

NEUTRALIDAD, AUTONOMÍA Y PATERNALISMO

Ezequiel MONTI

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Dos modelos de liberalismo*. III. *El liberalismo de Nino: bienestar, autonomía y neutralidad*. IV. *La insuficiencia del requisito de neutralidad*. V. *Las dificultades para fundar el requisito de neutralidad en una concepción de lo bueno*. VI. *Demandas, razones y autonomía*. VII. *La justificación del paternalismo*. VIII. *Conclusión*. IX. *Bibliografía*.

I. INTRODUCCIÓN

Carlos Nino sostiene que el límite principal que el valor de la autonomía impone al accionar estatal es que debe ser neutral respecto a los planes de vida de los individuos sometidos a su autoridad y funda esta exigencia de neutralidad en una concepción de lo bueno que tiene a la autonomía como su componente central. Aquí argumentaré dos cosas. Primero, que el requisito de neutralidad es insuficiente a efecto de proteger adecuadamente la autonomía personal (sección 4). Segundo, que el requisito de neutralidad que defiende Nino no puede justificarse adecuadamente en una concepción de lo bueno (sección 5).

Luego esbozaré, de modo tentativo y exploratorio, los elementos básicos de un liberalismo más decididamente kantiano que funda el requisito de neutralidad en consideraciones que no dependen de una determinada concepción de lo bueno y lo complementa adecuadamente con otras exigencias. La tesis central es que el Estado sólo está justificado en recurrir a la coacción a fin de evitar acciones tales que el agente tiene razones de segunda persona para no realizar, esto es, acciones tales que alguien, normalmente la persona perjudicada, tiene autoridad para demandarle que se abstenga de realizar (sección 6).

Finalmente, consideraré las diferentes posiciones que ambas teorías adoptan frente al paternalismo. Mostraré que mientras que el requisito de neutralidad es compatible con el paternalismo, el liberalismo que exploro en este artículo lo condena (sección 7).

Previo a desarrollar las críticas y tesis referidas, es necesario distinguir entre dos modelos de liberalismo, uno de raíz milleana y otro de raíz kantiana (sección 2) y explicar el modo en que el liberalismo de Nino combina elementos de ambas tradiciones (sección 3). A ello me dedicaré en las dos secciones que siguen. Sólo entonces estaré en condiciones de explicar las deficiencias del tipo de liberalismo que defiende Nino y desarrollar los elementos de una posible alternativa.

II. DOS MODELOS DE LIBERALISMO

A grandes rasgos, se pueden distinguir, al interior de la tradición liberal, dos corrientes fundamentales. Ambas confieren un rol central a la autonomía personal y, en función de ello, imponen severos límites al accionar estatal. Sin embargo, justifican la importancia de la autonomía personal y los límites que derivan de ella de un modo diferente.

La primera corriente, que históricamente podemos asociar con John Stuart Mill, se basa en la idea de que la autonomía es un componente esencial de una vida buena. La capacidad para elegir entre diversas opciones de planes de vida y de perseguir la opción elegida es, de acuerdo con esta posición, un componente central del bienestar individual. Los individuos deben, para vivir bien, ser autores de su propia vida. El valor de nuestras vidas depende, en buena medida, del hecho de que son nuestras, esto es, de que las hemos elegido. Es el valor de la autonomía personal así entendido lo que explica por qué la coerción y otro tipo de interferencias con las decisiones de otros son *pro tanto* disvaliosas y deben satisfacer estrictos *tests* para ser justificadas. Así, los límites al accionar estatal derivan de una determinada concepción de lo bueno, a saber, aquella que otorga un lugar fundamental a la autonomía personal. El Estado debe promover el bienestar de los individuos. Pero promover su bienestar implica promover su autonomía por lo que el Estado debe restringir su esfera de acción procurando dejar a los individuos ser los autores de sus propias vidas. Se trata, de una posición *perfeccionista* en la medida que asigna al Estado la función de promover una determinada concepción de lo bueno. Pero es un perfeccionismo *liberal* en la medida que la autonomía personal es un componente central de la concepción de lo bueno que el Estado debe promover.

La segunda corriente, que históricamente podemos asociar a Kant, parte de la idea de que, a efecto de respetar a los individuos en su carácter de agentes morales autónomos, esto es, de agentes capaces de actuar conforme a su propia concepción de lo que es bueno y de lo que es correcto, debemos

abstenernos de interferir con sus acciones salvo que, en algún sentido, sean inconsistentes con un igual ejercicio de dicha capacidad por parte del resto de los individuos. El tema central de esta tradición es que la interferencia con las acciones de los demás sólo puede ser justificada apelando a un tipo distintivo de razones o principios, esto es, un tipo de razones tal que la interferencia justificada en ellas no evidencie una falta de respeto por la autonomía de los individuos con cuyas acciones se interfiere. En este sentido, esta posición está comprometida con una distinción entre los valores a los que podemos apelar en la conducción de nuestra propia vida y los valores a los que podemos apelar para interferir con las vidas de los demás. En particular, el sólo hecho de que una acción sea disvaliosa a la luz de una determinada concepción de lo bueno no es una razón suficiente para coaccionar a otro individuo a fin de que se abstenga de ella. Los límites al accionar estatal no derivan, entonces, de una determinada concepción de lo bueno, sino de la exigencia de respetar la agencia moral autónoma de todos los individuos o, en otros términos, de respetar su dignidad. Esta exigencia requiere que el Estado sea, en algún sentido a ser especificado, *neutral* respecto a las diferentes concepciones de lo bueno que sostienen los individuos sometidos a su autoridad. Es la neutralidad del Estado lo que establece su carácter *liberal*. No es, pues, la importancia de la autonomía individual lo que explica por qué la coerción y otros modos de interferencia son disvaliosos. Antes bien, es el hecho de que la coerción y otros modos de interferencia son, en principio, incompatibles con el respeto de la dignidad de los individuos lo que explica la importancia de la autonomía personal.

Estas son caracterizaciones toscas y, por supuesto, no hacen justicia a la complejidad y sofisticación de las posiciones de ninguno de los filósofos que han contribuido a ambas tradiciones del pensamiento liberal. Pero son, creo, modelos útiles que nos permiten distinguir dos tipos de estrategia de explicación de la importancia de la autonomía y de la justificación de los límites al Estado. A continuación, examinaré el modo en que Nino combina elementos de ambas tradiciones (sección 3), explicaré sus deficiencias (secciones 4 y 5) y esbozaré los elementos básicos de un liberalismo más decididamente kantiano (sección 6).

III. EL LIBERALISMO DE NINO: BIENESTAR, AUTONOMÍA Y NEUTRALIDAD

El liberalismo que defiende Nino combina elementos del liberalismo perfeccionista y neutralista. Por un lado, Nino sostiene que el liberalismo depende de una determinada concepción de lo bueno según la cual la autonomía

de los individuos para elegir y materializar planes de vida es intrínsecamente valiosa. En este sentido, “la autonomía es parte de una concepción más amplia del bien personal y, en consecuencia, cuando promovemos a aquella no estamos siendo neutrales frente a diversas concepciones del bien”.¹ Sin embargo, Nino argumenta que esto no implica que el liberalismo sea perfeccionista en ningún sentido relevante. El argumento se basa en dos distinciones centrales.

Primero, debe distinguirse entre concepciones de lo bueno y planes personales de vida. El liberalismo defiende una determinada concepción de lo bueno, pero ello no implica que adopte una preferencia por ciertos planes de vida sobre otros. Por el contrario, dicha preferencia es *incompatible* con el valor intrínseco de la autonomía. En este sentido, Nino sostiene que el valor de la autonomía personal implica que *todas* las acciones que derivan de la libre aceptación de principios morales son, por esa razón, valiosas, independientemente de la validez de los principios en que se basan. Incluso las acciones de un nazi convencido son valiosas en este sentido.²

Pero aquí es relevante una segunda distinción entre dos tipos de principios morales, a saber, aquellos que conforman la moral personal o autorreferente y los que conforman la moral social o intersubjetiva.³ Los primeros son principios que valoran a las acciones por sus efectos en el carácter del agente que las realiza según ciertos modelos de virtud. Los segundos, en cambio, son principios que valoran las acciones por sus efectos respecto del bienestar de individuos distintos del agente. En este sentido, dada la centralidad de la autonomía para el bienestar, los principios de la moral intersubjetiva tienen por objeto fundamental preservar la autonomía de los individuos frente a actos de terceros que la menoscaban. Así, aunque el valor de la autonomía implica que todas las acciones que derivan de la libre aceptación de principios morales son valiosas independientemente de la validez de los principios aceptados, el propio valor de la autonomía exige interferir con aquellas acciones autónomas proscriptas por principios morales intersubjetivos válidos. De este modo, aunque las acciones del nazi convencido son valiosas en tanto expresiones de su autonomía, todas las cosas consideradas, el valor de la autonomía exige interferir con ellas.

¹ Nino, Carlos Santiago, “Autonomía y necesidades básicas”, *Doxa*, Alicante, núm. 7, 1990, p. 32.

² Nino, Carlos Santiago, *Ética y derechos humanos*, 2a. ed., Buenos Aires, Astrea, 1989, p. 234.

³ *Ibidem*, p. 229.

