

AUTONOMÍA, TOLERANCIA Y EL PRINCIPIO DEL DAÑO*

Joseph Raz

Joseph Raz argumenta en favor de una tolerancia que es compatible con políticas en favor de una determinada moralidad, en otras palabras, con lo que él denomina ‘perfeccionismo’. El fundamento del valor de la tolerancia como principio político se encuentra en la idea de autonomía, conforme a la cual los individuos tienen derecho a perseguir en sus vidas la excelencia en virtudes distintas, muchas veces incompatibles entre sí (pluralismo moral), o incluso que fomentan la intolerancia de otras virtudes (pluralismo moral competitivo). El respeto a la autonomía exige, por tanto, que los individuos tengan alternativas que les permitan elegir entre diversas vidas buenas. La tolerancia, por su parte, exige no interferir en las elecciones que hacen los individuos con el objeto de sobresalir en las virtudes que elijan. Nada de lo anterior implica que cualquier opción sea buena, ni tampoco que el Estado deba permitir cualquier forma de vida. Por otra parte, los deberes derivados de la idea de autonomía

JOSEPH RAZ. Profesor de Filosofía del Derecho en la Universidad de Oxford y *fellow* de Balliol College. Autor de importantes obras en el campo de la filosofía del derecho, entre ellas: *The Morality of Freedom*, *Practical Reason and Norms*, *The Authority of Law* y *The Concept of a Legal System*.

* “Autonomy, Toleration, and the Harm Principle”. Publicado originalmente en Ruth Gavison (ed.), *Issues in Contemporary Legal Philosophy. The Influence of H. L. A. Hart* (Oxford University Press, 1987). Traducido del inglés por Rodrigo Correa G. y reproducido en esta edición con la autorización de Oxford University Press.

no se limitan al deber de no interferir que corresponde al concepto de tolerancia. El principio de autonomía exige ayudar a los individuos a desarrollar las capacidades que les permitan llevar una vida autónoma. Conforme al principio del daño de Mill, el Estado no puede usar la coacción sino para prevenir conducta dañina. Pareciera, por tanto, que el uso de la coacción para otros fines, por ejemplo de tributación, violaría el principio del daño. Sin embargo, desde el punto de vista de la autonomía también constituye un daño aquella acción u omisión que, sin disminuir la autonomía, impide su incremento. Así, reinterpretado el principio del daño, la tributación estaría plenamente justificada, en cuanto sus recursos se usan para fomentar la autonomía de los individuos. Finalmente, la autonomía sólo es valiosa en cuanto se la usa para elegir una vida buena. El Estado que promueve la autonomía tiene por tanto la obligación de fomentar alternativas valiosas, como también de reprimir otras repugnantes. El principio del daño limita sin embargo los instrumentos que el Estado puede usar a tal efecto y la coacción sólo puede ser usada en las condiciones ya referidas.

Éste es un artículo sobre la relación entre dos ideas, la de autonomía y la de tolerancia. Mi reflexión descansa en el hecho de que ambas ideas tienen profundas raíces en la cultura liberal. Poco voy a decir para explicar los conceptos liberales de autonomía personal y de tolerancia; sólo lo suficiente para establecer las premisas desde las que se desarrolla la argumentación en este artículo. Menos aun voy a decir de las razones por las que la autonomía personal es valiosa. Mi intención es demostrar que del valor de la autonomía personal se puede derivar una argumentación contundente en favor de la tolerancia. Ésta no es una conclusión sorprendente. Espero que los detalles de la argumentación resulten interesantes, pero el interés principal está en aquello que dicha argumentación *no* establece: en los límites del principio de tolerancia basado en la autonomía.

Ciertamente existen otras argumentaciones de peso en favor de la tolerancia. Sus conclusiones en parte se superponen a las de la argumentación desde la autonomía, y en parte son más restringidas o más amplias. Esto es precisamente lo que uno supondría. El que diferentes argumentaciones fundamenten la tolerancia desde diferentes puntos de vista demuestra el grado de compromiso de nuestra cultura con ella. Tampoco es necesario que una persona en particular sea parca en las argumentaciones sobre las que descansa su fe en la tolerancia. Muchas de ellas pueden agruparse bajo un mismo paraguas moral. Es, sin embargo, particularmente interesan-

te examinar la argumentación desde la autonomía. A veces se piensa que se trata de la argumentación propiamente liberal en favor de la tolerancia: la única argumentación que no comparten los no liberales y que despliega el espíritu de la mirada liberal sobre la política. Este artículo contribuye a una exploración de esta perspectiva. Lo hace de dos maneras.

En primer lugar, a veces se asume que el respeto por la autonomía exige que los gobiernos eviten perseguir cualquier concepción de la vida buena. En otras palabras, el ideal de la autonomía se usa para fundamentar un principio de tolerancia antiperfeccionista, lo que implica excluir de la política los ideales. Argumentaré que del compromiso con la autonomía personal no se sigue una conclusión semejante. Por lo tanto, si el liberalismo u otra tradición liberal están vinculados con el antiperfeccionismo, ha de serlo por otras razones.

Otra conocida argumentación liberal en favor de la tolerancia está basada en el principio del daño. Este principio, formulado originalmente por J. S. Mill, ha encontrado a un poderoso defensor en H. L. A. Hart. El principio sostiene que el único fin para el cual el derecho puede usar su poder coactivo es para evitar el daño. En la última sección de este trabajo argumentaré que el principio de tolerancia basado en la autonomía es el más apropiado para proveer la base moral del principio del daño. Explica por qué los liberales están a veces dispuestos a usar la coerción para prevenir el daño, como también por qué rehúsan usarla con otros fines. Mirado de esta manera, el principio ayuda a evaluar la gravedad relativa de varios daños, como también a contestar algunas críticas que podrían afectar al principio del daño al sostener que éste refleja la ideología del estado gen-darme.

1. Autonomía y pluralismo

La idea rectora que subyace al ideal de la autonomía personal es que las personas deben hacer sus propias vidas. La persona autónoma es un autor (parcial) de su propia vida. El ideal de la autonomía personal es la persona que controla, en cierto grado, su propio destino, dirigiéndolo mediante decisiones sucesivas a través de su vida. Una vez que se ha formulado de esta manera, son evidentes los problemas envueltos en la construcción de una concepción plausible de la autonomía. Nadie puede controlar todos los aspectos de su vida. Cuánto control se necesita para que la vida sea autónoma y qué cuenta como un ejercicio adecuado de control (en oposición a verse forzado por las circunstancias, o a engañarse por ignorancia propia, o a ser gobernado por la propia debilidad) es un problema muy

difícil. Afortunadamente para nosotros, su solución, aunque necesaria para formular políticas que hagan efectivo el principio de tolerancia fundado en la autonomía, no se necesita para apreciar la estructura de la argumentación en favor de la tolerancia, que es nuestro único objetivo. Lo único que se debe aceptar es que para que una persona sea autónoma no sólo se le debe dar la posibilidad de elegir, sino también un rango adecuado de alternativas. Una persona de quien toda decisión se extrae mediante coerción no es una persona autónoma. Tampoco lo es si está paralizada, y por ello no puede aprovechar las opciones que se le ofrecen. Vamos a tener que examinar algunos de los criterios de adecuación para las opciones disponibles. Pero para efectos de la presente argumentación no necesitamos una doctrina general de la adecuación de las opciones.

