, o una serie continua de creencias de que realiza actividades valiosas que le resultan en algún sentido satisfactorias; y, en segundo lugar, sabe que esas creencias son falsas (que no estará realmente realizando actividades valiosas, sino flotando en un tanque), y que una vez conectado a la máquina dicho conocimiento habrá sido borrado y estará seguro de que sus creencias son, por el contrario, correctas. Como dijimos, el sujeto piensa que no debe conectarse porque de hacerlo, aun cuando no sea capaz de percibirlo en el futuro, su vida empeorará. Ahora bien, si aceptamos que la vida de las personas puede empeorar sin que éstas lo perciban, deberemos aceptar también que puede darse el proceso contrario, que puede mejorar sin que ellas sean capaces de reconocerlo. Esta última idea equivale a la negación de la concepción constitutiva, la cual estipula, como sabemos, que la vida de las personas no mejora si ellas no creen o reconocen que las actividades que realizan son valiosas, si no las perciben como buenas para sus vidas.

Amplieemos las ideas claves en las que se apoya el argumento. Como sostuve, la razón decisiva por la cual pensamos que no debemos conectarnos a la máquina es la convicción de que nuestra vida, aunque sepamos que no podremos percibirlo, empeorará al hacerlo. El hecho de que ingresar a la máquina de experiencias nos parezca una mala alternativa presupone que aceptamos la idea de que la vida de las personas puede empeorar aun cuando éstas no lo perciban; la máquina constituye, justamente, un ejemplo del modo en que tal cosa puede suceder. Si pensáramos, por el contrario, que la vida de una persona no puede empeorar a menos que ella crea que ha empeorado, ¿por qué no conectarnos entonces a la máquina? Supongamos que valoramos fuertemente nuestras experiencias tal como son percibidas “desde adentro” —nadie sensato diría que tal cosa carezca de valor— y que no estamos conformes con nuestras experiencias y perspectivas de experiencias reales. Ahora bien, si no puede decirse que nuestra vida empeorará al ingresar a la máquina, simplemente porque no sabremos que estamos flotando en un tanque bajo el efecto de drogas en vez de viviendo nuestra vida real, entonces no hay razón para rechazar la posibilidad de conectarnos.

Consideremos una segunda cuestión clave. Mi argumento supone que, si admitimos que la vida de alguien puede empeorar sin que lo perciba, es factible también que mejore sin que tal cosa ocurra. Para respaldar esta idea imaginemos una variación del ejemplo de la máquina de

experiencias. Supongamos que, como parte de los experimentos de los neuropsicólogos creadores de la máquina de experiencias una persona es conectada a la máquina sin que se dé cuenta de ello. Por ejemplo, la conectan mientras duerme. Al ingresar en la máquina su identidad no es modificada, continúa con su vida normal con la sola diferencia de que vive experiencias especialmente satisfactorias. Imaginemos que luego de un período es desconectado sin que tampoco lo perciba. Continúa viviendo y nunca descubre que estuvo conectado a la máquina. Hay que reconocer que bajo ciertas circunstancias tal cosa podría ocurrir. La persona recordará el período en que, sin saberlo, estuvo conectada como un período comparativamente mejor al que lo sucedió. Ahora bien, creo que deberíamos concluir, contra la opinión del sujeto que, aunque no sea capaz de percibirlo, su vida realmente mejoró al ser desconectado, que a partir de ese momento tuvo la oportunidad de realizar realmente actividades valiosas, y que los logros reales, aun cuando sean más modestos, son inconmensurablemente más valiosos que los experimentados dentro de la máquina. Su vida empeoró dentro de la máquina, porque mientras permanecía en ella estaba privado de toda posibilidad de alcanzar tales logros reales. La vida del sujeto empeora sin que lo perciba al ingresar en la máquina por las mismas razones por las que mejora, aunque no lo perciba, al salir de ella. Consecuentemente, las razones para aceptar que la existencia de una persona puede empeorar sin que lo perciba, son las mismas que llevan a aceptar que puede mejorar sin que lo haga.