Sin embargo, no existe ninguna razón basada en la autonomía que justifique interferir con las acciones autónomas de los individuos por el hecho de que están proscriptas por principios morales autorreferentes válidos. Por el contrario, en la medida que sean acciones que se derivan de la libre aceptación de principios morales, el valor de la autonomía exige que los demás se abstengan de interferir e, incluso, les da razones para ayudar a que se ejecuten con éxito. En este orden de ideas, dado el valor de la autonomía personal, los principios morales intersubjetivos proveen razones agencialmente neutrales y los principios morales autorreferentes proveen razones relativas al agente.⁴ El hecho de que una acción sea prescripta por un principio moral intersubjetivo válido es una razón para el agente para realizarla y una razón para terceros para hacer que sea el caso que el agente la realice. En cambio, el hecho de que una acción sea valiosa conforme a un principio moral autorreferente válido es una razón para que el agente la realice, pero no es una razón para terceros para hacer que sea el caso que el agente la realice. A su vez, el hecho de que una acción sea valiosa según un principio moral autorreferente en el que el agente *Cree o acepta*, aunque no constituye una razón para el propio agente para realizarla, sí constituye una razón para terceros para hacer que sea el caso que la ejecute con éxito, independientemente de que el principio sea válido o no.

Estas consideraciones permiten establecer qué debe y qué no debe realizar un Estado comprometido con el valor de la autonomía personal. El Estado debe promover igualmente la autonomía de los individuos. Ello exige, entre otras cosas, lo siguiente. Por un lado, el Estado debe impedir aquellas acciones que están proscriptas por principios de moralidad intersubjetiva (a efecto de proteger la autonomía de los individuos frente a actos de terceros que la menoscaban). Por el otro, el Estado debe ser neutral respecto a los planes de vida de los individuos y a los principios de moral personal en los que se fundan, absteniéndose de interferir con cualquier acción autónoma que no esté proscripta por principios morales intersubjetivos. El hecho de que una acción sea inmoral según un principio moral autorreferente válido no justifica interferir con ella. En resumen, el Estado debe justificar sus acciones apelando a principios morales intersubjetivos y ser neutral respecto a principios morales autorreferentes.

Una recapitulación será útil para destacar el modo en que Nino combina elementos de ambas tradiciones. Hay dos elementos de su teoría que son de raíz millleana. Primero, la importancia de la autonomía deriva de su importancia para el bienestar de los individuos. Se trata, en este sentido,

⁴ Nino, Carlos Santiago, "Autonomía...", *cit.*, pp. 28 y 29.

de una teoría moral y política fundada en una concepción de lo bueno. Segundo, y en relación a lo anterior, es el valor de la autonomía para el bienestar de los individuos lo que explica el disvalor de la coerción y otros modos de interferencia. Nino, empero, combina estos dos elementos con dos temas de raíz kantiana. Primero, se compromete con una distinción fundamental entre los valores a los que podemos apelar en la conducción de nuestra propia vida (moral autorreferente) y los valores a los que podemos apelar para interferir con las vidas de los demás (moral intersubjetiva). Segundo, y en relación a lo anterior, los límites al accionar estatal son consecuencia del requisito de neutralidad, no ya entre concepciones de lo bueno, sino respecto a los diversos planes de vida y principios morales autorreferentes. En este sentido, aunque fundado en una concepción de lo bueno, no se trata de un liberalismo que sea perfeccionista en ningún sentido relevante. A ello se agrega un tercer elemento kantiano que no examinaré aquí, a saber, que la fundamentación del principio de autonomía consiste, no en señalar los aspectos en virtud de los cuales una vida autónoma es superior a las alternativas, sino en que negarlo sería incurrir en cierto tipo de inconsistencia.⁵

IV. LA INSUFICIENCIA DEL REQUISITO DE NEUTRALIDAD

La tesis central de Nino es que el valor de la autonomía como un componente central del bienestar individual exige una estricta neutralidad entre planes de vida y principios morales autorreferentes. El Estado debe justificar sus acciones apelando exclusivamente a principios morales intersubjetivos. A continuación, argumentaré que este límite es insuficiente para proteger adecuadamente la autonomía de los individuos y que subestima la importancia del consentimiento a efectos de determinar si una interferencia con las acciones de terceros está justificada.

El problema, brevemente, es que todas las acciones de los individuos afectan, en alguna medida, los intereses de terceros. Mill, anticipando una eventual objeción a su principio del daño, resume el punto en los siguientes términos: “Muchas personas rechazarán la distinción aquí trazada entre aquella parte de la vida de una persona que sólo le concierne a ella y aquella que concierne a otros. ¿Cómo puede cualquier parte de la conducta de un miembro de la sociedad ser indiferente a los demás? Ninguna persona

⁵ Véase Nino, Carlos Santiago, *Ética y derechos...*, cit., pp. 229 y ss.

es un ser enteramente aislado”.⁶ Si, como sugiere la objeción, todas las acciones tienen consecuencias intersubjetivas, entonces, todas las acciones son, en principio, susceptibles de ser legítimamente interferidas por terceros, incluido el Estado, con la única restricción de que la distribución de la autonomía resultante de la interferencia sea superior a la distribución de la autonomía que se habría obtenido en caso de que no se hubiera interferido.

Este problema amenaza con socavar la relevancia de la distinción entre principios morales autorreferentes y principios morales intersubjetivos. Considérese el principio según el cual consumir drogas es un vicio que afecta el carácter del agente en la medida en que lesiona sus capacidades cognitivas y afecta seriamente su aptitud para realizar toda una serie de actividades valiosas (incluidas, por ejemplo, escribir lúcidos artículos filosóficos, destacarse como bailarín de ballet, elaborar hermosos pantalones, ayudar en el comedor comunitario, etcétera) y perjudica una serie de valiosas relaciones con otras personas (por ejemplo, con su pareja, sus hijos, sus amigos, sus vecinos, etcétera). Todas las razones en virtud de las cuales el consumo de drogas es disvalioso para el carácter del agente son, asimismo, razones en virtud de las cuales el consumo de drogas tiene la potencialidad de afectar los intereses de terceros (y, en efecto, del propio agente, tal y como él mismo los concibe). Por ejemplo, es parte de mi plan de vida apreciar el ballet. El que Juan, un prometedor bailarín de ballet, perjudique su carrera artística por el hábito de consumir drogas me quita a mí una valiosa opción, relevante para mi plan de vida, a saber, la opción de ver a Juan bailando ballet. Esta no es una preferencia externa, esto es, no se trata de una preferencia sobre cómo Juan debe conducir su vida en virtud de los principios morales autorreferente que juzgo válidos. No me importa ni un poco lo que haga Juan, allá él, pero considero que *mi* vida es sustancialmente mejor, según mis propias creencias sobre lo que es una vida buena, si tengo la oportunidad de ver más y mejor ballet. Que Juan baile ballet es importante para mi bienestar. Y, por supuesto, mi situación será todavía más desesperante si el hábito de Juan incita a otras jóvenes promesas del ballet a incurrir en hábitos similares. Consideraciones de este tipo, aunque un tanto exageradas, son suficientes para poner seriamente en duda la idea según la cual la exigencia de que la interferencia sea neutral respecto a los méritos de los diversos planes de vida es suficiente para proteger la autonomía personal.

⁶ Mill, John Stuart, “On Liberty”, *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2015 [1859], p. 78.

La respuesta de Nino a esta objeción se basa en dos consideraciones fundamentales.⁷ En primer lugar, sostiene que los intereses relevantes a efecto de justificar una interferencia con las acciones de los demás no incluyen a las preferencias externas de que los terceros se comporten de acuerdo a los principios morales autorreferentes que cada uno juzga válidos. Si se computaran dichas preferencias, entonces, aunque la interferencia no estaría basada ella misma en la validez de un determinado principio moral autorreferente, no sería neutral en el sentido relevante, al basarse en las creencias de otros sobre qué principios morales autorreferentes son válidos. Esta consideración es, empero, evidentemente insuficiente. Como señalé, todos nosotros tenemos fuertes intereses en cómo se comportan los demás que no son el resultado de nuestra preferencia porque todos actúen conforme a los principios morales autorreferentes que juzgamos válidos sino del impacto de dichas acciones sobre la calidad y valor de *nuestras* vidas de acuerdo a esos mismos principios. Estos intereses son independientes del modo en que —a nuestro juicio— dichas acciones afectan al carácter moral del agente que las realiza.

En segundo lugar, sostiene que la objeción exagera la medida en que nuestras acciones afectan los intereses de terceros. En este sentido, muchas de las consecuencias que se invocan para socavar la distinción no son, en rigor, imputables a las respectivas acciones de acuerdo a una interpretación más o menos estricta de los criterios corrientes de adscripción de causalidad. Hay dos criterios que son especialmente relevantes en este sentido. Primero, no todas las omisiones que son condiciones necesarias de un resultado son *causas* de ese resultado. Una omisión sólo causa un resultado si se desvía de una norma o regularidad que genera una expectativa de una acción positiva que hubiere impedido ese resultado. Así, la omisión de Juan de dedicarse al ballet no me *causa* un daño porque no existía ninguna expectativa (legítima, al menos; más sobre esto después) de que Juan se dedicara al ballet para beneficio de los amantes del ballet. Segundo, la atribución de un resultado causal a cierta acción queda, en general, excluida, cuando entre ésta y el resultado interviene otra acción voluntaria, en cuyo caso aquél debe atribuirse causalmente a esta última. Esto es lo que, para Nino, hace relevante al consentimiento de la “víctima”. Si la producción del daño requiere una acción voluntaria de la “víctima” entonces es ésta quien causa el daño y no el tercero. Así, aunque el hábito de consumo de drogas de Juan motive a otras jóvenes promesas a consumir, en contra de sus propios intereses, la afectación de éstos no debe ser atribuida al consumo de Juan sino, en su caso, al consumo de las propias víctimas. Esto es sumamente

⁷ Véase Nino, Carlos Santiago, *Ética y Derechos...*, *cit.*, pp. 439 y 440.

relevante porque, en general, para los liberales las actividades entre adultos que consienten están fuera del alcance de la jurisdicción estatal.