Para evitar un malentendido corriente debemos destacar en este lugar otro aspecto del problema de la adecuación de opciones. Normalmente las personas no controlan sus vidas decidiendo de una vez y para siempre qué hacer por el resto de sus días. Más bien ellas toman decisiones sucesivas; las últimas a veces revocan las anteriores, a veces las desarrollan, y muchas veces tratan sobre materias que no habían sido tocadas por las decisiones anteriores. Surge la pregunta de hasta qué punto la autonomía exige la posibilidad continua de optar a través de nuestras vidas. Dado que toda decisión, al menos una vez ejecutada, cierra opciones anteriormente abiertas para uno (también puede abrir nuevas opciones), la pregunta por el momento en que nuestras propias decisiones pasan a limitar nuestra autonomía presenta problemas complicados.

Muchas veces se confunde la autonomía con la autorrealización. Pero se trata de ideales morales diferentes. La autorrealización consiste en el desarrollo máximo de las capacidades de una persona. La persona autónoma es aquella que hace su propia vida y que puede elegir o rechazar el camino de la autorrealización. Tampoco es la autonomía una condición de la autorrealización, puesto que uno puede encontrarse en una vida de autorrealización sorpresivamente, o ser manipulado hacia ella, o alcanzarla de alguna otra manera inconsistente con la autonomía. No se puede negar esto último diciendo que una de las capacidades que se debe desarrollar es la de elegir la propia vida, pues ésta y cualquier otra capacidad puede desarrollarse mediante simulación y engaño, esto es, haciendo creer a la persona que ella controla su propio destino. En todo caso la autonomía no es más que uno de muchos elementos que contribuyen a la realización personal, y no goza de ninguna importancia especial comparada con varios de los otros.

De ello se sigue que la persona autónoma debe tener opciones que le permitan tanto desarrollar todas sus habilidades como concentrarse en algunas de ellas. No se tiene autonomía si no se puede elegir una vida de realización personal, ni se la tiene si dicho ideal no puede rechazarse. Aquí yace una clave para la comprensión de lo que cuenta como un 'rango adecuado de opciones' necesario para que una persona sea autónoma. Nuestro interés no es desarrollar esta idea, sino rescatar el punto que ella ilustra, esto es, que el compromiso con la autonomía incluye un compromiso con el pluralismo moral.

Miremos este problema en dos etapas. Puesto que la autonomía exige una oportunidad para concentrarse en algunas capacidades y rechazar otras, requiere que haya formas y estilos de vida incompatibles. La segunda línea de argumentación consistirá en el desarrollo de esta idea. Pero primero nótese que la autonomía exige que la persona tenga a su disposición muchas formas de vida moralmente aceptables, aunque incompatibles. Éste es un aspecto adicional de la prueba de adecuación de las opciones disponibles que tiene gran importancia en la conexión entre autonomía y tolerancia.

Voy a usar un ejemplo relativamente artificial y extremo para exponer el problema. Supongamos una persona que pueda tener una ocupación de su elección pero al precio de cometer un asesinato por cada opción que rechaza. Primero debe elegir si ser un electricista. Puede rehusar siempre que mate a una persona. Luego se le ofrece una carrera de dentista, que igualmente es libre de rechazar si mata a otra persona, y así sucesivamente. Tal como la persona que enfrenta al asaltante que demanda 'la bolsa o la vida' actúa libremente si ignora la amenaza y arriesga su vida, la persona en nuestro dilema actúa libremente si acepta matar para convertirse en un dentista y no en un electricista. Si lo hace, su elección no demuestra que su vida no sea autónoma. Pero si elige el camino correcto y acepta ser un electricista para evitar convertirse en un homicida, entonces su elección ha sido forzada.

Pienso que en general se aceptaría que, en este caso, la vida de la persona en mi ejemplo no es autónoma, y que su elección y la naturaleza de las alternativas disponibles son suficientes para demostrarlo. Es decir, nuestro juicio de que ella no es autónoma no variaría incluso si desarrolláramos el ejemplo para mostrar que la situación es el resultado de una serie de extraños accidentes y coincidencias producto del colapso y del comportamiento aleatorio de varios computadores en una sociedad futurista. La autonomía exige una elección entre bienes. Elegir entre un bien y un mal no es suficiente. (Recordemos que estamos interesados en la autonomía

personal, no en la moral. No hay duda que la persona del ejemplo es un agente moral completamente responsable por sus acciones. Igualmente lo son los prisioneros de un campo de concentración, pero no tienen autonomía personal.)

Una persona que debe dirigir todas sus acciones y pensamientos a la tarea de sobrevivir, que moriría si llegara a equivocarse, no puede alcanzar la autonomía. Del mismo modo, tampoco puede alcanzarla una persona que lucha constantemente por sobrevivir moralmente. Si dicha persona quiere ser correcta no tiene alternativa, al igual que la persona que lucha por la supervivencia física no tiene alternativa si quiere permanecer viva.

Dada esta conclusión, ¿cómo se relaciona la autonomía con el pluralismo moral o valórico? El pluralismo moral concibe la existencia de varias formas y estilos de vida que ejemplifican diversas virtudes y que son incompatibles. Las formas o estilos de vida son incompatibles si, dados ciertos supuestos razonables sobre la vida humana, ellos no pueden ejemplificarse en una misma vida. Nada previene que una persona sea al mismo tiempo un profesor ideal y un padre de familia ideal. Pero una persona no puede normalmente llevar tanto una vida de acción como de contemplación, por nombrar un contraste tradicionalmente reconocido, ni puede poseer todas las virtudes de una monja y de una madre.

Sin embargo, para establecer el pluralismo moral o valórico no basta con la existencia de una pluralidad de formas de vida incompatibles pero moralmente aceptables. El pluralismo moral no sólo sostiene que formas de vida incompatibles son moralmente aceptables, sino también que ellas despliegan diferentes virtudes, cada una de las cuales es digna de perseguirse por su propio valor. Si la vida activa y la contemplativa no sólo son incompatibles, sino que también ejemplifican virtudes diferentes, entonces la perfección moral absoluta no se puede alcanzar. Cualquiera sea la forma de vida que uno persiga, hay virtudes que lo eluden a uno porque sólo están disponibles para personas que persiguen formas de vida alternativas e incompatibles.

Generalmente se mira con suspicacia semejantes descripciones del pluralismo moral, en parte, al menos, porque la noción de ‘forma de vida’ es esquiva. ¿Cuánto debe diferir una vida de otra para ser una instancia de una forma de vida diferente? La pregunta aparece como imposible de contestar, porque carecemos de un criterio de relevancia. De hecho no existe un criterio de relevancia que sirva para todos los propósitos para los que se puede usar la expresión ‘una forma de vida’. Pero esto no importa porque el criterio de relevancia que necesitamos es claro. Para efectos de entender el pluralismo moral o valórico las formas de vida difieren en sus rasgos morales.

