

## Virtudes Privadas y Virtudes Públicas.

¿Es posible admitir la existencia de virtudes privadas, por una parte, y de virtudes públicas, por otra?. ¿Acaso la vida humana -la vida de este hombre o de esta mujer que somos- puede ser juzgada como virtuosa separadamente en uno y en otro caso?. Es este, por supuesto, un viejo problema en el que, como suele ocurrir, la palabra de Aristóteles es, o parece ser, insustituible.

Desde luego, Aristóteles no ha sido el único, ni tampoco el primero, que habló de virtudes -ya se encuentran en la obra de Homero, por ejemplo, y aparecen mucho más tarde en Kant- pero se trata, quizá, del primer autor que trata de las virtudes de una manera relativamente sistemática, que las hace formar parte de una antropología y que, además, lo hace con una belleza que incluso hoy -después de más de dos mil años- logra emocionarnos. No me detendré demasiado, sin embargo, en Aristóteles. Mi propósito, al referirme a él, consiste nada más, en mostrar de qué manera la idea de virtud depende de otra idea, igualmente sugerente e igualmente bella, la idea de Bien. Luego de eso, es decir, luego de sugerir que la idea de virtud y de bien se encuentran enlazadas, les propondré que examinemos de cuántas formas es posible concebir el bien y de cuántas formas sería posible, en consecuencia, ser virtuoso. Una vez que hallamos reflexionado sobre eso estaremos en condiciones, me parece a mí, de examinar si tiene sentido pensar las virtudes de manera distinta desde el ámbito de lo privado, por una parte, y desde el ámbito de lo público, por la otra.

Comenzaré, entonces, como lo acabo de anunciar, recordando algunas ideas de Aristóteles. La ética nicomaquea -una de las tres éticas pensadas por Aristóteles; pero, sin duda, la más madura y original de las tres- se abre con un enunciado, a la vez, sencillo y sorprendente: "Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección -afirma Aristóteles- parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden". Todo lo que existe, sugiere Aristóteles, existe por mor (por amor) de algo; ese algo por mor de lo cual las cosas existen es su fin o su bien. Con todo, lo que los seres humanos, los hombres y las mujeres, hacemos, son muchas cosas, cada una de las cuales tiende a un cierto fin. Hay, pues, una pluralidad de actividades que cada uno de nosotros emprende -alguno estudia, otro realiza obras, el de más allá, simplemente sueña- y, entonces, cabe preguntarse si hay tantos fines o bienes equivalentes como actividades existen o si, en cambio, de entre esas varias actividades hay algunas que se subordinan a otras, de manera que no las apetecemos por sí mismas sino en razón de otras ulteriores que a través suyo procuramos alcanzar.

¿Hay tantos bienes como actividades, unas subordinadas infinitamente a las otras o, en cambio, hay un bien por mor del cual, por amor del cual, apetecemos todos los demás?.

Si hubiera varios bienes equivalentes entre sí o si persiguiéramos uno en pos de otro y así sucesivamente, en un camino vertiginoso y sin fin, entonces, piensa Aristóteles, nuestros deseos serían vacíos y vanos. Si, en efecto, perseguimos una cosa en vistas de otra y, alcanzada ésta, no queda más que buscar otra, y así sucesivamente, entonces, todos nuestros deseos serían inútiles y sería la insatisfacción permanente lo que alcanzaríamos. Cada uno de nosotros equivaldría a un manojito de apetitos insurrectos condenados, finalmente, al fracaso. Cada hombre y cada mujer sería -como lo soñó Nietzsche- un viajero que encuentra su goce, nada más, en el cambio y en la mudanza (Nietzsche, 638) o, como

lo imaginó Keruoac, en esa novela de culto que es *On the road*, cada uno de nosotros sería como Sal Paradise. Estaría al borde del camino y si alguien nos preguntara "si vamos hacia alguna parte o si, simplemente, vamos. No entenderíamos la pregunta, a pesar que, como dice Paradise, se trata de una pregunta jodidamente buena". Quizá por eso -porque no entenderíamos esa pregunta- sólo sabríamos, como el personaje de Keruoac, que "ahora deben estar llorando los niños en la tierra donde se deja a los niños llorar, y esta noche saldrán las estrellas y la estrella de la tarde dedicará sus mejores destellos a la pradera (...) y nadie, nadie sabe lo que va a pasar a nadie, excepto que todos seguirán desamparados y haciéndose viejos...".