Esta segunda respuesta, empero, es inadecuada por varias razones. En primer lugar, si las expectativas relevantes para distinguir entre omisiones que son meras condiciones necesarias de un resultado y aquellas que lo causan son las generadas por las normas sociales vigentes, entonces no hay aquí ningún límite a la actividad estatal. La prohibición de que Juan consuma drogas a efectos de prevenir que arruine sus talentos socialmente valiosos y, de ese modo, afecte los intereses de terceros, haría que fuera el caso que exista una expectativa social de que Juan se abstenga de consumir drogas por lo que, en virtud de la misma prohibición, la acción sería causa de los daños relevantes. Nino es plenamente consciente de este problema y, en virtud de ello (entre otras razones), rechaza que las expectativas relevantes dependan de las normas efectivamente aceptadas. En este sentido, sostiene que la noción de causa es normativa y que el juicio de que la omisión causa un resultado depende de la adhesión a una norma moral válida que requiere la correspondiente acción positiva.⁸ La única diferencia relevante entre los deberes de actuar y los de omitir es que los primeros restringen más la autonomía del agente que los segundos. Es esto lo que explica que, en general, atribuyamos menos efectos causales a las omisiones. Pero, entonces, el problema subsiste. No es que no debe interferirse con la omisión porque no causa perjuicio a terceros, sino que no es causa de éstos porque, en atención al valor de la autonomía, no debe interferirse con ella. Por lo tanto, el único límite a la interferencia estatal sigue siendo que la distribución de autonomía resultante de la interferencia sea mejor que la que se hubiera obtenido de otro modo.

En segundo lugar, la explicación de la relevancia de la acción voluntaria de la «víctima» en términos de su rol causal desfigura la importancia normativa del consentimiento. Considérese una pelea de boxeo entre *A* y *B*. En el marco de la pelea, *A* lesiona severamente a *B*. Supóngase que se respetaron todas las reglas que habían sido previamente consentidas por ambas partes. Es usual considerar que, dado que se trata de una actividad consensual entre adultos, un Estado liberal debería abstenerse de interferir, incluso si la emoción de la pelea no es suficiente para compensar la afectación de los intereses de *B* tal y cómo este los concibe. Pero es evidente que aquí la relevancia del consentimiento de *B* no deriva de su rol causal. En efecto, no hay dudas de que *existe* una relación causal entre las acciones de *A* y las lesiones de *B* (es precisamente porque fue *A* quien causó las lesiones que, relevantemente, ganó la pelea). Pero entonces, ¿por qué un Estado libe-

⁸ *Ibidem*, p. 335.

ral debería abstenerse de interferir? Hay, después de todo, una acción que causalmente afecta los intereses de un tercero en los términos en que éste mismo los concibe. La interferencia satisface el requisito de neutralidad. La única cuestión relevante es, nuevamente, si la distribución de autonomía que resulta de la interferencia es mejor que la que se hubiera obtenido de otro modo. El hecho de que el individuo de cuyos intereses se trata haya consentido es, aparentemente, irrelevante.

A estas dos observaciones subyace, en rigor, un problema más fundamental. La cuestión es cuál es la relevancia de que las acciones en cuestión *causen* la afectación de los intereses de terceros en lugar de ser, digamos, “meras” condiciones necesarias o contribuyentes de dicha afectación. Concedamos que, en un sentido más o menos estricto, es falso que el hábito de Juan de consumir drogas afecte *causalmente* mis intereses o los de las otras jóvenes promesas del ballet. Mis intereses son afectados, pero ello no es causa de las acciones de Juan. Los intereses de las otras jóvenes promesas del ballet son afectados pero la causa son sus propias acciones voluntarias y no las de Juan. ¿Cuál es la relevancia de esta concesión? Supongamos que, si interferimos con la acción de Juan de consumir drogas, ello resultará en una mejor distribución de la autonomía. Existen, pues, razones fundadas en el valor de la autonomía para interferir. Estas razones son neutrales en el sentido relevante, esto es, no suponen ninguna preferencia por determinados planes de vida o principios morales autorreferentes. ¿Cuál sería la objeción a la interferencia desde el punto de vista liberal? El mero hecho de que las acciones en cuestión no sean la *causa* de la afectación de los intereses respectivos es, aparentemente, irrelevante. De hecho, el propio Nino, como veremos, considera que está justificado interferir con acciones que estrictamente no *causan* un perjuicio a terceros si ello incrementa igualitariamente la autonomía de los individuos. Pero, entonces, el problema subsiste. Todas nuestras acciones afectan los intereses de terceros. Por lo tanto, todas nuestras acciones son, en principio, susceptibles de ser interferidas siempre y cuando ello redunde en una mejor distribución de la autonomía. El hecho de que el bienestar de las personas dependa de sus preferencias y planes de vida, independientemente de la validez de las razones y principios en los cuales se fundan, agrava, en lugar de atemperar, el problema, porque, qué interferencias están o no justificadas dependerá de los planes de vida que los demás acepten, de lo que ellos contingentemente valoran, en lugar de lo que es efectivamente valioso, con independencia de sus preferencias.

Quizás ésta es la conclusión que deberíamos aceptar. Un Estado liberal es un Estado neutral. Si una interferencia está justificada desde un punto

de vista neutral, entonces, un liberal no tiene ninguna razón para objetarla; por el contrario, debería apoyarla. Sin embargo, el hecho de que, en principio, haya razones neutrales para interferir con cualquier acción, constituye, como mínimo, una motivación para examinar alternativas o suplementos al principio de neutralidad. Tenemos buenas razones para considerar la posibilidad de que el valor de la autonomía exija algo más o algo distinto que neutralidad.

V. LAS DIFICULTADES PARA FUNDAR EL REQUISITO DE NEUTRALIDAD EN UNA CONCEPCIÓN DE LO BUENO

En la sección anterior argumenté que el requisito de neutralidad es insuficiente para proteger adecuadamente la autonomía personal. Ahora argumentaré que si, como sugiere Nino, el valor de la autonomía deriva de su importancia para una vida buena entonces es implausible que aquél exija que seamos neutrales. El argumento de Nino tiene, en efecto, consecuencias sumamente contraintuitivas que, a mi juicio, deben rechazarse.

En primer lugar, Nino sostiene que, dado el valor intrínseco de la autonomía, todas las acciones autónomas son valiosas en algún grado, independientemente de la validez de las razones o principios en los que se funden. Pero esto es sumamente implausible. Considérese, por ejemplo, el caso del nazi convencido. Nino sostiene que sus acciones, por más horrendas que sean en otros aspectos, son valiosas en la medida que son el resultado de la libre aceptación de principios morales. Esto sugiere que tenemos una razón para respetar las acciones del nazi y, en efecto, para ayudarlo a realizarlas, aunque resulte que, todas las cosas consideradas, debemos abstenernos de ayudarlo y, por el contrario, debemos evitar que ejecute sus planes con éxito. Pero esto es —según me parece— incorrecto. La acción horrenda del nazi no tiene ningún valor y no tenemos ninguna razón para ayudarlo. Nótese que, para Nino, si el nazi falla en realizar sus acciones hay, todavía, un resto racional, un valor que no pudimos satisfacer, una razón para lamentarnos. No creo que debemos aceptar esta conclusión. En todo caso, el hecho de que el nazi haya actuado autónomamente hace que su acción sea *más* disvaliosa, no menos.⁹ En efecto, los agentes que realizan actos inmorales autónomamente merecen un reproche más severo y quizás parte de la explicación sea que su acción es más disvaliosa por esa razón. Compárese el caso de un conductor que, tomando todas las precauciones razonables, ac-

⁹ Raz, Joseph, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 380.

cidentalmente atropella y mata a un peatón, y el caso de un conductor que acelera a efectos de atropellarlo deliberadamente. Las dos acciones afectan del mismo modo los intereses de la víctima. Pero Nino debería sostener que el caso intencional es menos malo que el accidental porque, en efecto, al ser autónoma, la acción del segundo conductor tiene un valor del que carece la acción del primero. Esto es absurdo.

Estas consideraciones, por cierto, se aplican igualmente a los casos en que la acción es disvaliosa en virtud de principios morales autorreferentes. Considérese el caso de un profesor de, digamos, 50 años de edad que habitualmente tiene relaciones sexuales con sus alumnas de 20, aunque siempre espera varios meses después de terminado el curso. Alguien podría pensar, razonablemente, que esto no está vedado por principios morales intersubjetivos. Las alumnas, después de todo, son adultas que consienten. Pero, aun así, podría insistirse que su conducta es disvaliosa desde el punto de vista de una moral personal. Las relaciones con sus alumnas son disvaliosas porque están marcadas por la relación de autoridad y esto afecta el valor del vínculo que establece con ellas. Por varias razones, si quiere tener sexo casual, debería buscarlo en otro lado. Si este es el caso ¿por qué deberíamos creer que la conducta del profesor es, en algún aspecto, valiosa? No tenemos, creo, ninguna razón para ayudarlo, por más relevante que esto sea para su plan de vida. Su acción es más y no menos disvaliosa cuanto más central sean las relaciones con sus alumnas en su plan de vida. En resumen, contra lo que sostiene Nino, las acciones autónomas no son valiosas por el sólo hecho de ser autónomas independientemente de la validez de los principios en que se fundan. No tenemos ninguna razón para ayudar a que las personas satisfagan sus proyectos de vida si éstos son disvaliosos.