Aunque sin duda se trata de una cuestión controvertida, muchos filósofos, y entre ellos el propio Kymlicka,⁵² consideran que el argumento de Nozick es sólido. Sin embargo, si, como he intentado mostrar, el argumento de Nozick depende de la idea de que la vida de las personas puede empeorar aun cuando no lo perciban, y esto implica, a su vez, reconocer que puede mejorar sin que lo hagan, entonces aceptar el argumento de la máquina de experiencias equivale a negar la premisa central del argumento del valor de la adhesión. Esto se debe a que dicha premisa, justamente, excluye esta última posibilidad. Como sabemos, la concepción constitutiva afirma que realizar una actividad objetivamente valiosa sin creer que lo sea, sin creer que dicha actividad produce alguna clase de impacto positivo, no mejorará en nada la vida del agente que la realiza. Por el contrario, como hemos intentado demostrar, el argumento de Nozick involucra la idea de que la vida de los individuos puede empeorar o mejorar con independencia de lo que ellos crean.

⁵² Cfr. Kymlicka (1990), pp. 13-14.

El problema subsiste aunque dejemos de lado el argumento de Nozick. Richard Hare⁵³ y Joel Feinberg,⁵⁴ entre otros, han sostenido la tesis de que el bienestar de las personas puede ser afectado negativamente aun cuando éstas no sean conscientes de ello. Hare sostiene, por ejemplo, que la vida de un hombre empeora si su esposa lo engaña aun cuando nunca se entere de ello. Sorprendentemente, Kymlicka adhiere en forma explícita a esta posición de Hare. Es interesante el modo en que argumenta a favor de ella.

A veces decimos de otros que aquello que no conocen no va a lastimarlos. Pero es difícil pensar del mismo modo acerca de nuestro propio bien. No quisiera seguir pensando que soy un buen filósofo si no lo soy, o que tengo una familia encantadora si no la tengo. Alguien que me oculta la verdad puede evitarme algunas experiencias conscientes desagradables, pero el costo puede ser socavar todo el sentido de mis actividades. Me dedico a la filosofía porque pienso que lo hago bien. Si no lo hago bien, entonces preferiría hacer algo distinto. No quiero continuar con la creencia errónea de que lo hago bien, porque estaría perdiendo mi tiempo, y viviendo a partir de mentiras, lo cual no es algo que quiera hacer. Si descubriese que mi creencia es falsa, mi actividad habría perdido su sentido. *Y habría perdido su sentido no cuando yo descubriese que la creencia no era real, sino cuando dejase de ser real.*⁵⁵ En ese momento, mi vida habría empeorado, porque entonces no podría alcanzar los fines que quería alcanzar.⁵⁶

Nuevamente, en este caso, parece haber una simetría total entre empeoramiento y mejora. Si aceptamos, como afirma Kymlicka, que una vida puede empeorar aunque el sujeto no sea consciente de ello, ¿por qué no admitir, por las mismas razones, que puede mejorar sin que la persona lo perciba? La vida de un sujeto empeora, por ejemplo, cuando éste dedica un tiempo considerable a realizar una actividad que cree valiosa y que a su juicio realiza en forma adecuada y, o bien la actividad carece de valor, o bien, aunque lo tenga, el modo en que la realiza no cumple con los estándares de excelencia requeridos. Si esto es correcto, es igualmente cierto que la vida de una persona mejora, aunque no lo perciba, cuando dedica un tiempo considerable a realizar una actividad valiosa en forma adecuada, aun cuando crea, o bien que la actividad carece de valor, o bien que el modo en que la lleva adelante es inadecuado. No veo por qué razón habría que negar esta simetría.

⁵³ Cfr. Hare (1971), p. 131 y ss.

⁵⁴ Cfr. Feinberg (1988), p. 65 y ss.

⁵⁵ El subrayado es mío.

⁵⁶ Kymlicka (1990), p. 17.