Para contar como pertenecientes a diferentes formas de vida, dos vidas deben diferir en las virtudes que exhiben, o en el grado con que las exhiben. Una forma de vida es óptima si en circunstancias normales una persona cuya vida es de esa clase no la puede mejorar mediante la adquisición de virtudes adicionales, ni potenciando el grado en que posee cualquier virtud, sin sacrificar otra virtud que posee o el grado en que ella está presente en su vida. La creencia en el pluralismo valórico es la creencia de que hay muchas formas de vida óptimas.

El pluralismo moral así definido es pluralismo moral débil. Puede ser reforzado agregando una o más de las siguientes tres proposiciones (y hay más maneras de refinarlas y subdividir las). Primero, las virtudes incompatibles no están totalmente jerarquizadas respecto de cada individuo. En otras palabras, no es el caso que para cada persona todas las virtudes incompatibles puedan ordenarse estrictamente según su valor moral, de manera que deba perseguir aquella que para ella tenga más valor, y que de lo contrario se cubriría con un defecto moral, sin perjuicio de su éxito en la prosecución de otras virtudes morales incompatibles.

Segundo, las virtudes incompatibles no están totalmente jerarquizadas bajo algún criterio impersonal de valía moral. Si la primera condición es cierta, se puede afirmar que yo no tengo un defecto moral si soy un soldado y alcanzo la excelencia en valentía, puesto que soy de bronce, y renuncio por ello a la excelencia en dialéctica, que es incompatible con la valentía y está a disposición sólo de quienes están hechos de oro. Pero independientemente de ello, sería posible argumentar que la dialéctica es superior a la valentía bajo estándares morales que no son relativos al carácter o a las condiciones de vida de los individuos. La segunda tesis niega que semejante ordenación impersonal estricta sea posible.

Tercero, las virtudes incompatibles ejemplifican intereses fundamentales diferentes. No derivan de una fuente común o de principios últimos comunes. Algunas formas de utilitarismo en dos niveles o indirecto son pluralistas morales en el sentido débil, y también pueden aceptar las dos primeras formas fuertes de pluralismo moral. Pero son incompatibles con la tercera.

Hay todavía otro sentido en que el pluralismo valórico arriba explicado es débil. Aquí se habla de 'moral' en el sentido amplio que comprende todo el arte de la vida buena, como pudo haber dicho Mill. Se usa de hecho en el sentido que comprende todos los valores. El objeto de usar la expresión 'valor moral' en vez de hablar simplemente de valores, es para evitar dos posibles equívocos. Primero, 'valor' es usado a veces en un sentido relativizado para indicar no sólo lo que es de valor, sino aquello

que una persona, grupo o cultura estima como de valor. Segundo, algunas personas sostienen que algunos tipos de valor, por ejemplo los estéticos, no proveen razones para la acción: sólo son relevantes para la apreciación. En este artículo, ‘valor’ no se usa en sentido relativizado y se entiende que constituye o implica la existencia de razones para la acción.

Cualquiera sea la verdad de cualquiera de las variedades fuertes del pluralismo moral, la valorización de la autonomía es compatible con su rechazo. Sin embargo, tampoco lo compromete a uno con el pluralismo moral débil (de aquí en adelante usaré ‘pluralismo moral’ en referencia a la variante débil). La autonomía se ejercita mediante la elección, y la elección exige una variedad de alternativas para elegir. Para satisfacer las condiciones de la adecuación del rango de opciones, las opciones disponibles deben diferir en aspectos que puedan racionalmente afectar la elección. Si todas las elecciones de una vida son como la elección entre dos cerezas idénticas, entonces la vida no es autónoma. Las elecciones están guiadas por razones, y para presentar al elector con una variedad adecuada debe haber una diferencia entre las razones a favor de las diferentes alternativas.

Más aún, como se argumentó más arriba, las opciones deben incluir una variedad de alternativas moralmente aceptables. Deben variar por tanto las razones que hablan en favor de cada una de las alternativas moralmente aceptables.

Es claro que las razones en favor de una alternativa pueden dirigirse al objeto a realizar mediante la prosecución de dicha alternativa, aunque no es necesario que sea así. También pueden, por ejemplo, dirigirse a la forma de su prosecución: ¿se persigue vigorosa, cuidadosa o determinadamente?, ¿se persigue su objeto mediante una política de alto riesgo, de modo cuidadosamente planificado, espontáneamente? Muchas veces hay razones para preferir una alternativa por la manera en que persigue su objeto. Resulta plausible asumir que la autonomía requiere una variedad en las alternativas que se refiera a ambos tipos de consideraciones, una variedad tanto en relación a qué hacer como a cómo hacerlo. Sea como fuere, mi único presupuesto es que una habilidad confiable para actuar en base a razones de una clase particular requiere una cierta disposición. Esto es cierto tanto cuando las razones conciernen al objeto (por ejemplo, generosidad) como cuando conciernen a la manera de su prosecución (por ejemplo, espontaneidad). Finalmente, asumo que tales disposiciones, tratándose de disposiciones a perseguir opciones valiosas, son virtuosas, que ellas constituyen sendas virtudes.

La conclusión de lo anterior es que la autonomía presupone una variedad de consideraciones en conflicto. Presupone elecciones que impli-

can compromisos que exigen renunciar a un bien en favor de otro. Como la excelencia en la prosecución de bienes requiere la posesión de las virtudes apropiadas, la existencia de estos conflictos habla de la existencia de virtudes incompatibles, en otras palabras, de pluralismo moral. Una persona puede tener una vida autónoma sin alcanzar ninguna virtud en un grado alto. Sin embargo, ella habita un mundo donde la prosecución de varias virtudes le está abierta, aunque no habría podido alcanzarlas todas juntas, al menos no en su grado más alto. Dicho con mayor precisión, si la autonomía es un ideal, entonces estamos comprometidos con semejante concepción de la moralidad: la valorización de la autonomía lleva a abrazar el pluralismo moral.

2. Pluralismo y tolerancia

A veces se supone que el pluralismo moral establece por sí mismo el valor de la tolerancia. Sin embargo, el no perseguir o molestar a la gente que posee virtudes morales que nosotros no tenemos no es propiamente tolerancia. No puede decirse que yo tolere a gente que admiro y respeto porque son generosas, amables o valientes mientras que yo no lo soy. La tolerancia implica la supresión o represión de una inclinación o deseo de perseguir, molestar, dañar o reaccionar de modo desagradable frente a una persona. Pero ni siquiera esto capta la esencia de la tolerancia. Yo no tolero al corajudo, al generoso y al amable aun si tengo la inclinación de perseguirlos, pero me reprimo porque me doy cuenta que mis deseos son malignos.