En segundo lugar, Nino también sostiene que las acciones prescriptas por principios morales autorreferentes sólo son valiosas si son autónomas. Por lo tanto, aunque no tengamos razones para ayudar a las personas a llevar a cabo sus planes de vida disvaliosos, tampoco tenemos razones para hacer que sea el caso que realicen acciones autorreferencialmente valiosas de modo no autónomo. En este sentido, Nino argumenta que las políticas perfeccionistas son autofrustrantes, pues “buscan imponer lo que sólo puede ser aceptado espontáneamente”.¹⁰ Este argumento debe rechazarse por dos razones. Primero, es posible que la prohibición de una acción impacte en los principios autorreferentes que los individuos aceptan libremente. Supongamos que el Estado prohíbe el consumo de drogas porque es autorreferencialmente disvalioso. Las personas que se abstienen de consumir por

¹⁰ Nino, Carlos Santiago, *Ética y derechos...*, cit., p. 235.

temor a ser sancionados no satisfacen el ideal. Pero, dada la prohibición, es posible que muchos individuos que de otro modo hubieran autónomamente consumido drogas, adopten en cambio la creencia de que es disvalioso consumir drogas y se abstengan de ello por esa razón. El derecho, en este sentido, no sólo influye en nuestras conductas por medio de la amenaza de sanciones, sino que tiene el poder, entre otras cosas, de consolidar y favorecer la aceptación de ciertos modelos de virtud. Es precisamente porque tiene este poder, y no porque carece de él, que el ideario liberal es especialmente relevante.

Segundo, y esto es lo que realmente importa en este contexto, la premisa es simplemente falsa. Por supuesto, hay acciones tales que son valiosas sólo si las realizamos por ciertas razones. Considérese, por ejemplo, la acción de pedir perdón. Una de las razones para pedir perdón es expresar ciertas actitudes. Pero si uno no pide perdón por las razones apropiadas (*i. e.*, porque entiende que lo que hizo estuvo mal y que el destinatario merece una disculpa) entonces probablemente no tiene ningún valor pedir perdón. Pero este no es generalmente el caso ni siquiera respecto a las acciones que son valiosas en virtud de principios morales autorreferentes. Supongamos que consumir drogas habitualmente es disvalioso porque afecta nuestras relaciones personales con otras personas. Si alguien se abstiene de consumir drogas porque no le gustan o porque tiene miedo de que lo castiguen entonces su omisión es igualmente valiosa pues, precisamente, no afecta sus relaciones. La omisión de consumir drogas no es valiosa porque expresa ciertas actitudes o el compromiso con ciertos principios morales. Es valiosa independientemente de ello y, aun así, las razones por las que es valiosa son autorreferentes. Por lo tanto, Nino se equivoca al asumir que actuar conforme a un principio moral autorreferente no es valioso a menos que se actúe por la razón de que se acepta ese principio. El perfeccionismo, aunque quizás injustificado, no es autofrustrante.

En tercer lugar, la distinción de Nino entre principios morales autorreferentes e intersubjetivos no es exhaustiva. Ambos tipos de principios valoran las acciones por sus efectos en las personas, sea el agente (autorreferentes) o terceros (intersubjetivos). Pero muchos individuos creen que existen valores impersonales, esto es, que tenemos razones para realizar acciones independientemente del modo en que afectan a las personas. Por ejemplo, realizar una película de alto valor artístico tiene un valor que no depende del número de personas que la disfrutarán y apreciarán, resolver un difícil problema matemático tiene valor independientemente del número de personas que entiendan la solución, etcétera. El arte, el conocimiento, la natu-

raleza, etcétera, tienen —muchos creen— valor impersonal. Por supuesto, es posible que esta creencia sea falsa. Pero, igualmente, si alguien cree que existen valores impersonales, ¿por qué habría de abstenerse de interferir con las acciones de otros para promoverlos?, ¿por qué debería ayudar a otros a realizar sus planes de vida si atentan contra dichos valores?

En resumen, aunque la autonomía constituya un componente central de la vida buena, difícilmente justifique ser estrictamente neutrales respecto a los diversos planes de vida. La autonomía no confiere ningún valor a las acciones disvaliosas y las acciones pueden ser valiosas por razones no intersubjetivas (autorreferentes o impersonales) incluso si no son autónomas.

VI. DEMANDAS, RAZONES Y AUTONOMÍA

En las secciones precedentes argumenté que: *a*) el requisito de neutralidad es insuficiente para proteger la autonomía individual; y que *b*) este requisito no puede ser satisfactoriamente justificado en virtud de una concepción de lo bueno. Estas conclusiones abren dos alternativas. Por un lado, podemos intentar defender un liberalismo perfeccionista, abandonando el requisito de neutralidad. Por el otro, podemos intentar defender un liberalismo más decididamente kantiano que justifique el requisito de neutralidad en consideraciones que son independientes de una determinada concepción de lo bueno y que lo complemente adecuadamente de modo que no sea suficiente que una acción sea intersubjetiva o impersonalmente disvaliosa para que esté justificado interferir con ella. Aquí intentaré esbozar, de modo tentativo y exploratorio, los elementos de una propuesta que sigue esta segunda estrategia.

En este sentido, en lugar de iniciar considerando el valor de la autonomía para el bienestar de las personas, propongo empezar por examinar las razones en virtud de las cuales las interferencias con las acciones de los demás son *prima facie* inmorales o disvaliosas. Para ello debemos examinar una cuestión relacionada, a saber, en qué condiciones podemos *demandar* o *exigir* a otros que actúen de cierto modo. Debe ser el caso, podemos asumir, que tienen razones para realizar aquello que les exigimos. Pero no cualquier razón es apropiada para justificar una demanda. Distinguimos, en efecto, entre recomendar y exigir una acción. Así, hay ocasiones en que el otro tiene razones concluyentes para realizar una acción pero que, en lugar de exigirles que la hagan, lo apropiado es que se lo aconsejemos o recomendemos. Una forma de explicar esta distinción es que sólo cierto tipo distintivo de razones son apropiadas para justificar demandas y exigencias dirigidas a

otros. Pero, ¿qué distingue a las razones que justifican demandas de las que justifican meros consejos o recomendaciones?

Para responder esta pregunta adecuadamente es necesario clarificar en qué consiste demandar o exigir una acción. ¿Qué implicamos acerca de nuestra relación con el destinatario de la demanda en lo que respecta a la acción en cuestión cuando le exigimos que la realice? Es claro que, al exigir algo, expresamos nuestra intención de que el destinatario de la exigencia realice aquello que le exigimos. Esto, empero, no es todo. Al demandar algo normalmente esperamos, de algún modo, motivar al destinatario a realizar la acción que le exigimos. En este sentido, no sólo expresamos la intención de que el destinatario realice la acción que le exigimos sino también nuestra intención de que reconozca dicha intención y que dicho reconocimiento lo motive a actuar de ese modo. Pero, ¿por qué debería el destinatario motivarse en el hecho de que es nuestra intención que realice la acción que exigimos? Después de todo, cuando exigimos algo a alguien no pretendemos que el hecho de que lo exigimos constituya en sí mismo una razón para que el destinatario realice la acción exigida. Por el contrario, asumimos que el destinatario ya tiene razones suficientes para actuar como le exigimos y por eso se lo exigimos. La mejor explicación es, creo, la siguiente: al demandar algo a alguien expresamos la creencia de que es apropiado que nosotros decidamos por ellos que realicen esa acción. Por supuesto, la decisión sigue siendo suya. Pero hay razones en virtud de las cuales sería apropiado que nosotros decidamos por ellos, aunque tal cosa no sea de hecho posible. Esto es lo que explica la expectativa del demandante, de que el demandado realice la acción reclamada en virtud de su intención de que la realice. Si el demandado compartiera la creencia del demandante, entonces el reconocimiento de que éste último tiene la intención de que él realice la acción exigida lo motivará a actuar. Así:

Demandas: A demanda de B que realice la acción ϕ si y sólo si:

- 1) A expresa a B su creencia de que es apropiado que A decida por B que B realice ϕ .
- 2) A expresa a B su intención de que B realice ϕ .
- 3) A expresa a B su intención de que B reconozca la intención expresada en (2) y actúe motivado por ella en virtud de la verdad de la creencia expresada en (1).

La cuestión clave es qué tipo de razones para que un agente realice una acción son tales que harían que fuera apropiado que otro decidiera por él que la realice, de modo que la creencia de (1) sea verdadera. Aquí sólo puedo discutir brevemente esta cuestión.

Por lo pronto, es plausible sostener que las razones relativas al agente no son apropiadas. Tú tienes una razón para realizar una acción, pero no es, a su vez, una razón para mí, para que haga que sea el caso que tú la realices y, por lo tanto, sería inapropiado que la invoque para justificar decidir por ti que la realices.

Pero, como vimos, quizás los principios morales autorreferentes no sean razones relativas al agente. Esto, empero, no es determinante. Aunque sean razones agencialmente neutrales, alguien podría sugerir, los principios morales autorreferentes no son suficientes para justificar demandas dirigidas a otros. Tienes una razón agencialmente neutral para realizar ϕ pero ella está fundada en los efectos que ϕ ar tiene sobre tu carácter y, por lo tanto, aunque tengo razones para hacer que sea el caso que ϕ es, no sería apropiado que decida por ti que ϕ es y, por ende, no sería apropiado que te exija o que te demande que ϕ es.