Si, en cambio, de entre las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo y las demás cosas por causa de él (...) ¿No es verdad, entonces -pregunta Aristóteles- que el conocimiento de este bien tendrá un gran peso en nuestra vida y que, como aquellos que apuntan a un blanco, alcanzaríamos mejor el que debemos alcanzar?. Les sugiero se detengan un momento en esta bella y sugerente imagen aristotélica: la vida humana puesta en tensión, como un arquero que apunta a un blanco, toda ella ordenada hacia aquello que debemos alcanzar y en vistas de lo cual apetecemos todas las demás cosas. No somos ya viajeros como los de Nietzsche o Keruoac; cada hombre y cada mujer debería, viajero o no, mantener su vida en tensión, como si todo él o ella fuera un arquero hipnotizado, consumido, embelesado por un blanco. Eudaimonía, una palabra sonora que podríamos traducir por felicidad o bienestar es el bien o fin que Aristóteles advierte en la vida humana, aquello por lo cual apetecemos todo lo demás. La eudaimonía constituye una vida vivida conforme a la virtud, es decir, una vida vivida en la excelencia. Las virtudes son las cualidades cuya posesión permitirá al hombre o la mujer moverse no hacia cualquier parte, como los viajeros de Keruoac, sino hacia el telos, hacia el fin o bien que Aristóteles, como vimos, se propuso descubrir. Hay, pues, una relación conceptual íntima entre bien y virtud: qué cosas sean y en qué consistan las virtudes, son asuntos que no es posible discernir sin una previa elucidación del bien hacia el que la vida de los hombres y las mujeres debería tender.

¿Existe, sin embargo, ese bien imaginado por Aristóteles que nos permitiría tensionar nuestra vida y esculpir en nosotros las virtudes?. Más aún ¿existe ese único bien que permitiría ordenar toda vida posible y juzgar su excelencia, al modo en que el blanco que el arquero tiene ante sus ojos nos permitirá, luego de lanzada la flecha, juzgar su pericia y su destreza?.

Desde luego, si cada uno de nosotros mira la cotidianidad de su vida, le será fácil advertir que ella está plagada de intereses y deseos. Alguno persigue el éxito, otro aspira a la pobreza consentida del asceta, el de más allá cree que su propia vida está entrelazada a la de los demás. Todos poseemos -que duda cabe- intereses y deseos y cada uno de nosotros juzga que su bienestar está, en una medida importante, atado a esos intereses o a esos deseos. Pero no siempre ocurre que esos intereses o esos deseos son los que, de hecho, tenemos. Suele ocurrir que, de hecho, deseamos cosas; pero, al mismo tiempo, sabemos que eso que deseamos no lo deberíamos desear. Buena parte de nuestra experiencia ética está ligada a la experiencia de saber que tenemos deseos e intereses que no deberíamos tener y que nuestra vida sería mejor no si lleváramos a término esos deseos, sino, por el contrario, si no lográramos tenerlos. Podemos llamar intereses volitivos a los primeros -es decir, a los intereses y deseos que, de hecho, tenemos- e intereses críticos a los intereses y deseos que, aunque no los tengamos, pensamos que deberíamos tener (Dworkin, 102). Que no existe una continuidad estricta entre lo que de hecho deseamos y nuestro bienestar, que no basta

querer algo para que, una vez alcanzado, seamos mejores, es, dicho en una palabra, el comienzo de la experiencia ética y el punto de partida para elucidar si hay un bien o si, en cambio, hay varios. En efecto, cuando nos preguntamos si hay un bien o fin que permita orientar nuestra vida y esculpir en nosotros la virtud, no nos estamos preguntando por los fines que, de hecho, perseguimos, sino por los fines que deberíamos perseguir. No nos preguntamos por lo que deseamos, sino, cosa distinta, nos preguntamos por lo que deberíamos desear. La pregunta por el bien -la pregunta que Aristóteles nos sugiere responder no para saber más, sino para ser mejores- está ligada a nuestros intereses críticos, no a lo que deseamos, insisto, sino a lo que deberíamos desear.