La tolerancia es una virtud moral definida sólo si reprime deseos, inclinaciones y convicciones que la persona tolerante considera en sí mismos deseables. Típicamente una persona es tolerante si y sólo si reprime un deseo de causar a otro un daño o dolor que, en su opinión, el otro merece. El caso más claro de tolerancia, justificado o no, ocurre cuando una persona reprime su indignación frente a la injusticia o algún otro mal moral, o más bien cuando ve conductas que considera que tienen tal carácter. El que una persona sea o no tolerante depende de sus razones para actuar. No se puede decir que porque Himmler no mató Hitler entonces lo toleraba. Pero un opositor al nazismo pudo haberle perdonado la vida por un mal entendido sentido del deber de permitir a las personas realizar sus planes aun cuando estén equivocadas.

He destacado que la persona tolerante considera que al ser tolerante reprime una inclinación que es en sí misma deseable. Los casos típicos que

se citan son casos en que la inclinación intolerante es en sí misma deseable porque es una reacción a una conducta incorrecta. ¿Es entonces parte de nuestra noción de tolerancia que sólo se puede tolerar lo equivocado o lo malo? Muchos autores asumen que así es. Pero esta opinión no es correcta. Ciertamente no se puede tolerar a otras personas en razón de sus virtudes. Pero sí se pueden tolerar sus limitaciones. Una persona puede tolerar la muy deliberada manera de hablar de otro, o su forma metódica de considerar cada punto, etc. En todos estos casos lo que se tolera no es ni equivocado ni necesariamente malo. Es la ausencia de un cierto logro. Ésta no es una distinción bizantina. La razón por la que las personas carecen de ciertas virtudes o logros puede ser, y usualmente es, que ellas poseen otras virtudes y logros incompatibles. Cuando toleramos las limitaciones de otros podemos estar conscientes que no son sino el otro lado de sus virtudes y fortalezas personales. Ésta puede ser de hecho la razón por la que las toleramos.

La tolerancia es, entonces, la represión de una actividad que posiblemente sería mal recibida por su destinatario, o la represión de una inclinación a actuar de esa manera, que en sí misma es moralmente valiosa, que está basada en un desagrado o un antagonismo hacia dicha persona o hacia un rasgo de su vida y que refleja la opinión de que éstas representan limitaciones o deficiencias de ella, con el objeto de permitir a tal persona llevar adelante su vida o para permitirle ganar o mantener alguna ventaja. (Como me lo señaló P. M. S. Hacker, la piedad es a veces un caso especial de tolerancia. Se puede tolerar por piedad.)

Esta caracterización de la tolerancia se aleja en dos aspectos de la que es más común en escritos de teoría política. Mi explicación descansa en cuatro características. Primero, sólo la conducta que es mal recibida por su destinatario o la conducta normalmente considerada molesta constituye una conducta intolerante. Segundo, sólo se es tolerante si se tiene la inclinación o la tentación de no serlo. Tercero, esa inclinación se basa en la aversión o antagonismo hacia el comportamiento, carácter o alguna característica de la existencia de su objeto. Finalmente, la inclinación intolerante es en sí misma valiosa y deseable.

Los teóricos políticos tienden a concentrarse en una reacción hostil en particular como la única manifestación posible de intolerancia: el uso de la coerción. Ellos se resisten a la idea de que por ejemplo la expresión de una opinión hostil puede constituir comportamiento intolerante. Segundo, tal como ya se observó, usualmente se piensa que sólo si una persona juzga a otra o a su conducta como equivocadas o malas, puede ser tolerante con dicha persona o con su conducta.

Voy a decir poco sobre el primer punto. Si existe un concepto de intolerancia según el cual sólo las intervenciones coercitivas son intolerantes, entonces ésta no es la noción ordinaria de intolerancia, sino una desarrollada por los teóricos políticos para expresar un punto de vista particular. No conozco razón para compartir ese punto de vista. Las ideas de tolerancia y de intolerancia identifican modos de conducta por sus fundamentos y objetos, no por los medios empleados. Esto no significa que todas las manifestaciones de intolerancia sean igualmente aceptables o inaceptables. Sólo tiene por objeto señalar que se trata de conceptos que identifican acciones por sus motivos y no por los medios a que dichos motivos llevan.

Ya he explicado las razones para rechazar la opinión de que sólo se puede tolerar lo malo o lo equivocado. El hecho de que la intolerancia pueda dirigirse a las limitaciones de las personas y de que estas limitaciones puedan ser aspectos de algunas otras virtudes que dichas personas poseen adquiere significado especial para quienes creen en el pluralismo moral. Provee el vínculo entre el pluralismo y la tolerancia.

Al final de este artículo argumentaré que, dentro de ciertos límites, el respeto por la autonomía personal exige tolerar las acciones malas o malvadas. Pero la tolerancia también puede ser de lo bueno o lo valioso, cuando reprime inclinaciones que aunque valiosas en sí mismas son intolerantes con los gustos y empresas moralmente aceptables de otras personas. Aunque el pluralismo como tal no necesita dar ocasión a situaciones que requieran tolerancia, algunas clases corrientes de moralidades pluralistas sí lo hacen. Llamémoslas moralidades pluralistas competitivas (hay moralidades competitivas que no son pluralistas, pero ellas no nos conciernen).

El pluralismo competitivo no sólo admite la validez de virtudes morales diferentes e incompatibles, sino también de virtudes que tienden, dada la naturaleza humana, a fomentar la intolerancia de otras virtudes. En otras palabras, el pluralismo competitivo admite el valor de virtudes cuya posesión normalmente lleva a una tendencia a no aceptar ciertas limitaciones en otras personas —limitaciones que son en sí mismas inevitables— si esas personas poseen algunas otras virtudes igualmente válidas. Los rasgos de carácter que sirven para destacarse en la presidencia de comisiones y en sacar las cosas adelante, cuando ello implica reconciliar puntos de vista o superar diferencias personales, esos mismos rasgos también tienden a hacer a las personas intolerantes de la dedicación exclusiva a una causa. Y hay muchos otros ejemplos, lo cual sugiere que las formas más comunes de pluralismo son del tipo competitivo.

Es posible que todas las formas viables de pluralismo sean competitivas. Aun cuando no sea así, es probable sin embargo que la variedad de

opciones valiosas que exige el ideal de la autonomía sólo pueda ser satisfecha por el pluralismo moral competitivo. Esta opinión es plausible dado el rango de habilidades que tiene la gente. Asumimos que la vida moral sólo es posible dentro de comunidades humanas, y eso significa que el rango de desarrollo de capacidades que debe ser posible para que todos los miembros de la comunidad sean autónomos es mayor que el rango necesario para asegurar la autonomía de un individuo. Ello es una consecuencia de que tanto las diferencias genéticas entre las personas como las necesidades sociales de variedad y de división del trabajo llevan a una diversidad de habilidades entre las personas. Las virtudes morales asociadas con las diversas formas de vida que permite una moralidad que da derecho a todas las personas normales a lograr autonomía por medios morales probablemente dependen de rasgos de carácter que conducen, muchos de ellos, a la intolerancia hacia otras formas de vida aceptables. Todas esas formas de vida no son sólo moralmente legítimas, sino que también deben estar a disposición de las personas si todas ellas van a tener autonomía. Por lo tanto, al exigir pluralismo moral competitivo, el respeto a la autonomía también establece la necesidad de la tolerancia.