Una sugerencia plausible es, entonces, que sólo las razones impersonales y las razones intersubjetivas son apropiadas para justificar demandas dirigidas a otros. Pero, ¿por qué el valor impersonal o intersubjetivo de que yo realice ϕ haría que fuese apropiado que tú decidas por mí que realice ϕ ? Después de todo ambos somos agentes morales capaces de acceder a tales razones y de motivarnos en ellas, y las razones se aplican a mí y no a ti. Por supuesto, dado el carácter agencialmente neutral de las razones impersonales e intersubjetivas, tú tienes razones para hacer que sea el caso que yo actúe conforme a ellas. Pero esta razón es parasitaria de una razón que, fundamentalmente, se aplica a mí. Tú debes hacer lo que esté dentro de tu alcance para que yo actúe correctamente, pero, ¿por qué sería apropiado que tú *decidas* por mí en función de lo que *tú* crees que debo hacer en lugar de que yo decida en función de lo que *yo* creo que debo hacer? Una posible respuesta sería sostener que tú tienes cierta superioridad epistémica de modo que es más probable que yo actúe correctamente si tú decides en vez de mí. Pero esto es, creo, insuficiente por la siguiente razón. Yo puedo reconocer el hecho, si es que es un hecho, que tú tienes mejores credenciales epistémicas que yo, y formar mis creencias y actuar en consecuencia. Tú podrías replicar que tú estás en mejores condiciones que yo para establecer si eres epistémicamente superior que yo. Pero, nuevamente, yo puedo reconocer este hecho y formar mis creencias y actuar en consecuencia. Y así sucesivamente. Resulta pues que sostener que sería apropiado que tú decidas por mí que yo realice una acción que tengo razones impersonales o intersubjetivas para realizar, implica sostener no sólo que tú estás en mejores condiciones que yo para juzgar si existen tales razones y su peso en determinadas cir-

cunstancias, sino que yo soy fundamentalmente incapaz de reconocer dicho hecho. Esto implica negar que soy un agente epistémicamente responsable y, en definitiva, que soy un agente moral autónomo. Si los seres humanos adultos somos agentes morales autónomos, entonces el hecho de que tenga razones impersonales o intersubjetivas no puede justificar que alguien me demande que realice la acción en cuestión.

Pero entonces, ¿qué razones son apropiadas para justificar demandas dirigidas a otros? Mi propuesta es, brevemente, la siguiente. Muchas veces tenemos razones para realizar conjuntos de acciones que no son reducibles a las razones para realizar ninguna de las acciones que pertenecen al conjunto. Supongamos que si hacemos el ejercicio *A* entrenamos las piernas y que si hacemos el ejercicio *B* entrenamos los brazos y que tenemos razones para desarrollar nuestras piernas y brazos armoniosamente pero que no tenemos razones para desarrollar sólo las piernas o sólo los brazos, pues tener un cuerpo desproporcionado es peor que no entrenar. Entonces tenemos razones para realizar *A* y *B* conjuntamente, pero no tenemos razones para realizar *A* o para realizar *B* consideradas aisladamente. Existen, del mismo modo, razones para realizar conjuntos de acciones tales que las acciones que pertenecen al conjunto corresponden a diferentes agentes. Así, por ejemplo, existen razones para que todos nosotros no nos matemos unos a otros, tales que no son reducibles a las razones que cada uno de nosotros tiene para no matar a otros (por ejemplo, razones vinculadas a los beneficios de vivir en una sociedad en la que nos sintamos seguros, sin temor a que nos maten). Podemos llamar a estas últimas *razones colectivas*.

Debe distinguirse a las razones colectivas de las razones objetivas o agencialmente neutrales. El valor de la filosofía es una razón para todos para dedicarse a la filosofía. Es, en este sentido, una razón agencialmente neutral. Pero no es, empero, una razón colectiva. Aunque todos tienen una razón para dedicarse a la filosofía no existen razones para que todos se dediquen a la filosofía. Por el contrario, existen razones para que no todos se dediquen a la filosofía (hay muchas otras actividades valiosas que son más o menos incompatibles con dedicarse a la filosofía).

Mi tesis es que una persona puede apropiadamente demandar a otra que realice una acción sólo si existe una *razón colectiva* para que la realice. El carácter colectivo de las razones en cuestión explica por qué sería apropiado que otros decidan por uno realizar la acción en cuestión. La razón es una razón para *nosotros* para realizar ciertas acciones, es una razón para que tú y yo nos comportemos de cierto modo en nuestras relaciones con el otro. Si tú no haces lo que tienes razón para hacer en virtud de la razón colectiva

que se aplica a ambos, entonces yo también estoy fallando racionalmente (aunque, por supuesto, de otro modo pues, en definitiva, eres tú quien tiene la decisión). Es esto lo que explica por qué sería apropiado que yo decida por ti que realices la acción en cuestión y, en consecuencia, que sea apropiado que te exija o demande que la realices. La idea no es que yo estoy en mejores condiciones para juzgar sobre las razones que se te aplican a ti, sino que, dado que la razón se aplica relevantemente a ambos, yo estoy tan racionalmente involucrado como tú.

Pero no toda razón colectiva es una razón apropiada para justificar una demanda. Las razones colectivas pueden constituir planes o reglas. Una razón colectiva constituye un *plan* cuando la razón para realizar el conjunto depende de la contribución individual que cada acción del conjunto realiza al valor del conjunto. En estos casos, si uno de los agentes no realiza la acción que le asigna el plan, entonces, los demás ya no tienen ninguna razón para seguir con el plan. Una razón colectiva constituye una *regla* cuando la razón para realizar el conjunto no depende la contribución individual que cada acción realiza al conjunto. En estos casos, el hecho de que uno de los agentes no realice la acción que la regla le impone no implica que los demás ya no tengan razón para realizar las acciones que la regla les confiere.

Las reglas, pero no los planes, pueden justificar demandas. La razón es que existe una regla que requiere que nos abstengamos de demandarnos unos a otros en virtud de planes con los cuales no nos hayamos comprometido. La explicación es que, dada nuestra falibilidad respecto a las concepciones de lo bueno y el desacuerdo acerca de cuál es la correcta, si todos nos demandáramos los unos a los otros apelando a los planes colectivos que cada uno cree correctos, la situación terminaría siendo peor desde el punto de vista de la concepción de lo bueno que cada uno tiene.

Así, es posible sostener que una persona puede apropiadamente demandar a otra que realice una acción si y sólo si existe una *regla* que prescribe que la realice. Las reglas, a diferencia de los planes, no están fundadas en una determinada concepción de lo bueno, sino que establecen modos en que todos debemos comportarnos para asegurar condiciones apropiadas para que cada uno sea capaz, en asociación voluntaria con otros, de perseguir su propia concepción de lo bueno, cualquiera sea, siempre que sea consistente con el igual ejercicio de dicha capacidad por parte de los demás. Por supuesto, la tesis de que las demandas sólo pueden justificarse apropiadamente apelando a reglas debe defenderse en mayor detalle. Aquí sólo me limité a explicar en qué consiste la tesis, mencionando algunos de sus atractivos, a efecto de exa-

minar los rasgos de una teoría liberal que se funda en ella. En este sentido, corresponde aquí introducir dos consideraciones adicionales.

Primero, el hecho de que es apropiado que una persona exija a otra que realice una acción, es una razón para que la segunda realice esa acción. Stephen Darwall ha llamado a estas razones, “razones de segunda persona”. Se trata de razones “cuya validez depende de presupuestas relaciones de autoridad y responsabilidad entre personas”.¹¹ La autoridad en cuestión es la de demandar a otro que realice una acción, en virtud de la cual el otro es responsable ante uno por realizarla. Justificar por qué el hecho de que alguien pueda apropiadamente demandar a otro la realización de una acción, es una razón para que éste la realice, excede los límites de este trabajo. En pocas palabras, es una cuestión de respeto. La intuición es que respetarte como agente racional requiere actuar como sería apropiado que me demandes que actúe, esto es, hacer lo que sería apropiado que tú decidieras por mí, que haga.

Así: “*Principio de Demanda*: El hecho de que sea apropiado que *A* demande de *B* que realice la acción ϕ es una razón para *B* para ϕ ar”.¹²

Segundo, a efecto de derivar una posición liberal de las consideraciones precedentes, debe adherirse a un principio que vincule la justificación de coaccionar a otro a que realice una cierta acción con la propiedad de demandarle que realice dicha acción. Una primera aproximación es la siguiente:

Liberalismo: Está moralmente prohibido forzar o coaccionar a alguien a menos que sea a fin de evitar una acción tal que el agente tiene razones de segunda persona para no realizar, esto es, una acción tal que alguien, normalmente la persona perjudicada, tiene autoridad para demandarle que se abstenga de realizar.¹³

Este principio será más o menos exigente según las razones que se juzgue que justifican demandas dirigidas a otros. De acuerdo a las consideraciones precedentes podemos distinguir las siguientes alternativas de creciente exigencia:

- 1) El hecho de que *A* deba ϕ ar en virtud de razones relativas al agente no es suficiente para justificar coaccionarlo a efectos de que realice ϕ .
- 2) El hecho de que *A* deba ϕ ar en virtud de razones fundadas en principios autorreferentes, no es suficiente para justificar el coaccionarlo

¹¹ Darwall, Stephen, *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect and Accountability*, Cambridge, Harvard University Press, 2009, p. 8.

¹² Skorupski, John, *The Domain of Reasons*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 352.

¹³ Esto es una aproximación. Varias aclaraciones y algunas modificaciones son necesarias. Sin embargo, a los fines de este trabajo, esta aproximación es suficiente.

- a efectos de que realice ϕ (aunque sean razones agencialmente neutrales).
- 3) El hecho de que A deba ϕ ar en virtud de razones impersonales o intersubjetivas no es suficiente para justificar el hecho de coaccionarlo a efectos de que realice ϕ .
 - 4) El hecho de que A deba ϕ ar en virtud de una razón colectiva que constituye un plan no es suficiente para justificar coaccionarlo a efectos de que realice ϕ .

El principio liberal, cualquiera sea la tesis que se adopte respecto a las razones que son apropiadas para justificar demandas, se funda en dos consideraciones. La primera es que existe una razón colectiva (una regla moral) para que todos nos abstengamos de coaccionar a otros a realizar acciones que no tenemos autoridad para demandarles que no realicen (esto provee un marco de seguridad para que cada uno pueda perseguir adecuadamente su propia concepción de lo bueno). La segunda es que cuando A coacciona a B para que realice ϕ , aunque la decisión de ϕ ar sigue siendo de B , A intenta manipular las circunstancias de modo que B decida de acuerdo a las intenciones de A . En este sentido, para que la coacción sea apropiada, también debe ser apropiado que A decida por B que realice ϕ . Por lo tanto, si no es apropiado demandar a alguien que realice una acción, tampoco es apropiado coaccionarlo para que la realice.¹⁴

Una última aclaración es necesaria. He argumentado que sólo las reglas morales son adecuadas para justificar demandas dirigidas a otros. La existencia de una regla moral que prescribe ϕ ar no es, empero, suficiente para que A demande de B que ϕ e. En este sentido, existen una serie de circunstancias en las que, a pesar de la regla, A carece de la autoridad para demandar de B que realice ϕ . Considérese, por ejemplo, un caso de legítima defensa:

Legítima Defensa: A apunta un arma a B y amenaza con dispararle a menos que le entregue la billetera. B no tiene nada demasiado relevante en la billetera. Sabe, además, que si la entrega, A se irá pacíficamente y nadie resultará dañado. Así, todas las cosas consideradas, B debe entregar su billetera a A . Sin embargo, B golpea en la cara a A y sale corriendo.