Creo que es posible, y sin exageración, afirmar que la pregunta ética fundamental se relaciona con lo que he denominado intereses críticos. Sospechamos, por ejemplo, que seríamos mejores si tuviéramos una preocupación íntima por nuestros hijos y cuando deseamos tenerla, la deseamos porque creemos que sin esa preocupación nuestra vida sería peor de lo que es. Si todo eso es así, si, como he sugerido, el bien o fin se relaciona con nuestros intereses críticos y no con nuestros intereses volitivos, cabe, entonces, preguntarse si existe una manera de discernir o discriminar entre nuestros diversos intereses, los propios y los ajenos, para determinar cuáles deberíamos tener y cuáles, en cambio, no, para establecer, en otras palabras, cuál sería una vida buena, una vida bien vivida y virtuosa y cuál, en cambio, una vida malgastada.

¿Cómo debe ser vivida la vida para que sea excelsa y virtuosa?. ¿Cómo debe ser pronunciado este murmullo que es nuestra vida en el inmenso silencio del universo?. Las diversas respuestas que es posible dar a esas preguntas -preguntas que sin ningún tecnicismo filosófico cada vida humana es capaz de formular para sí alguna vez- nos permitirá, según creo, responder -ahora sí- si es posible hablar de virtudes públicas, de un lado, y de virtudes privadas, de otro lado.

Una de las respuestas más populares a esas preguntas es la que podemos denominar una respuesta escéptica. La respuesta escéptica consiste o en privar de significado a la pregunta o en declarar que, siendo importante, no nos es dado responderla. Procuremos examinarlas en ese mismo orden.

¿Porqué podría importar cómo vivamos nuestra vida si, a fin de cuentas, somos nada más un chispazo insignificante en medio del majestuoso silencio de la noche?. "Representémonos la tierra -dice Heidegger, en su Introducción a la Metafísica- dentro de la oscura inmensidad del espacio cósmico. Comparativamente es un minúsculo grano de arena que se halla a la distancia aproximada de un kilómetro del que más se acerca a su tamaño, extendiéndose, entre ambos, el vacío; sobre la superficie de este minúsculo grano de arena vive una atolondrada muchedumbre de animales, dotados de supuesta inteligencia (...) ¿Y qué es la extensión temporal de la vida de un hombre, contemplada en la órbita del tiempo descripta por millones de años?. Apenas el movimiento de un segundero, apenas lo que dura una respiración. Dentro de todo lo que existe no hay ninguna razón justa para encumbrar al que, justamente, se llama hombre y al cual, por casualidad, pertenecemos nosotros mismos" (Heidegger, 42). Externamente apreciado, cada uno de nosotros y cada una de las vidas que nos ha tocado vivir, parecen, en efecto, accidentales. Antes que cada una de nuestras vidas fuera siquiera imaginada, el mundo estaba ya allí y luego que nuestra vida acabe, seguirá, sin duda, allí mismo, hasta que un fulgor final acabe con él y con todo rastro de nosotros. ¿Porqué, entonces, podría importar cómo vivamos nuestra vida?. La respuesta no se encuentra, desde luego, en una visión externa, sino en lo que podemos denominar una visión interna (Nagel, 300). Desde dentro de cada uno de nosotros, el hecho

que no hubiéramos nacido es inimaginable, la vida de cada uno aparece ante nuestros ojos como monstruosamente importante y la muerte como un acontecimiento atroz, catastrófico que nos esmeramos en olvidar. Así, pues, el mundo podrá seguir su curso imperturbable sin dar respuestas a esas preguntas; pero no la vida de cada uno de nosotros, porque, como parece obvio a la luz de nuestra experiencia cotidiana, nosotros somos esas preguntas: no podemos describir completamente el mundo sin nuestra presencia y sin nuestras dudas (Cfr. Nagel, 301).