Aun si se rechaza mi supuesto de que dada la naturaleza humana la autonomía sólo puede conseguirse en una comunidad que acoja una moralidad pluralista competitiva, aun si se piensa que esa suposición se basa en una opinión errónea sobre la naturaleza humana, quizás demasiado pesimista, aun si se cree que la autonomía y el pluralismo son posibles sin conflicto, la conclusión anterior no resulta socavada. Aun bajo tales supuestos optimistas es cierto que el pluralismo competitivo contribuye, cuando existe, a la realización de la autonomía. Luego, el pluralismo competitivo provee un argumento en favor del principio de tolerancia. La única modificación es que bajo los supuestos más optimistas habría circunstancias en que no sería necesario contar con el principio, circunstancias en las que no surgirían los conflictos que lo activan. Ello no invalida el principio de la tolerancia. Y por cierto, en nuestro mundo no resulta inútilmente válido; las circunstancias para invocarlo son muchas entre nosotros.

3. El alcance y los límites de la tolerancia basada en la autonomía

La sección anterior argumentaba que el pluralismo moral competitivo del tipo que requiere el respeto a la autonomía genera conflictos entre personas que persiguen formas de vida valiosas pero incompatibles. Como

para asegurar la autonomía es necesario que dichas formas de vida estén a disposición de las personas, es necesario reprimir mediante principios de tolerancia ciertas acciones y actitudes de la gente en aquellos conflictos. El deber de tolerancia es un aspecto del deber de respeto a la autonomía. Para juzgar sobre su alcance y límites debemos mirar en general la extensión de nuestros deberes basados en la autonomía.

Como la autonomía es moralmente valiosa, hay razones para que cada uno haga de sí mismo y de los demás seres autónomos. Pero corresponde al propio carácter de la autonomía que no se pueda hacer de otra persona un ser autónomo. Se puede llevar el caballo hasta el agua, pero no se lo puede obligar a beber. Se es autónomo si uno mismo determina el curso de su vida. Esto no significa que otros no puedan ayudar, pero su ayuda está en gran medida circunscrita a asegurar las condiciones que permitan a una persona ser autónoma. Esto explica por qué los filósofos morales que consideran la moral esencialmente como orientada hacia el otro tienden a concentrarse en la autonomía como capacidad para una vida autónoma. Nuestro deber hacia el prójimo es fundamentalmente asegurarle autonomía en el sentido de capacidad. Donde algunos de estos autores se equivocan es al pasar por alto la razón de la valía de la autonomía como capacidad, que se encuentra en el uso que su poseedor puede hacer de ella, en otras palabras, en la vida autónoma que le permite vivir.

Hay más cosas que se pueden hacer para ayudar a una persona a vivir una vida autónoma que mantenerse lejos y evitar forzarla o manipularla. Hay otras dos categorías de deberes hacia otra persona basados en la autonomía. Una es ayudar a crear las capacidades interiores necesarias para vivir una vida autónoma. Algunas de éstas se refieren a capacidades cognitivas, tales como el poder para absorber, recordar y usar información, habilidades de razonamiento, y otras similares. Otras conciernen a la disposición emocional o imaginativa. Otras atañen a la salud y a las habilidades y destrezas físicas. Finalmente, existen algunos rasgos de carácter esenciales o que ayudan a una vida autónoma. Ellos incluyen la estabilidad, la lealtad y la habilidad para formar vínculos personales y para mantener relaciones íntimas. El tercer tipo de deberes hacia otro basados en la autonomía conciernen a la creación de un rango adecuado de opciones para que aquél pueda elegir.

Como adelantamos, todos estos deberes, aunque basados en el valor de la vida autónoma, apuntan a asegurar la autonomía como capacidad. Fuera de cultivar una conciencia general del valor de la autonomía, es poco más lo que se puede hacer. No es sorprendente, sin embargo, que el principio de autonomía, como llamaré al principio que exige a las personas

asegurar las condiciones para la autonomía de todas las personas, genere deberes que van mucho más allá de los deberes negativos de no-interferencia, que son los únicos que algunos defensores de la autonomía reconocen. Si los deberes de no-interferencia están basados en la autonomía, entonces el principio de autonomía provee razones para sostener que también hay otros deberes basados en la autonomía. Toda razón de autonomía que conduce a deberes de no-interferencia conduciría también a otros deberes, salvo que, por supuesto, sea contrarrestada por razones contrarias. Es probable que tales razones contrarias estén presentes a veces, pero es muy poco probable que confinen los deberes de autonomía a la pura no-interferencia.

Hasta el momento he destacado los alcances políticos del ideal de autonomía. Pero los principios de tolerancia basados en la autonomía tienen límites claros de los que ahora debemos ocuparnos.

En primer lugar, aunque la autonomía requiere la disponibilidad de un rango adecuado de opciones, no requiere la presencia de una alternativa en particular. Por ejemplo, una persona o un gobierno pueden eventualmente actuar para eliminar el fútbol y sustituirlo por el fútbol americano. Hasta dónde uno querría tolerar semejante acción dependerá de consideraciones pragmáticas, que tratándose de acción gubernamental o de grandes organizaciones normalmente se esperaría que favorecieran errar por exceso de precaución. Pero se debe recordar que los procesos sociales, económicos y tecnológicos están constantemente cambiando las oportunidades existentes en nuestra sociedad. Todo el tiempo se crean nuevas ocupaciones y carreras mientras otras desaparecen. Las formas aceptables de relaciones personales están igualmente en cambio constante, así como también la cultura pública que tanto define lo que podemos o no podemos hacer. No todos estarían de acuerdo que tales procesos son inobjetables mientras no intervenga el gobierno en su diseño. Tanto las exigencias de la autonomía como otras consideraciones bien pueden reclamar la intervención del gobierno para dirigir o iniciar dichos procesos.

En este contexto es importante distinguir entre el efecto de eliminar una alternativa respecto de quienes ya se comprometieron con ella y el efecto respecto de otras personas. Mientras más tiempo y con mayor intensidad esté uno comprometido con sus proyectos, menos será uno capaz de abandonarlos (antes de completarlos) y de adoptar otros como sustitutos. Pero aun si tal cambio es posible, negar a una persona la posibilidad de llevar adelante sus proyectos, compromisos y relaciones es impedirle vivir la vida que ella eligió. Una persona que podría haber elegido la opción eliminada, pero que aún no lo ha hecho, resulta mucho menos afectada.

Como ella sólo tiene derecho a un rango adecuado de opciones, desde su punto de vista la opción eliminada puede sustituirse por otra sin perder autonomía. Esto indica la importancia de que los cambios sean graduales a fin de no afectar a las personas comprometidas.