¿Podía A demandarle a B que no lo golpee en la cara? Después de todo, existe una regla que proscribía que no nos golpeemos unos a otros en la

¹⁴ La conversa no vale. Puede que sea apropiado demandar de alguien que realice cierta acción pero que no sea apropiado coaccionarlo para que la realice.

cara. Es más, las razones que subyacen a dicha regla (*i. e.*, la protección de la integridad corporal) no fueron derrotadas en este caso. Todas las cosas consideradas, *B* debía abstenerse de golpear a *A*. Pero el punto es que *A* no podía demandárselo porque, al intentar robarle ilegítimamente, perdió la autoridad para hacerlo.

En resumen, la coacción es *prima facie* inmoral porque la persona que ejerce la coacción se arroga la autoridad para decidir por otro cómo debe actuar. Por lo tanto, sólo está permitida cuando efectivamente sería apropiado que el que ejerce la coacción decida por quien es coaccionado que realice la acción que lo fuerza a realizar, esto es, sólo cuando es apropiado que el primero demande al segundo para que realice la acción en cuestión. Así, el valor de la autonomía no deriva de su contribución a nuestro bienestar, sino que es consecuencia de nuestro carácter de agentes morales autónomos. El liberalismo está comprometido con el valor de la autonomía así entendido y, en consecuencia, restringe el uso legítimo de la coacción a la prevención de acciones cuya víctima tiene autoridad para demandar que no se realicen. Aquí sugerí que ello sólo es el caso cuando existe una regla moral que proscriba la acción en cuestión, en la medida que el agente tenga la autoridad para invocarla. Si, como creo, las reglas morales son independientes de una determinada concepción de lo bueno, entonces, efectivamente, la justificación de la coacción debe ser neutral respecto a las diferentes concepciones de lo bueno y planes de vida personales. Pero la neutralidad no es suficiente. Las consideraciones neutrales a las que se apelan deben constituir razones colectivas para que todos actuemos de cierto modo en nuestras relaciones con los demás, a efectos de que puedan justificar demandas dirigidas a otros. Así, es perfectamente posible que, desde un punto de vista neutral, *A* deba abstenerse de realizar cierta acción pero que, sin embargo, no esté justificado demandarle que lo haga ni, por lo tanto, coaccionarlo para que lo haga.

VII. LA JUSTIFICACIÓN DEL PATERNALISMO

En los apartados precedentes argumenté en contra de aquellas teorías que, como la de Nino, *a*) entienden los límites que impone el valor de la autonomía exclusivamente en términos de neutralidad respecto a los diversos planes de vida y principios morales autorreferentes, y que *b*) fundan dicho requisito de neutralidad en una concepción de lo bueno. Luego esboqué los elementos básicos de una teoría más decididamente kantiana según la cual el valor de la autonomía no está fundado en una determinada concepción

de lo bueno y exige no sólo justificar la coacción en consideraciones neutrales sino, más fuertemente, en *reglas morales* adecuadas para justificar demandas dirigidas a otros de que actúen de cierta manera. Ahora me interesa contrastar las consecuencias de estas dos posiciones diversas respecto al problema de la justificación del paternalismo.

En este contexto, el paternalismo consiste en prohibir jurídicamente una acción (estableciendo un castigo para el caso de incumplimiento) a efectos de evitar que los individuos realicen acciones que perjudican sus propios intereses. Podemos distinguir entre paternalismo directo e indirecto. El paternalismo directo consiste en prohibir una acción porque ella es contraria a los intereses del agente. Por ejemplo, prohibir el consumo de drogas porque ello es perjudicial para los consumidores. El paternalismo indirecto consiste en prohibir una acción de un tercero a efectos de evitar otras acciones que son perjudiciales para el agente que las realiza. Por ejemplo, prohibir la venta de drogas a efectos de reducir su circulación, en virtud de que es perjudicial para los consumidores.

1. *Neutralidad y paternalismo*

Muchos liberales, entre ellos Mill, han sostenido que el paternalismo es inconsistente con la autonomía de los individuos y que, por lo tanto, un Estado liberal debe abstenerse de prohibir acciones a efectos de evitar conductas autolesivas. Para Nino, como hemos visto, el *test* crucial para determinar si una razón para prohibir una conducta es consistente o no con el valor de la autonomía personal, es si es o no neutral con respecto a los planes de vida de los individuos y a los principios morales autorreferentes en los que se fundan. La cuestión de si el paternalismo satisface la exigencia de neutralidad depende, a su vez, del modo en que se entiendan los intereses o el bienestar del agente. Una posibilidad es sostener que los intereses o el bienestar de los individuos depende de lo que es objetivamente bueno para ellos, independientemente de sus preferencias y de los planes de vida y principios morales autorreferentes que efectivamente adopten. En este caso, el paternalismo no sería neutral porque los intereses de los individuos en cuyo nombre se interferiría con sus acciones dependerían de una concepción de lo bueno según la cual ciertos planes de vida son mejores que otros, en particular, que aquellos que excluyen la acción que se prohíbe son mejores que aquellos que la incluyen. Pero, según la concepción de lo bueno que defiende Nino, el bienestar de los individuos depende de su capacidad de elegir y materializar los planes de vida que libremente adopten, independientemente de la

validez de los principios en que se funden. Si los intereses de los individuos se articulan en estos términos, el paternalismo no implica ninguna preferencia por determinados planes de vida o por determinados principios morales autorreferentes, sino que constituye una interferencia con ciertas acciones a efecto de que los individuos actúen conforme a los planes de vida que libremente aceptaron, cualesquiera sean. El paternalismo, así entendido, es perfectamente neutral pues “está dirigido a proteger los intereses reales de los individuos (o sea los intereses que sus titulares genuinamente reconocen como tales) contra actos de ellos mismos que podrían afectarlos”.¹⁵ Por lo tanto, para Nino, el paternalismo es legítimo desde el punto de vista liberal. En efecto, el valor de la autonomía personal no sólo no es inconsistente con el paternalismo, sino que provee razones para ser paternalista. Como vimos, dado el valor de la autonomía personal, el hecho de que una acción sea valiosa según el plan de vida libremente aceptado por un individuo es una razón para terceros para hacer que sea el caso que la realice, independientemente de la validez de las razones en virtud de las cuales aquél aceptó dicho plan.

Esto no quiere decir, por supuesto, que toda interferencia paternalista esté justificada. En primer lugar, hay serios obstáculos que impactan la efectividad de las medidas paternalistas. En este sentido, la justificación del paternalismo como lo entiende Nino presupone que es posible que los individuos actúen de un modo contrario a sus propios intereses y valoraciones, tal y como ellos los conciben. Ello puede deberse, fundamentalmente, a tres circunstancias:¹⁶ *a*) ignorancia o falta de conocimiento adecuado del agente sobre las implicancias de sus acciones, *b*) incapacidad física y/o psicológica de actuar de otro modo, y *c*) debilidad de la voluntad. Podemos ilustrar estas tres circunstancias en relación al consumo de drogas. Supongamos que el consumo de una droga *x* afecta la salud y disminuye seriamente la expectativa de vida. Consideremos, ahora, un individuo que valora más su salud y los años de vida que habrá de perder si adquiere el hábito de consumir *x* que el placer y otros beneficios que obtiene de consumir *x*. No obstante, el individuo consume *x*. Ello puede deberse a que: *a*) ignora los efectos de *x*, *b*) conoce los efectos de *x*, pero es adicto a su consumo, de modo que está incapacitado física/psicológicamente para abstenerse de *x*, o bien, *c*) conoce los efectos de *x* y no está incapacitado para abstenerse de consumir la droga, pero, igualmente, no actúa como intelectualmente percibe que debe actuar.

¹⁵ Nino, Carlos Santiago, *Ética y derechos...*, cit., pp. 430 y 431.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 431 y 432.

Los dos primeros supuestos no justifican prohibir el consumo de la droga x sino, simplemente, difundir la información relevante (para los casos de ignorancia) y recurrir a los procedimientos curativos apropiados (para los casos de incapacidad). La coacción a través de sanciones penales es innecesaria en el primer caso e ineficaz en el segundo (el agente *no puede* comportarse de otro modo). Por lo tanto, el paternalismo sólo estaría justificado en casos de debilidad de la voluntad. Pero hay aquí tres problemas.