Con todo, y aún cuando se trate de una pregunta importante, incluso si se trata de una de esas preguntas que deberíamos incluir en una descripción objetiva y completa del mundo -en una descripción que nos incluyera a nosotros y a nuestra dudas- todavía podría ocurrir que se tratara de una pregunta sin respuesta alguna. Cómo ha de ser vivida una vida humana es una pregunta que podría estar situada más allá de nuestras posibilidades, una pregunta frente a la cual, como quería el Wittgenstein del *Tractatus*, sólo cabe callar. Si el mundo son los hechos y si existe una relación isomórfica entre el lenguaje y los hechos, es claro, entonces, que la pregunta por el sentido y por la vida que debemos vivir está fuera del mundo y está fuera del lenguaje. "De lo que no se puede hablar -declara con metálica belleza el *Tractatus*- es mejor callar". Todos conocemos a los autores que se sitúan en una línea escéptica frente al problema de la buena vida. Ese tipo de escepticismo es el que subyace en la tristeza casi heroica de Weber -para quien el problema de la buena vida parece ser un problema de la voluntad y no de la razón- y en los análisis más toscos de un Alf Ross o de un Kelsen -para quienes esa pregunta carecía, simplemente, de sentido.

Sin embargo, y paradójicamente, el escepticismo frente a la pregunta ética no parece carecer de importancia al tiempo de decidir cómo debemos vivir nuestra vida y comportarnos ante los demás y ante nosotros mismos. Si esas preguntas carecen de respuestas y si, por lo mismo, cada vida humana constituye un ensayo a ciegas, entonces parece existir una poderosa razón para derivar, desde ese desencanto, algunas mínimas virtudes públicas. Si, en efecto, cada uno de nosotros vive, por decirlo así, en medio del silencio de la noche y si ninguno puede reivindicar como verdadera una única respuesta a la pregunta acerca de cómo debemos vivir, de ahí entonces parece seguirse, como cosa natural, la necesidad de considerar por igual todas las vidas y de tolerar, en principio, todas las respuestas, sin que ninguna de ellas pretenda ahogar a las otras. Si la respuesta acerca de cómo debe ser vivida la vida humana -la vida de ese hombre y de esa mujer que somos- carece de una respuesta unánime en la que podamos, definitivamente, confiar, entonces debemos admitir la mayor pluralidad posible de formas de vida y considerarlas neutralmente a todas. No sabemos como cada uno de nosotros debe vivir su vida; pero sabemos, en cambio, cómo debemos relacionar unas vidas con otras. Si la pregunta acerca de la buena vida carece de respuesta, entonces debemos tratar a todas las vidas por igual, sin valorar, desde el punto de vista público, a ninguna como mejor que otra.

Podemos denominar liberalismo de la neutralidad o liberalismo escéptico a ese punto de vista. Este tipo de liberalismo defiende la idea que la autoridad pública, el poder del estado, debe tratar a todas las vidas humanas, en principio, de la misma manera sin asignar a ningún plan de vida un valor intrínsecamente superior a otro y ello no porque las diversas formas de vivir la vida sean iguales, sino porque no podemos saber cuál posee un mayor valor. El conjunto de las libertades podrían ser derivadas a partir de esa idea de neutralidad escéptica. No sabemos cómo debe ser vivida una vida humana y estamos, como se viene diciendo, ciegos frente al problema del bien; pero, paradójicamente, ello podría enseñarnos cómo diseñar nuestras instituciones, cómo enlazar nuestras vidas, cómo, a fin