La segunda limitación principal de la tolerancia basada en la autonomía ya ha sido mencionada. No se extiende a lo moralmente malo o repugnante. Este punto plantea un problema de gran importancia para la comprensión de la relación entre la autonomía y otros valores morales. Nadie podría negar que la autonomía debe ser usada para el bien. La cuestión es si la autonomía tiene un valor *en cuanto* autonomía aun cuando se abuse de ella. ¿Es el malhechor autónomo una mejor persona, desde el punto de vista moral, que el malhechor no autónomo? Nuestra intuición se rebela ante esta idea. Es ciertamente a la inversa. El acto malo arroja una sombra más oscura sobre el actor si fue perpetrado de manera autónoma. Un homicida que fue guiado a su acto por la prevista lógica interna de su carrera autónomamente elegida, es moralmente peor que uno que mata porque sucumbe de manera momentánea a la expectativa de una ganancia fácil. Estas consideraciones no están confinadas a la violación grosera de deberes. La conducta humillante, estrecha, poco generosa o insensible es más mala cuando es elegida autónomamente y su autor se complace en ella.

Ahora se presenta una segunda pregunta. ¿Podría ser valioso que hubiera opciones malas y repugnantes a fin de que las personas pudieran libremente evitarlas? ¿Es mejor la persona que rechaza una vida de ocio vacío que aquella que nunca tuvo ocasión para elegirla? Normalmente se señalan tres razones para justificar esta idea. Primero, las personas deben ser puestas a prueba y probarse a sí mismas eligiendo el bien y no el mal. Segundo, la necesidad de elegir refina el juicio y la discriminación morales. Tercero, la presencia del mal provee la ocasión para desarrollar ciertas virtudes morales. Cualquiera sea la sabiduría en estas tres consideraciones, ella deriva de la idea que la persona moralmente buena no sólo conduce su vida moralmente, sino que lo habría hecho aun si las circunstancias hubieran sido menos favorables, o hubieran presentado más tentaciones o presiones para hacer el mal.

Las oportunidades para hacer algo inmoral o repugnante no pueden eliminarse de nuestro mundo. Puede que sea posible desarrollar un nuevo tipo de cinta que haga imposible copiar música en violación de la propiedad intelectual. Con ello podemos asumir que desaparecería una oportunidad para hacer algo inmoral. Pero el vicio que mostraba, llamémoslo el vicio de traficar en forma deshonesta, aún tendría muchas oportunidades para ser practicado. En principio puede que sea posible eliminar las oportu-

nidades para practicar ciertos vicios especializados. Pero entonces, en un mundo del que hubieran sido verdaderamente erradicadas, la ausencia de la habilidad moral especializada correspondiente, la de ser bueno en evitar el vicio, no sería una debilidad o tacha moral. En otras palabras, la persona moralmente buena es aquella que habría vivido una vida moral aun si las circunstancias de su vida hubieran sido menos favorables, pero sólo en el sentido de ser capaz de resistir las tentaciones y presiones normales de la sociedad que habita.

En su mayoría, las oportunidades para la deshonestidad, la indolencia, la insensibilidad hacia los sentimientos de los demás, la crueldad, la pequeñez y otros vicios y debilidades morales son lógicamente inseparables de las condiciones de una vida humana que pueda tener algún mérito moral. Dada su presencia generalizada, no se puede objetar la eliminación de oportunidades de hacer el mal en base a ninguna de las tres razones expuestas más arriba. El mismo tipo de consideraciones demuestra que sólo muy raramente la no disponibilidad de alternativas morales repugnantes reduciría tanto la elección de una persona como para afectar su autonomía. Luego, la disponibilidad de dichas alternativas no es una exigencia del respeto a la autonomía.

La autonomía sólo es valiosa si se ejercita en busca del bien. El ideal de la autonomía sólo exige la disponibilidad de opciones moralmente aceptables. Ésta puede parecer una concepción moral muy rigurosa, pero no lo es. Una teoría moral que reconoce el valor de la autonomía inevitablemente adopta una concepción pluralista. Admite el valor de un gran número de empresas muy diversas que los individuos pueden elegir libremente. ¿Pero es el principio de autonomía consistente con la imposición moral de la moralidad? Al examen de esta pregunta nos abocamos ahora.

4. La autonomía y el principio del daño

El principio del daño de Mill sostiene que la única justificación para interferir coactivamente con una persona es para prevenir que dañe a otros. Mi reflexión discurrirá en torno al principio algo más amplio que considera la prevención del daño a cualquier persona (incluido el propio actor) como el único fundamento justificable de la interferencia coactiva con una persona. El principio del daño es un principio de tolerancia. El modo normal de formular su objeto es considerándolo como un principio que excluye de la política las consideraciones de moralidad privada. Refrena tanto a los individuos como al Estado de forzar a las personas a apartarse de ciertas activi-

dades o hacer otras sobre la base de que dichas actividades son moralmente repugnantes o deseables. Mi propósito es comparar el alcance y justificación del principio del daño con los de la tolerancia basada en la autonomía.

Es evidente que puede haber cierta conexión entre los principios de la autonomía y del daño. El respeto por la autonomía de otros consiste en gran medida en asegurarles opciones adecuadas, esto es, oportunidades y la capacidad para usarlas. Privar a una persona de oportunidades o de la capacidad para usarlas es una manera de causarle daño. Tanto el valor de uso como el valor de cambio de la propiedad representan oportunidades para su dueño. Cualquier daño que sufra una persona porque se le ha impedido usar el valor de su propiedad es un daño precisamente porque reduce sus oportunidades. Del mismo modo, la lesión sufrida por la persona reduce sus capacidades para actuar de maneras que pudo haber querido. Obviamente el daño a una persona puede consistir no sólo en privarla de opciones, sino en frustrar la prosecución de los proyectos y relaciones que se ha propuesto.

Estos casos cubren casi todos los tipos de daño. Sin embargo, muchas formas de injuria quedan afuera. El dolor severo y persistente puede incapacitar. Pero no todos los dolores pertenecen a esta categoría; incluso el dolor que incapacita podría objetarse como dolor, independientemente de la incapacidad que pueda generar. Lo mismo es verdad de la ofensa. La ofensa seria y persistente bien puede reducir las oportunidades de una persona. Incluso puede afectar su habilidad para usar las oportunidades que tiene o frustrar la prosecución de sus metas. Pero muchos casos de ofensa están lejos de hacer esto. Toda conducta ofensiva puede ser reprochada por ofensiva, independientemente de sus consecuencias respecto de las opciones y proyectos de la persona afectada. Consideraciones similares se aplican a otras formas de injuria tales como el herir los sentimientos de una persona.

Es interesante notar que el dolor, la ofensa y otras injurias semejantes sólo son dañinas cuando afectan opciones o proyectos. En el uso ordinario, 'daño' es una palabra que mira hacia el futuro. Dañar a una persona es restringir sus perspectivas, afectar sus posibilidades en forma negativa. Es claro que los partidarios del principio del daño también están preocupados de la prevención de la ofensa y el dolor. No es claro si lo extienden hasta comprender toda forma de herir o de afectar negativamente a la gente. En favor de la claridad podemos distinguir entre el principio restringido del daño, que justifica la coerción sólo para la prevención del daño en el sentido estricto de la palabra, y el principio amplio del daño, relativamente

abierto, que justifica la coerción para la prevención del dolor, la ofensa y quizás también algunas otras formas de injuria a la persona.