La idea anterior es todo lo que necesita un defensor del perfeccionismo para impugnar el argumento del valor de la adhesión. El Estado podría promover el bienestar de las personas o impedir que se dañen a sí mismas desarrollando actividades o formas de vida carentes de valor, aun cuando éstas no sean capaces de reconocer que dichas políticas perfeccionistas constituyen un bien para ellas. El perfeccionista no tendrá necesariamente inconvenientes para aceptar, por el contrario, la concepción aditiva del bienestar crítico. La idea de que una actividad o una forma de vida realmente buena pierde, por lo menos, parte de su valor cuando el agente es forzado o presionado para que la lleve adelante, es sin duda muy plausible. Sin embargo, no constituye necesariamente una objeción contra toda política perfeccionista. Un Estado perfeccionista deberá evaluar en cada caso si la pérdida de valor o la disminución del impacto positivo en la vida de las personas, causado por la falta de adhesión, es realmente mayor que la ganancia en bienestar obtenida.

Presentaré, para terminar, una objeción adicional. Como hemos visto, los planteos de Dworkin y Kymlicka, considerados globalmente, implican que (1) una acción objetivamente valiosa, realizada sin adhesión, no constituirá bien alguno para el agente: aunque continúa siendo valiosa en sí misma, vale cero *para* el sujeto, y (2) una acción carente de valor objetivo realizada con adhesión —es decir, bajo la creencia falsa de que implica alguna clase de bien— no se convierte por ello en buena, ni contribuye realmente al bienestar del sujeto. Mientras (1) equivale a la concepción constitutiva del bienestar crítico, (2) se desprende del reconocimiento de la posibilidad de realizar juicios objetivos en cuestiones valorativas y de la tesis, sostenida por Kymlicka, de que “nuestro interés esencial es el de vivir una vida buena, y no la que actualmente creemos buena”.⁵⁷ Dicho “interés esencial” radica en la importancia que conferimos a “no llevar adelante nuestras vidas basándonos en creencias falsas acerca del valor de nuestras actividades”. Reconocer que una actividad completamente trivial y carente de valor redundará en el bienestar de las personas si es realizada con adhesión, equivale a reconocer que una persona puede llevar adelante una buena vida a partir de creencias falsas acerca de lo bueno, lo cual es completamente inconsistente una vez aceptada la posibilidad de realizar juicios valorativos objetivos, tal como lo hacen Kymlicka y Dworkin. Además, si fuera posible vivir una buena vida en base a creencias falsas acerca de lo bueno, carecería de sentido afirmar que tenemos un “interés esencial”, como escribe Kymlicka, en rea-

⁵⁷ Kymlicka (1989a), p.10.

lizar juicios objetivos y correctos acerca de la buena vida. Ahora bien, la idea involucrada en (1) es que las creencias del sujeto acerca del valor de las acciones que lleva adelante tienen un impacto decisivo sobre su bienestar. No hay bienestar sin adhesión. Por el contrario, (2) debe ser comprendido como involucrando un movimiento en sentido inverso, en este caso lo que impacta sobre el bienestar es el valor objetivo de la actividad (o más precisamente, su falta de valor objetivo). No hay bienestar a menos que la actividad sea realmente valiosa. En ausencia de tal impacto del valor objetivo, no se comprende qué es lo que bloquea la posibilidad de que realizar una actividad que juzgamos valiosa redunde en nuestro bienestar con independencia de que lo sea realmente. La falta de valor objetivo de una actividad que, erróneamente, creemos valiosa impactará negativamente sobre nuestro bienestar aunque no lo percibamos. Supongamos que durante un período de tiempo realizamos la actividad x , que es realmente valiosa y que creemos valiosa. En un momento posterior, x es sustituida por la actividad y , que aunque creemos valiosa, es completamente trivial o insignificante. En ese caso, aunque no lo percibamos, nuestro bienestar crítico habrá decrecido. Los planteos de Dworkin y Kymlicka admiten esa conclusión. Pero si la aceptamos, parece natural afirmar que deberíamos aceptar también que la presencia de valor objetivo deberá impactar sobre el bienestar crítico del agente aunque éste no lo reconozca. Si la falta de reconocimiento subjetivo no es, en el primer caso, un obstáculo para afirmar que ha habido un impacto sobre el bienestar crítico del agente —un impacto negativo, por la falta de valor de la actividad involucrada—, tampoco debería serlo en el segundo. La ausencia de reconocimiento subjetivo no debería tampoco bloquear por completo el impacto —positivo, en este caso— del valor sobre el bienestar crítico. Suponer que hay una asimetría entre estos dos casos parece, en ausencia de argumentos adicionales, completamente arbitrario.