de cuentas, convivir. Esta tesis que acabo de dibujar en sus rasgos más gruesos es lo que Rawls, en la última de sus obras, ha denominado "liberalismo político". El liberalismo político carece de una respuesta específica acerca de cómo debemos vivir la vida, carece, en suma, de una respuesta frente a la pregunta de cuál es una vida virtuosa, pero aspira, en cambio, a fundar instituciones justas en las que todos los diversos ensayos de la vida, puedan, sin embargo, coexistir. Este tipo de liberalismo permite distinguir, diría yo, entre una vida correcta y una vida buena. Mientras lo que sea una buena vida constituye un guión del que cada uno sería autor y protagonista, la vida correcta sería, en cambio, un espacio compartido en el que esos diversos guiones en que consistiría la vida humana podrían, todos por igual, desenvolverse.

Dworkin ha sugerido, por eso, que ese tipo de liberalismo asume una cierta discontinuidad entre la vida privada y la pública. Entre la vida privada y la pública habría una cierta discontinuidad porque no sería posible extender, como si se tratase de una línea continua, mi respuesta frente a cómo debe ser vivida la vida hacia el espacio de lo público, en el que todas las vidas, y no sólo la mía, acaban por desenvolverse. Las cuestiones públicas exigirían poner en paréntesis mis ideales de una vida buena, para detenerme, en cambio, nada más, en el problema acerca de cómo estructurar las instituciones sociales básicas. Yo puedo considerar intrínsecamente malo el divorcio y creer que mi vida se degrada si él acaece en mi vida; pero de ahí no se sigue, afirma el liberalismo de la discontinuidad, que deba oponerme a la promulgación de una ley de divorcio que en vez de prescribir la ruptura del matrimonio, simplemente la permite para aquellos que crean que, dadas ciertas circunstancias, su vida sería mejor con divorcio que sin él. Las instituciones públicas serían mejores, en tanto más inclusivas fueran, en tanto más afirmaran esa discontinuidad entre lo que he planeado para mí y lo que prefiero para otros.

¿Es correcta esa discontinuidad entre la vida buena y el espacio de las instituciones, el espacio de lo público?. ¿Es posible concebir el ámbito de lo público como un ámbito neutral en el que ninguna vida humana es intrínsecamente superior a la otra, motivo por el cual todas deben ser tratadas, en ese ámbito, de una misma manera sin asignar valor a ninguna por sobre otra, sino que, por el contrario, tratando a cada una como una incógnita que jamás podremos develar?. ¿Es cierto que el plan de vida que cada uno ha trazado para sí es inconmensurable respecto de cualesquier otro, razón por la cual debiéramos tratarlos a todos neutralmente?.

Hay varias razones que inducen a dudar de esa discontinuidad entre nuestra vida privada –al abrigo de la cual forjaríamos nuestro ideal de la buena vida- y nuestra vida pública –al amparo de la cual deberíamos comportarnos neutralmente.

Por lo pronto, y como lo ha puesto de manifiesto el comunitarismo neohegeliano, nuestra vida y nuestra identidad parecen estar indisolublemente atados a los contextos históricos y sociales en que nos desenvolvemos. Vivimos en coordenadas de significado que cada uno de nosotros no ha inventado y al amparo de las cuales, sin embargo, nos hemos forjado una cierta idea del yo, de quienes somos y a qué aspiramos. El lenguaje a cuyo través expresamos nuestras dudas, nuestros temores y nuestras esperanzas –y sin el cual ninguna identidad parece posible- lo hemos recibido de las múltiples generaciones que nos antecedieron y con él hemos recibido sus prejuicios y la particular manera que tenemos de apreciar el mundo. En vez de ser sujetos escindidos –argumenta el pensamiento comunitario- existe en nosotros una inevitable continuidad entre el espacio público y la identidad que cada uno reivindica para sí. Esa identidad, por otra parte, parece inescindible, inseparable de una cierta idea del bien, porque, a fin de cuentas, ¿hay algo que defina más