Espero que estas observaciones resulten tan poco polémicas como pretenden serlo. He intentado seguir la comprensión común de daño, pero describiéndola en términos que destaquen la conexión entre daño y autonomía. Ellas reinterpretan el principio desde el punto de vista de una moralidad que valoriza la autonomía. En otras palabras, no constituyen una explicación del significado de ‘daño’ (sólo la cuestión del elemento de futuro en el daño pertenece a una explicación de su significado). Las personas que niegan el valor moral de la autonomía no intentarán negar que existen los daños, ni que dañar a las personas es en sí mismo malo. Pero tendrán que proveer una explicación diferente sobre qué conducta daña a otros. Como ‘causar daño’ requiere por definición que la acción sea *prima facie* mala, se trata de un concepto normativo que adquiere su significado específico de la teoría moral en la que se inserta.

Esta forma de pensar en torno al principio del daño puede ayudar a resolver dos objeciones potencialmente decisivas. Primero, el principio pareciera prohibir la redistribución de la riqueza mediante la tributación y la provisión forzada de bienes públicos financiados con fondos públicos, así como esquemas familiares tales como una educación financiada con impuestos y sistemas de salud estatales, o el subsidio del transporte público. Segundo, la única razón para interferir coactivamente con una persona para prevenir un daño es que es incorrecto causar tal daño. Pero si las intervenciones coactivas se justifican sobre esa base, entonces son usadas para imponer coactivamente la moralidad. Si ello es así, ¿por qué detenerse en la prevención del daño? ¿Por qué no imponer coactivamente el resto de la moralidad?

Supongamos que aceptamos la segunda objeción y que sostenemos que es función del gobierno promover la moralidad. Eso significa que los gobiernos deben promover la calidad moral de la vida de aquellas personas cuyas vidas y acciones dichos gobiernos pueden afectar. ¿No importa acaso esta concesión rechazar el principio del daño? Conforme a la concepción común que considera que el propósito y función del principio es limitar la libertad de los gobiernos para imponer moralidad, efectivamente importa su rechazo. Quiero proponer una explicación diferente, según la cual se trata de un principio sobre la forma apropiada de imponer la moralidad. En otras palabras, sugiero que el principio se deriva de una moralidad que asigna un alto valor a la autonomía individual y que considera al principio de autonomía, que impone sobre las personas el deber de asegurar para todos las

condiciones de autonomía, como uno de los principios morales más importantes.

Para derivar el principio del daño del principio de autonomía, uno tiene que establecer que los deberes fundados en la autonomía nunca justifican la coerción cuando no hay daño. Esto nos presenta inmediatamente con la primera objeción. Los gobiernos están obligados por los deberes fundados en la autonomía de proveer las condiciones de autonomía para la gente que carece de ellas. Éstas se extienden más allá del deber de prevenir una pérdida de autonomía. Esto puede parecer una aceptación de la primera objeción al principio del daño. ¿Pero lo es? Es un error pensar que el principio del daño reconoce sólo el deber de los gobiernos de prevenir la pérdida de autonomía. A veces, no mejorar la situación de otro es dañarlo.

Uno puede dañar a otro negándole lo que le es debido. Esto se oscurece bajo la equivocada concepción común que confina el dañar a una persona a la acción que resulta en que después de la acción la persona queda peor que antes. Aunque tales acciones ciertamente dañan, también lo hacen los actos u omisiones cuyo resultado es que la persona está peor después de ellas de lo que debería entonces estar. Se daña a otro al incumplir un deber para con él, aun cuando éste sea un deber de mejorar su situación y el cumplimiento no lo deje en una situación peor que la que tenía antes. Considérese una persona discapacitada que tiene el derecho legal a ser empleada por cualquier empleador al que le pida trabajo y que tenga menos de cuatro por ciento de empleados discapacitados en su fuerza de trabajo. Al no contratarlo, dicho empleador le causa un daño, aun cuando con ello no haya empeorado la situación del postulante. Si usted me debe cien pesos, me causa un daño si retrasa su pago en un mes.

Por lo tanto, si el gobierno tiene el deber de promover la autonomía de las personas, el principio del daño le permite usar la coerción tanto para evitar que las personas realicen acciones que podrían disminuir la autonomía de las personas, como para forzarlas a realizar acciones que son necesarias para mejorar las opciones y oportunidades de las personas. Es cierto que una acción daña a una persona en particular sólo si la afecta directa y significativamente. No se considera que la dañe si sus consecuencias son indirectas y dependen de la intervención de otras acciones. Por ejemplo, yo no daño a Pérez al dejar de pagar mi impuesto a la renta, ni tampoco el gobierno le causa un daño al omitir imponer un impuesto que está moralmente obligado a imponer, aun si se puede establecer que Pérez sufrió a consecuencia de tales omisiones. En estos casos el acusado puede alegar que el hecho que Pérez sea quien ha sufrido fue determinado no por la

acción culposa, sino por otras acciones intervinientes (que pueden ser o no culposas).

Pero aunque ni el gobierno ni yo hayamos dañado a Pérez, ciertamente hemos causado un daño. Se lo puede llamar un daño a individuos indeterminados. El punto es que se causa un daño si no se cumple un deber hacia una persona o una clase de personas y dicha persona o un miembro de dicha clase sufren como consecuencia de tal incumplimiento. Esto es así aun cuando uno no pueda ser culpado por dañar a la persona que sufrió porque la asignación de la pérdida fue determinada por otras manos. Un gobierno que tenga un deber moral de subir las pensiones de vejez causa un daño a los pensionados si no cumple con dicho deber, aun cuando no dañe a ningún pensionado en particular.

La consecuencia de esta discusión es que la primera objeción se derrumba, puesto que el principio del daño da lugar a todos los deberes fundados en la autonomía. Una persona daña a otra si deja de cumplir para con ella sus obligaciones fundadas en la autonomía, incluso si tales obligaciones están diseñadas para promover la autonomía de ésta más que para prevenir su deterioro. De ello se sigue que un gobierno cuya responsabilidad es promover la autonomía de sus ciudadanos tiene derecho a redistribuir recursos para proveer bienes públicos y para dar otros servicios forzosamente, siempre que sus leyes reflejen y concreten deberes para con sus ciudadanos basados en la autonomía. La coerción se usa para asegurar el cumplimiento de la ley. Si la ley refleja deberes fundados en la autonomía, el incumplimiento daña a otros y el principio del daño se satisface.