El primero, al que el propio Nino se refiere es la dificultad para distinguir entre los supuestos de debilidad de voluntad, en los que la prohibición paternalista está justificada, y los supuestos de valoración distinta de los bienes en juego, ignorancia o incapacidad, en los que la prohibición paternalista no está justificada. Nino exagera, empero, las consecuencias de este problema. Su tesis es que, dada la imposibilidad de distinguir, el paternalismo es injustificado a menos que sea “razonable suponer que la conducta autolesiva tiene a ese factor [debilidad de la voluntad] como origen en la mayoría de las situaciones”.¹⁷ Pero la cuestión a examinar, en los términos del propio Nino, debiera ser si el incremento de la autonomía de aquellos cuyos intereses se protege (esto es, de aquellos que, por ignorancia o debilidad de la voluntad consumirían drogas de no ser por la prohibición) justifica la disminución de la autonomía de los demás (esto es, de aquellos que se abstendrán de consumir drogas por temor a la sanción a pesar de que, de acuerdo a sus propias valoraciones, sería en su interés hacerlo, y de todos los que serán castigados). Sin embargo, no es cierto que para que éste sea el caso sea necesario que en la mayoría de los supuestos la acción autolesiva se deba a la debilidad de la voluntad de los agentes, como sugiere Nino. La cuestión depende, además, entre otras cosas, de la importancia relativa de los bienes en cuestión en los respectivos planes de vida, por ejemplo, de la importancia de la salud para quienes, por debilidad de la voluntad, consumirán drogas si no se les prohíbe hacerlo *vis à vis*, la importancia del placer de consumir drogas para quienes juzgan que es en su interés hacerlo. La intuición de Nino parece ser que, en caso de no poder distinguir, debe privilegiarse el permitirse a los segundos hacer lo que consideran que sea en su interés para sobreproteger a los primeros de sus propias acciones. Pero no avanza ningún argumento en favor de dicha preferencia. Hay, no obstante, problemas adicionales que afectan a las medidas paternalistas.

El segundo problema es el siguiente. Si el hecho de que la acción perjudica sus intereses, tal como él mismo los concibe, no motiva al agente a omitir la acción autolesiva, ¿por qué habría de motivarse si al perjuicio “na-

¹⁷ *Ibidem*, p. 433.

tural” de la acción se le adiciona el perjuicio ‘artificial’ de la sanción? Para que el paternalismo sea efectivo la voluntad del individuo debe ser lo suficientemente “débil” como para que el carácter autolesivo de la acción no lo motive a actuar debidamente, pero lo suficientemente “fuerte” como para que la amenaza de sanción sí lo motive. Esto no es imposible. La psicología de los seres humanos es compleja. Pero, sin duda, reduce significativamente los casos en que el paternalismo es eficaz.

El tercer problema está relacionado al segundo. Hay quienes creen (injustificadamente a mi juicio) que es especialmente injusto castigar a quienes han incurrido en conductas autolesivas. Se estaría, en efecto, revictimizando al agente. Primero, es víctima de sus propias acciones que, como vimos, son contrarias a sus propios intereses. Segundo, a ello se le añade un castigo, que vuelve a victimizarlo. La intuición aquí es que es desproporcionado añadir al “castigo natural” (el daño que el individuo se causa a sí mismo) un castigo “artificial” (la sanción penal).

Nótese, empero, que todos estos problemas desaparecen o se reducen significativamente en el caso del paternalismo indirecto. El paternalismo indirecto consiste, como dije, en la prohibición de una acción de un tercero a efecto de evitar acciones que son perjudiciales para el agente que las realiza. Hay, en este sentido, toda una serie de acciones de terceros que facilitan o de algún otro modo promueven que los individuos incurran en conductas autolesivas de manera que estas últimas pueden disminuirse castigando las primeras (considérese, por ejemplo, la venta de drogas). No hay aquí dudas especiales respecto a la efectividad disuasoria de las sanciones ni ningún problema de revictimización. Por otro lado, la presión para distinguir entre casos de debilidad de voluntad y casos de diferente valoración, se reduce significativamente. Idealmente, es cierto, sólo deberíamos castigar (para seguir con el ejemplo) a quienes venden drogas a personas que la consumirán por debilidad de la voluntad, ignorancia de sus efectos o compulsión física/psicológica, y no a quienes la venden a personas que valoran más los beneficios de consumir drogas que los daños. Pero castigar a ambos no tiene efectos demasiado nocivos. Por un lado, quienes valoran el consumo de drogas tienen permitido acceder a ella y la prohibición de la venta simplemente les incrementará el costo. Esto no debería ser un obstáculo para quienes el consumo de drogas tiene un rol relevante en su plan de vida. Por otro lado, aunque es cierto que debe justificarse asimismo la pérdida de autonomía de los terceros cuyas acciones se prohíben, es probable que éstas tengan un rol mucho menos central en sus planes de vida. En este orden de ideas, Nino concluye que “la circunstancia de que haya individuos que incurrir en el

consumo de drogas por inmadurez, compulsión, desconocimiento o debilidad de voluntad justifica que se haga difícil el acceso a las drogas, castigando severamente el tráfico y el suministro”.¹⁸ Nótese que, como adelanté, Nino justifica aquí el uso de la coacción, aunque las acciones que se busca evitar no causan daños a terceros. En efecto, entre la acción de vender drogas y la lesión a la salud del consumidor, media una acción voluntaria (*i. e.*, el consumo de la droga por parte del comprador) de modo que el resultado debe atribuirse causalmente a ésta y no a aquélla. Su prohibición está, no obstante, justificada porque, aunque no *causen* daños a terceros, castigarlas reduce la cantidad de acciones autolesivas.

En resumen, quienes, como Nino, articulan los límites que la autonomía personal impone al accionar estatal en términos de neutralidad, no tienen objeciones de principio al paternalismo siempre y cuando se intente proteger a los intereses de los individuos tal y como éstos los conciben. Y, aunque existen razones para dudar de la eficacia o justicia del paternalismo directo, los mismos problemas no se aplican al paternalismo indirecto. Por lo tanto, en general, este tipo de liberalismo justifica el paternalismo indirecto.

Esta defensa del paternalismo indirecto tiene importantes consecuencias para una serie de discusiones contemporáneas. Me interesa aquí mencionar dos casos. Uno es, como vimos, el caso de la venta y distribución de drogas, sobre el que, según creo, ya he dicho suficiente. La idea es que, dado el daño que las drogas causan a quienes las consumen (considerando sus intereses tal y como ellos mismos los conciben), está justificado prohibir y castigar la venta y distribución de drogas a efecto de reducir su consumo (aunque, por los problemas mencionados, no esté igualmente justificado castigar a los consumidores).

Un segundo caso, muy discutido contemporáneamente, es el de la prostitución.¹⁹ Un liberal, por supuesto, está en contra de penar a las prostitutas/prostitutos o a quienes contratan sus servicios por el sólo de hecho de que el sexo por dinero es inmoral en el sentido de estar prohibido por un principio moral autorreferente. Sin embargo, algunos liberales sostienen que el Estado debe castigar a quienes pagan por sexo por razones paternalistas, en particular, a efecto de proteger a las prostitutas del daño que les

¹⁸ *Ibidem*, p. 435.

¹⁹ Aquí me restringo a considerar los casos de prostitución voluntaria. Hay, por supuesto, muchos casos de mujeres y hombres que son forzados a ejercer la prostitución. Muchos autores sostienen, más radicalmente, que no existe tal cosa como prostitución voluntaria. No puedo aquí considerar dicha tesis que, a mi juicio, es falsa. Aunque sea verdadera, empero, no afecta la validez de las consideraciones que realizo en el texto (aunque, ciertamente, no serían igualmente relevantes).

causa el ejercicio de la prostitución.²⁰ Las premisas básicas del argumento son dos. Primero, que la prostitución es perjudicial para quienes la ejercen. Se sostiene, en este sentido, que la prostitución es lesiva para quienes la ejercen porque causa “sentimientos de que se carece de valor, vergüenza y auto-odio, afecta la capacidad de tener relaciones íntimas saludables y limita las oportunidades sociales y de empleo”.²¹ Segundo, que la criminalización de la prostitución es eficiente para disminuir estos daños reduciendo la cantidad de personas que se dedica al ejercicio de la prostitución y la cantidad de horas que dedican a su ejercicio quienes la ejercen. Normalmente se considera que el paternalismo directo, esto es, el castigo del ejercicio de la prostitución, no está justificado en virtud de estas consideraciones. El argumento usual aquí es el de evitar la revictimización y, en términos más generales, que los costos que la criminalización del ejercicio de la prostitución tiene para aquellos que la ejercen a pesar de la prohibición (estigma social, impedimento para denunciar abusos de los clientes por temor a ser castigado, exposición a violencia institucional, etcétera) no justifican los daños que se evitan por medio de la prohibición. Sin embargo, se considera que sí está justificado castigar a los clientes. El castigo de los clientes, al reducir la demanda de prostitución, disminuirá significativamente la cantidad de personas que se dedican a la prostitución y la cantidad de horas que trabajan quienes la ejercen a pesar de la prohibición, disminuyendo de este modo los daños asociados a dicho ejercicio.

2. *El paternalismo reconsiderado*

He sostenido que el paternalismo es compatible con la autonomía personal, si se entiende que los límites que ésta impone al accionar estatal se reducen al requisito de neutralidad. Pero, como argumenté, hay razones para rechazar dicha articulación del valor de la autonomía (secciones 4 y 5). Ahora explicaré por qué el liberalismo kantiano, cuyos elementos básicos esbocé en la sección 6, lleva a rechazar el paternalismo, sea directo o indirecto.

El argumento es relativamente simple. El principio liberal que articulé establece que la coerción sólo está justificada a efecto de evitar acciones tales que el agente tiene razones de segunda persona para no realizar, esto es, acciones tales que alguien, normalmente la persona perjudicada, tiene au-

²⁰ Véase, por ejemplo, De Marneffe, Peter, *Liberalism and Prostitution*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

²¹ *Ibidem*, p. 22.

toridad para demandarle que se abstenga de realizar. Para determinar si el paternalismo está justificado debemos, entonces, examinar si alguien tiene autoridad para demandar que otras personas se abstengan de dañarse a sí mismas (paternalismo directo) o de realizar acciones tales que faciliten o promueven que otras personas se dañen a sí mismas (paternalismo indirecto).