Conclusión

Recapitulemos sobre las conclusiones del análisis desarrollado. A lo largo del presente artículo, he cuestionado, en primer lugar, la capacidad del argumento del valor de la adhesión para objetar políticas perfeccionistas no coercitivas. En segundo lugar, se examinaron las críticas de Hurka contra la idea de que el argumento de Kymlicka permite impugnar las políticas perfeccionistas coercitivas consistentes en la prohibición de prácticas consideradas disvaliosas. Intenté demostrar que no es posible neutralizar esta dificultad recurriendo al paso adicional introducido

en la versión del argumento propuesta por Dworkin. Sostuve que dicho paso adicional presenta serias dificultades. Por una parte, para constituir una respuesta a la objeción de Hurka, requeriría la complementación de premisas adicionales controvertidas. Por otra parte, supone el compromiso con una concepción implausible del papel de la adhesión reflexiva o justificada en el bienestar crítico de los agentes. Privado de la premisa adicional propuesta por Dworkin, el argumento pierde toda capacidad —tal como reconoce éste último— de impugnar políticas perfeccionistas que, como ocurre con el caso del lavado de cerebro, parecen moralmente objetables con independencia de la aceptación o el rechazo de las posiciones liberales. En tercer lugar, sostuve que es posible trasladar a los planteos de Kymlicka y Dworkin la objeción formulada por Proast contra la propuesta de Locke. El argumento del valor de la adhesión, en tanto reconoce la posibilidad de realizar juicios valorativos dotados de objetividad, no excluye —al menos en términos conceptuales— la posibilidad de que el Estado sea capaz de implementar políticas perfeccionistas que, a mediano o largo plazo, generen formas genuinas y racionales de adhesión.

En la sección final del artículo, desarrollé tres objeciones contra la premisa fundamental de los argumentos de Dworkin y Kymlicka. La primera objeción apuntó a demostrar que el argumento de la máquina de experiencias, originalmente propuesto por Nozick contra la definición de utilidad en términos de estados mentales, puede ser interpretado y reformulado de modo tal que constituya un contraejemplo para la concepción constitutiva del bienestar. El argumento de la máquina de experiencias ofrece razones para reconocer que el bienestar crítico de un sujeto puede tanto empeorar como mejorar sin que éste lo perciba. La segunda objeción tuvo como meta subrayar el carácter controvertido de la concepción constitutiva mostrando cómo el propio Kymlicka defiende en otros contextos posiciones incompatibles con ella. Se sostuvo que si es correcto afirmar, como lo hace Kymlicka siguiendo a Hare, que la vida de las personas puede empeorar sin que éstas lo perciban cuando el valor de sus actividades resulta socavado, la situación inversa será igualmente defendible. El bienestar crítico podrá incrementarse sin que los agentes lo perciban en caso de que tenga lugar un incremento en el valor de las actividades que realizan. La tercera objeción podría sintetizarse afirmando que la concepción del bienestar presupuesta en los planteos de Dworkin y Kymlicka introduce, por sí misma, una presunción en favor de la concepción aditiva frente a la constitutiva. Dworkin y Kymlicka reconocen desde el principio que el valor objetivo o intrínseco de una actividad tiene impacto sobre el bienestar crítico al margen de lo que crea el agente afectado. Más allá de lo que piense el sujeto, una actividad trivial o disvaliosa no

contribuirá positivamente a su bienestar crítico. Si esto es así, del mismo modo que en la objeción anterior, lo natural será pensar que el valor intrínseco positivo de una actividad también impactará —aunque en sentido inverso, es decir, produciendo un incremento— sobre el bienestar crítico. Si se asumen las premisas de Dworkin y Kymlicka, la carga de la prueba descansa sobre el que niega esta última posición.