Pero el principio de autonomía es un principio perfeccionista. La vida autónoma sólo es valiosa si se usa en la prosecución de proyectos y relaciones aceptables y valiosas. El principio de autonomía permite y aun exige que el gobierno cree oportunidades moralmente valiosas, y que elimine otras repugnantes. ¿Acaso no demuestra esto que el principio de autonomía es incompatible con el principio del daño? La impresión de incompatibilidad resulta reforzada por la prevaleciente lectura antiperfeccionista del principio del daño. Dicha lectura no corresponde con el hecho que el principio meramente restringe el uso de la coerción. No es necesario que las metas perfeccionistas sean perseguidas con el uso de la coerción. Un gobierno que subsidia ciertas actividades, que premia su prosecución y que hace pública su disponibilidad estimula con ello dichas actividades sin usar la coerción.

No constituye una objeción a este punto señalar que los fondos necesarios para todas estas políticas se obtienen de la tributación obligatoria. Asumo que los impuestos son recaudados para proveer oportunidades

adecuadas, y que se justifican por el principio de autonomía de una manera consistente con el principio del daño de la forma descrita algunos párrafos más arriba. Es al considerar qué opciones promover por sobre otras cuando predominan las consideraciones perfeccionistas. Aquí están limitadas por la disponibilidad de recursos movilizados de la manera señalada. El principio del daño es consistente con muchas políticas perfeccionistas del tipo que requiere una teoría moral que valora altamente la autonomía. Excluye sin embargo el uso de la coerción para desincentivar oportunidades no dañinas. ¿Puede derivarse dicha exclusión del principio de autonomía?

Si la argumentación en la sección tercera es correcta, entonces la prosecución de lo moralmente repugnante no puede ser defendida de la interferencia coactiva sobre la base de que tratándose de una elección autónoma está provista de algún valor. No lo está (salvo en circunstancias especiales en que sea terapéutica o educacional). Y sin embargo el principio del daño se puede defender a la luz del principio de autonomía por una simple razón. Los medios usados, las interferencias coactivas, violan la autonomía de sus víctimas. La coerción mediante sanciones criminales constituye una invasión global e indiscriminada de la autonomía. Encarcelar a una persona la priva de prácticamente toda empresa autónoma. Puede que otras formas de coerción sean menos severas, pero todas ellas invaden la autonomía; y todas ellas, al menos en este mundo, lo hacen de una manera bastante indiscriminada. En otras palabras, no hay una forma práctica de asegurar que la coerción restringirá la elección de opciones repugnantes por las víctimas sin que interfiriera en sus demás elecciones. Una teoría moral que valora altamente la autonomía puede justificar la restricción de la autonomía de una persona en favor de la mayor autonomía de los demás o incluso de ella misma en el futuro. Ello explica por qué puede justificar la coerción para prevenir el daño, pues el daño interfiere con la autonomía. Pero no tolerará la coerción por otras razones. La disponibilidad de acciones repugnantes, y aun su libre prosecución por individuos, no afectan la autonomía de éstos. Aunque dichas condiciones sean indeseables, ellas no pueden ser reprimidas mediante la coerción.

5. El principio del daño: ¿amplio o restringido?

Nuestra investigación casi ha terminado. Nos propusimos explorar los límites de la tolerancia requeridos por una moralidad política perfeccionista, una que no sólo sostiene que los individuos tienen deberes morales respecto de los demás, sino que pueden usar medios políticos para cumplir

dichos deberes. Los límites exigidos por la tolerancia pueden ser más amplios que lo que esta investigación sugiere. Puede haber argumentaciones independientes en favor de la tolerancia y en alguna forma los límites que ellas dicten pueden diferir de los que aquí se señalaron. Pero si la argumentación de este ensayo es correcta, entonces algunas argumentaciones alternativas no son aceptables. Las argumentaciones antiperfeccionistas son alternativas a la aquí expuesta, no complementarias. La moralidad cuyas consecuencias se exploraron es una que otorga una muy alta valoración a la autonomía personal. Vimos que una moralidad semejante presupone un pluralismo competitivo. En otras palabras, presupone que las personas deben tener a su disposición muchas formas y estilos de vida que incorporen virtudes incompatibles, que no sólo no pueden ser realizadas en una sola vida sino que tienden a generar intolerancia mutua.

Semejante moralidad pluralista que valoriza la autonomía exige un principio de autonomía que proteja a las personas que persiguen diferentes estilos de vida y que asegure la sobrevivencia de las opciones para perseguir distintas formas de vida. El propio principio de autonomía genera un principio de tolerancia semejante. Hemos explorado los dos límites del principio. Primero, no protege ni requiere una alternativa en particular. Sólo exige la disponibilidad de un rango adecuado de opciones. Vimos que esto le da al principio un aspecto algo conservador. Ninguna opción nueva específica tiene derecho a ser admitida. Todo lo que importa es la adecuación del rango de opciones, y todo cambio debe ser gradual para proteger los 'intereses constituidos'. Segundo, el principio no protege las actividades o formas de vida moralmente repugnantes. En otros aspectos, el principio es fuerte. Exige positivamente promover el florecimiento de una pluralidad de empresas, proyectos y relaciones incompatibles y competitivas.

Resulta que los límites de la tolerancia fundada en la autonomía son los mismos que los del principio del daño. Deja lugar a políticas perfeccionistas siempre que éstas no requieran el uso de la coerción. Tanto la coerción como la manipulación invaden la autonomía. Una moralidad que valoriza altamente la autonomía evitará ambas, salvo cuando sean necesarias para proteger la autonomía. El principio del daño merece su lugar como principio liberal de tolerancia no en razón de su antiperfeccionismo, pues no es antiperfeccionista. Pero como vieron J. S. Mill, su defensor original, y H. L. A. Hart, su principal protagonista en tiempos recientes, establece un límite sobre los medios permisibles en la prosecución de ideales morales. Aunque tales ideales pueden perseguirse por medios políticos, no pueden ser perseguidos mediante el uso de la coerción (o, como he señalado arriba, de la manipulación), salvo en casos excepcionales. Éstos son casos que

involucran daño, y son excepcionales porque típicamente envuelven una violación al principio de autonomía. El principio sólo establece una condición necesaria. No justifica todos los usos de la coerción para prevenir el daño. Pero pone fin al uso de la coerción para otros propósitos.

Resta por resolver una última aunque crucial ambigüedad. ¿Vindican estas consideraciones el uso del principio del daño amplio o restringido? La tendencia de la argumentación hasta este punto demuestra que si la coerción sólo puede ser usada para proteger la autonomía de las personas, entonces el principio restringido es el correcto. Pues ‘daño’ en el sentido restringido se limita a la infracción de las condiciones de la autonomía. Pero sólo se podría justificar abrazar esta conclusión si ninguna otra ofensa moral o violación de deber pudiera justificar la infracción de la autonomía. Esto sería equivalente a asignar a la autonomía una prioridad moral lexicográfica sobre el esquema moral de las cosas. Nada en este ensayo justifica tal conclusión. Tampoco ha sido ésa la posición liberal clásica. Ésta ha aceptado que la prevención del dolor puede en ocasiones justificar la invasión de la autonomía personal. Si es así, entonces debemos abrazar el principio amplio. □