íntimamente a un ser humano, a un hombre o a una mujer, que su idea acerca de cómo debe ser vivida una vida humana digna de ese nombre?. Y si eso es así, es decir, si nuestra identidad está atada a la idea que cada uno posee respecto del bien ¿cómo podríamos, entonces, ser neutrales sin renunciar, finalmente, a lo que somos?. La pretensión del liberalismo de la discontinuidad –argumentaría un partidario del comunitarismo- es absurda porque acaba exigiendo que abandonemos lo que somos y nuestras ideas acerca del bien; cuando ingresamos al espacio de lo público, nos exige, concluye el comunitarista, abdicar lo que somos, renunciar a nosotros mismos. Porque, a fin de cuentas, si yo pienso que una vida buena es una vida que excluye el divorcio y si pienso que una vida excelsa es una vida que excluye el consumo de drogas o la homosexualidad ¿porqué, entonces, debería renunciar a esas ideas cuándo se trata de decidir cuestiones públicas, cuando se trata, finalmente, de organizar la vida en común?.

La respuesta del liberalismo escéptico a esas poderosas objeciones ya la conocemos. Ocorre, dirá un liberal del escepticismo, que los seres humanos no sabemos si nuestro ideal de la buena vida está en el camino correcto y si la verdad moral está de nuestro lado. Cuando se trata de decidir qué es una vida bien vivida y qué es una vida malgastada – insistirá el liberal del escepticismo- estamos a ciegas, nos movemos a tientas y si aceptamos ese hecho fundamental, entonces no podremos sino aceptar que todos los modelos de la buena vida deben ser tratados de igual manera, con el mismo respeto y consideración, y ello no porque sepamos que son iguales, sino porque no podemos saber cuál es superior al otro, cuál lleva, finalmente, la verdad de su lado. La tolerancia constituiría la confesión de nuestra inevitable ceguera moral y el pluralismo, es decir, la disposición a tratar por igual todas las formas de vida, una importante virtud pública.

Les sugiero que nos detengamos, nada más por un momento, a considerar el problema tal como ha quedado planteado a estas alturas del análisis.

El problema de la buena vida, es decir, el problema de determinar cuándo una vida es virtuosa y se encamina hacia el bien, da lugar, como ocurre con el escepticismo, a la respuesta de la neutralidad –conforme a la cual todos los proyectos de vida deben ser tratados por igual, sin atribuir un mayor valor intrínseco a ninguno en particular- y a la afirmación que entre la vida privada y la pública existe una discontinuidad que puede ser resumida en la diferencia entre una vida correcta, sometida al imperio de las instituciones que hacen posible la vida en común, y una vida buena sometida a la soledad inevitable de la propia reflexión. Esa discontinuidad es, sin embargo, discutida por el pensamiento comunitarista a quien le repugna la afirmación –que es propia del liberalismo escéptico- conforme a la cual los seres humanos debemos, en el espacio de lo público, en el espacio de las instituciones, poner en paréntesis nuestros ideales acerca del bien. El error radica, a juicio del comunitarista, en que el pensamiento de la discontinuidad desconoce el hecho antropológico de que nuestra identidad está forjada a la sombra de los otros, en diálogo con ellos, mediante nuestro uso del lenguaje y mediante nuestra pertenencia a una historia compartida (Taylor, 33). La idea del bien, afirmará el comunitarista, no es posterior a la idea del yo, a la noción que cada uno tiene acerca de su propia individualidad, sino al revés: nuestra identidad reposa sobre una cierta idea del bien, sobre un horizonte de valores en los que creemos y que, a fin de cuentas, nos constituyen. Poner esos valores y esa idea del bien en paréntesis al tiempo de diseñar instituciones públicas –como lo reclama el liberalismo escéptico- es pedirnos que saltemos fuera de nuestra propia sombra, que nos despojemos de nosotros mismos, que realicemos el hecho imposible de abdicar lo que somos. Si en mi vida de relación, con mis vecinos y mis compañeros de clase, soy capaz de discriminar entre

quienes llevan una buena vida y quienes no, y si, en base a eso, organizo el delicado tejido de mis relaciones personales ¿porqué no habría de hacer lo mismo cuando se trata de decidir cuestiones públicas?. En vez de discontinuidad –concluye el comunitarismo- existe una estricta continuidad entre mi vida privada y mi vida pública y esa línea continua comienza conmigo –define quien soy- y de ahí se extiende hacia el espacio de las instituciones definiendo, a su turno, cómo deben ser.