Las consideraciones precedentes permiten concluir que el argumento del valor de la adhesión fracasa tanto en la meta de ofrecer una justificación convincente de la tesis de la neutralidad estatal como en la de constituir una base para formular objeciones decisivas contra las políticas perfeccionistas coercitivas.

Bibliografía

- Bird, Colin (1996), “Mutual Respect and Neutral Justification”, en *Ethics*, Vol. 107, pp. 62-96.
- Cohen, Joshua (1998), “Democracy and Liberty”, en Jon Elster (comp.), *Deliberative Democracy*, The Press Syndicate of the University of Cambridge, Cambridge, pp. 185-231.
- Dworkin, Ronald (1990), “Foundations of Liberal Equality”, en *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. 11, University of Utah Press, Salt Lake City, pp. 1-119.
- (1994), “Liberal Community”, en Gerald Dworkin (comp.), *Morality, Harm and the Law*, Westview Press, Boulder-San Francisco-Oxford, pp. 36-43.
- (2000), *Sovereign Virtue*, Harvard University Press, Cambridge Mass.
- Feinberg, Joel (1988), *The Moral Limits of Criminal law*, Vol. VI, Oxford University Press, Oxford.
- Garreta Leclercq, Mariano (2001), “La concepción liberal de «persona razonable»: una propuesta de justificación”, en *Análisis Filosófico*, Vol. XXI, Nº 2, pp. 217-264.
- (2006), “Neutralidad estatal, perfeccionismo indirecto y falibilismo moral”, en *Diánoia*, Vol. LI, número 56, mayo de 2006, pp. 33-65.
- Garzón Valdés, Ernesto (1993), “¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?”, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Guariglia, Osvaldo, *Moralidad: Ética Universalista y Sujeto Moral*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Hare, Richard Mervyn (1971), *Essays on Philosophical Method*, Macmillan, London.

- Hurka, Thomas (1995), "Indirect Perfectionism: Kymlicka on Liberal Neutrality", en *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 3., Nº 1, pp. 36-57.
- Kymlicka, Will (1989a), *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford.
- (1989b), "Liberal Individualism and Liberal Neutrality", en *Ethics*, Vol. 99, pp. 883-905.
- (1990), *Contemporary political Philosophy*, Clarendon Press, Oxford.
- (1995), *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, Oxford.
- Locke, John (1963), *A letter concerning toleration*, Martinus Nijhoff (Ed.), The Hague, Netherlands.
- Mill, John Stuart (1975), *Three Essays: On liberty, Representative Government, The Subjection of Women*, Oxford University Press, London.
- Nicholson, Peter (1991), "John Locke's later letters on toleration", en John Horton y Susan Mendus (comps.), *John Locke, A Letter Concerning Toleration*, in *Focus*, Routledge, London-New York, pp. 163-187.
- Nagel, T., (1987), "Moral Conflict and Political Legitimacy", en *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 16, pp. 215-240.
- Nino, Carlos (1989), *Ética y derechos humanos*, Ariel, Barcelona.
- Nozick, Robert (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Basil Blackwell, Londres.
- Rawls, John (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York.
- Raz, Joseph (1986), *The morality of freedom*, Clarendon Press, Oxford.
- Waldron, Jeremy (1991), "Locke: toleration and the rationality of persecution", en John Horton y Susan Mendus (comps.), *John Locke, A Letter Concerning Toleration*, in *Focus*, Routledge, London-New York, pp. 98-124.
- Wall, Steven (1998), *Liberalism, perfectionism and restraint*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wall, Steven y Klosco, G., Eds. (2003) *Perfectionism and Neutrality*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Maryland.