Primero, debe rechazarse que la persona perjudicada por sus propias acciones tenga autoridad para demandarse a sí misma abstenerse de realizar las acciones en cuestión. La idea de demanda requiere que haya dos personas, a saber, aquella que efectivamente tomará la decisión de realizar la acción y aquella que sería apropiado que tome la decisión y que, en virtud de ello, exige o demanda su realización.²² La idea de demandarse a uno mismo no tiene, pues, sentido (aunque, por supuesto, uno puede reprocharse a sí mismo).

Segundo, debe rechazarse que los terceros tengan autoridad para demandar al agente que no se dañe a sí mismo invocando principios morales autorreferentes, sea que estos provean razones relativas al agente o agencialmente neutrales. En este sentido, aunque yo tenga razones para evitar que tú te dañes a ti mismo, no tengo autoridad para demandarte que lo hagas pues, dado que son tus intereses los que están en juego, no sería apropiado que yo decida por ti que no te dañes a ti mismo. Estas dos consideraciones son suficientes para rechazar el paternalismo directo.

Tercero, debe rechazarse que el agente que se daña a sí mismo tenga autoridad para demandar a otros que se abstengan de realizar acciones que facilitan o promuevan que se dañe a sí mismo. Los terceros tienen, por supuesto, razones intersubjetivas para no realizar dichas acciones, a saber, que si las realizan habrá terceros que resultarán perjudicados. Podemos suponer, incluso, que existe una regla moral que las prohíbe (por ejemplo, que existen razones para que todos nos abstengamos de vender drogas a otros o para que todos nos abstengamos de pagar por sexo, etcétera). Esto no es suficiente, empero, para sostener que quien se daña a sí mismo tiene autoridad para demandar que no las realicen. Aquí juega un rol fundamental el consentimiento. Al consentir dichas acciones (al comprar voluntariamente la droga, al vender voluntariamente sexo) la persona que luego resultará perjudicada es, en algún sentido, autora de dichas acciones y, por lo tanto, no tiene autoridad

²² El único modo de justificar el paternalismo apelando a la idea de que el agente puede demandarse a sí mismo sería apelando a una teoría de la identidad personal según la cual mi yo actual y mis yo futuros son personas independientes de modo que los segundos pueden demandar a los primeros que se abstengan de realizar conductas autolesivas que los perjudicarán. Pero esta justificación sería, creo, implausible.

para demandar a la otra parte de la transacción que se abstenga de actuar como él está consintiendo que actúe. El argumento aquí es generalizable de modo que nadie puede demandar a otro que se abstenga de realizar una acción que ella consintió que el segundo realice. Esta restricción a nuestra autoridad de segunda persona se expresa usualmente apelando a la máxima latina *volenti non fit injuria*. La idea es que, así como quienes atacan ilegítimamente a otros pierden la autoridad para demandar que el otro no los dañe proporcionalmente a efecto de defenderse, quienes consienten una acción de otro pierden la autoridad para demandarle que no la realice. Nótese que esto explica el rol fundamental que el liberalismo asigna al consentimiento. La consecuencia es que el Estado no puede prohibir ninguna acción a efectos de evitar una actividad consensual entre adultos, por más inmoral o dañosa para los agentes que sea.

¿Qué hay de las acciones que facilitan o promueven acciones autolesivas pero que no son consentidas? Considérese, por ejemplo, el consumo de drogas en público. Ello quizás tienta a otros a consumir ellos mismos, pero no es una acción que hayan consentido. Debe aclararse que esta acción no podría ser castigada a efecto de disuadir el consumo de drogas porque, como dije, nadie puede demandar a otros que no consuman drogas por el hecho de que ello es perjudicial para ellos mismos. Pero quizás podría serlo por otras razones. Los individuos pueden demandar contar con espacios públicos en los que no deban estar expuestos a la tentación de consumir drogas. Pero debe notarse aquí que la justificación no es paternalista, esto es, lo que se busca no es reducir el consumo de drogas *per se* (lo que sería ilegítimo pues nadie puede demandar a otro que se abstenga de actuar de cierta manera por el hecho de que es perjudicial para sí mismo) sino, meramente, asegurar espacios públicos libres de drogas, suponiendo que los individuos tienen autoridad para demandar tal cosa. Esto, a lo sumo, justificará regulaciones administrativas, como zonificaciones, etcétera.

Examinemos, brevemente, las consecuencias de esta tesis para las dos discusiones que mencioné. No está justificado castigar el consumo de drogas ni el ejercicio de la prostitución por el hecho de que ello es perjudicial para quienes realizan dichas acciones. La razón es que nadie puede apropiadamente demandarles que se abstengan de no consumir drogas o de prostituirse por el hecho de que ello es autolesivo. Esto es una razón apropiada para recomendarles o aconsejarles que no lo hagan e incluso para procurar, por otros medios no coactivos, que no lo hagan, pero no para *demandar o exigirles* que no lo hagan. Tampoco está justificado castigar a quienes venden drogas o a quienes compran sexo por el hecho de que este modo permite

que quienes consumen droga o quienes venden sexo se lesionen a sí mismos. La razón es que los perjudicados, esto es, quienes compran la droga o quienes venden sexo, no tienen autoridad para demandarles que no lo hagan porque, en efecto, consienten dichas acciones. Por lo tanto, dado que en ninguno de estos casos está justificado demandar a los individuos que se abstengan de realizar dichas acciones, no está justificado coaccionarlos a que no las realicen.²³

VIII. CONCLUSIÓN

El liberalismo de Nino combina elementos de las tradiciones milleana y kantiana. El valor de la autonomía está fundado en una determinada concepción de lo bueno. Pero, a su vez, dicho valor exige que el Estado sea estrictamente neutral entre los diferentes planes de vida y principios morales autorreferentes. La combinación es, empero, inestable. Por un lado, la exigencia de neutralidad es, por sí, insuficiente para proteger adecuadamente la autonomía de los individuos. En efecto, todas nuestras acciones afectan, en mayor o menor medida, los intereses de los demás de modo que todas las acciones autorreferentemente disvaliosas son, al mismo tiempo, y por las mismas razones, intersubjetivamente disvaliosas. Por otro lado, la exigencia de neutralidad no puede ser justificada adecuadamente apelando al valor de la autonomía como componente esencial de una concepción de lo bueno. Las acciones disvaliosas lo son aún más, y no menos, por ser autónomas, y existen acciones que son autorreferentemente valiosas, aunque no sean autónomas.

Estas deficiencias abren dos alternativas. La primera es abandonar definitivamente la exigencia de neutralidad y defender un liberalismo perfeccionista. La segunda es defender un liberalismo más decididamente kantiano que justifique el requisito de neutralidad en consideraciones que son independientes de una determinada concepción de lo bueno y que lo complemente adecuadamente de modo que no sea suficiente que una acción sea intersubjetiva o impersonalmente disvaliosa para que esté justificado interferir con ella. Aquí intenté esbozar los elementos de una propuesta que sigue esta segunda estrategia.

La tesis central de esta propuesta tentativa es que el Estado sólo está justificado en recurrir a la coacción a fines de evitar una acción tal que la

²³ Aquí me he limitado a considerar razones paternalistas para justificar el castigo de las acciones en cuestión. Es posible que existas otras razones para castigarlas que sean compatibles con el tipo de liberalismo explorado aquí.

persona a la que perjudica tenga autoridad para demandar al agente que no la realice, esto es, tal que el agente tenga una razón de segunda persona para no realizar. Sugerí, además, que una demanda de este tipo sólo está justificada si existe una regla moral que proscribe la acción en cuestión, en la medida que la víctima tenga la autoridad para invocarla. En este sentido, dado que las reglas morales son independientes de una determinada concepción de lo bueno, entonces, efectivamente, la justificación de la coacción debe ser neutral respecto a las diferentes concepciones de lo bueno y planes de vida personales. Pero la neutralidad no es suficiente. Las consideraciones neutrales a las que se apelan deben constituir reglas morales, esto es, razones colectivas para que todos actuemos de cierto modo en nuestras relaciones con los demás.

La elección entre los diversos modelos de liberalismo tiene importantes consecuencias para una serie de debates, entre ellos, la justificación del paternalismo. El paternalismo satisface el requisito de neutralidad y, por lo tanto, Nino sostiene que es inobjetable desde el punto de vista liberal. Y aunque el paternalismo directo presenta serios problemas de eficacia y de justicia, el paternalismo indirecto está exento de tales problemas. El liberalismo que exploré en este trabajo, en cambio, condena al paternalismo, sea directo o indirecto, por razones de principio. Nadie tiene autoridad para demandar que otros se abstengan de realizar acciones autolesivas por el sólo hecho de que lo son y aquellos que realizan acciones autolesivas no tienen autoridad para demandar que otros se abstengan de realizar acciones que facilitan o promueven sus conductas lesivas en la medida que consientan dichas acciones. Así, aunque los individuos tienen razones autorreferentes para abstenerse de realizar acciones autolesivas y los terceros tienen razones intersubjetivas para abstenerse de realizar las acciones que las facilitan o promueven, ni el primero ni los segundos tienen razones de segunda persona para abstenerse de dichas acciones. Por lo tanto, el recurso a la coacción estatal no está justificado en estos casos.

IX. BIBLIOGRAFÍA

- DARWALL, Stephen, *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect and Accountability*, Cambridge, Harvard University Press, 2009.
- DE MARNEFFE, Peter, *Liberalism and Prostitution*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- MILL, John Stuart, "On Liberty", *On Liberty, Utilitarianism and Other Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2015 [1859].

- NINO, Carlos Santiago, “Autonomía y necesidades básicas”, *Doxa*, Alicante, núm. 7, 1990.
- NINO, Carlos Santiago, *Ética y derechos humanos*, 2a. ed., Buenos Aires, Astrea, 1989.
- RAZ, Joseph, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- SKORUPSKI, John, *The Domain of Reasons*, Oxford, Oxford University Press, 2010.