Sospecho que esa contradicción entre el liberalismo escéptico y el pensamiento comunitarista –contradicción que han puesto de manifiesto autores como Sandel o McIntyre, por ejemplo- reposa sobre una coincidencia fundamental que se relaciona con la manera que ambos entienden el problema del bien. Creo que las respuestas diversas e incluso contrapuestas que formulan frente al problema del bien y la relación entre la vida privada y la pública, descansa, paradójicamente, sobre el hecho que ambos entienden el problema del bien de una misma forma y de una forma, además, que pudiéramos estimar equivocada. Sugiero que volvamos sobre Aristóteles para examinar cómo esto que señalo pudo ocurrir. Esta vuelta a Aristóteles nos permitirá, además, examinar si es posible pensar el problema del bien de una manera, en principio al menos, distinta a como la han pensado el comunitarismo y el liberalismo escéptico.

Nos conviene conocer el bien, dice Aristóteles, porque entonces, como el arquero que apunta a un blanco, alcanzaríamos mejor el que debemos alcanzar. Si logramos descubrir qué es aquello por mor de lo cual hacemos todo lo que hacemos, es decir, si logramos elucidar cuál es nuestro telos, nuestro fin o nuestro bien, entonces podríamos tensar nuestra vida, justamente como el arquero que apunta a un blanco, y entonces alcanzaríamos mejor el que debemos alcanzar. Tanto el liberalismo escéptico como el comunitarismo se inclinarían a pensar que el bien constituye lo que yo denominaría un concepto sustantivo: hablar del bien, apetecerlo y desearlo, es alcanzar un cierto resultado, configurar un cierto estado de cosas, como cuando decimos que el pintor pintó bien porque el cuadro que sus pinceladas lograron dibujar nos parece bueno y mal, en cambio, cuando el cuadro que resultó de las tenues pinceladas del pintor acabó siendo un mamarracho. Dworkin ha denominado a este modo de concebir el bien, el modelo del impacto. Según este modelo, debemos juzgar la vida por los resultados que ella alcanza, de la misma manera que juzgamos la virtud del acto de arrojarse a la piscina por las ondas silenciosas que provoca y la ninguna agua que arroja. Cuando el liberalismo rechaza que podamos inteligir racionalmente el bien, parece estar pensando en una concepción sustantiva del bien; parece estar pensando en el modelo del impacto. ¿Cómo, en efecto, discernir a la vida por sus resultados sin transgredir el respeto por el individuo, su particular vocación, la posibilidad, diríamos, de escoger su propio blanco?. ¿Cómo aceptar esa idea sustantiva del bien, agrega el liberalismo, sin suprimir las virtudes de la tolerancia y de la diversidad, sin ahogar las múltiples y esplendorosas formas en que, según lo muestra la experiencia, puede ser vivida una vida humana conciente de sí misma?. El comunitarismo, a su turno, parece estar también pensando en esa idea sustantiva de bien, en el modelo del impacto, cuando reclama que cada hombre o cada mujer posee una idea, intrínsecamente ligada a su individualidad, respecto de cómo es una buena vida, de la misma manera que todos tenemos ideas claras acerca de qué es una buena pintura o en qué consiste un salto limpio y bello al agua de la piscina. Los horizontes culturales e históricos a los que pertenecemos, piensa el comunitarismo, nos proveen de un conjunto de bienes que junto con definir nuestra identidad, nos ayudan a evaluar nuestra propia vida y la de los demás. Somos, en

efecto, un arquero ante un blanco que se ofrece ante nuestros ojos, que captura nuestra atención; pero que nosotros no hemos inventado.

Así, pues, pareciera que la divergencia entre el liberalismo escéptico y el pensamiento comunitarista que acabo de presentar, reposa, como dije, paradójicamente, sobre una misma idea acerca de aquello en lo que el bien consiste, sobre una idea sustantivista del bien, sobre el modelo de la vida humana como un impacto. Pero ¿qué ocurre si no es el blanco, sino nada más la pericia del arquero -el modo cuidadoso y tenso en que el ejecuta su acción- aquello en que consiste el bien?. ¿Qué ocurre, en otras palabras, si el bien no es el blanco, sino sólo la actitud del arquero ante él?. ¿Qué ocurre si pensamos el bien no como un sustantivo, sino como un adverbio, o sea, no como un objeto quiescente que logra hipnotizar al arquero, sino, más bien, como un modo de ser este arquero, es decir, como una específica manera de organizar sus movimientos?.

Si, como lo sugieren las anteriores preguntas, pensamos al bien no como un sustantivo, no como un resultado, sino, simplemente, como un adverbio, es decir, como un modo de ser o estar, la pregunta acerca de cuál es y cómo es una vida virtuosa debe ser respondida de una manera diversa a como hasta este momento la hemos considerado. Sustantivamente entendido, parece inevitable cosificar el bien, entenderlo como un bien en sí, encerrado en sí mismo, intemporal, casi platónico. Pero entendido, ahora, de modo adverbial, la situación cambia: una vida buena no se mediría estrictamente por sus resultados, sino por el modo de afrontarla en el inevitable horizonte de temporalidad y de historicidad en que se desenvuelve. Dworkin ha sugerido denominar a este modo de entender el problema de una vida virtuosa, como el modelo del desafío. Conforme al modelo del impacto -que concebiría al bien como un sustantivo- la virtud de una vida se mediría por el grado de acuerdo entre sus resultados y el valor objetivo del mundo; conforme, ahora, al modelo del desafío, una vida virtuosa sería una vida ejercitada, vivida de una cierta manera, sin relación a su supuesto valor objetivo. El ejemplo del arte -al que en alguna de sus páginas recurre Dworkin- puede servirnos para mostrar la distinción que vengo sugiriendo. Una obra de arte, una pintura, digamos, puede ser considerada buena o valiosa en relación al cuadro que ahora tengo ante los ojos en la medida que ese cuadro agrega belleza al mundo. Pero al considerar una obra de arte, y a fin de juzgar si es o no valiosa o buena, debo, también, considerar el ejercicio que condujo a ella, el acto de imaginar el producto, el esfuerzo de inventarlo e, incluso, el esfuerzo de inventar lo bello. Una obra de arte magnífica no sólo realiza lo bello -como si lo bello estuviera por allí oculto esperando ser realizado- sino que también contribuye a definir lo bello, consiste en un esfuerzo hecho por el artista que contribuye a ampliar nuestra propia noción de la belleza, a verla allí donde antes del esfuerzo del pintor no la había. No existe ningún punto de vista asentado acerca de en qué consista el logro artístico y la labor de quienes hacen arte consiste en definir, mediante el esfuerzo y el ejercicio de pintar o de esculpir, en qué consiste lo bello, haciéndole un lugar allí donde antes del esfuerzo no lo tenía.

Es fácil comprender de qué manera esta manera de concebir lo bueno -esta manera adverbial, como vengo diciendo- resulta compatible con la pluralidad y la magnífica diversidad de que es posible la vida humana. Esa pluralidad no es un fenómeno que acredite nuestra imposibilidad de vivir bien, es, por el contrario, una muestra de que somos capaces de hacerlo. La diversidad de vidas humanas -cada una ejercitándose de la mejor manera posible- en vez de probar nuestra ceguera para discernir el bien, sería una muestra de su búsqueda y de su hallazgo, de la misma manera que la diversidad del arte, en vez de mostrarnos que la belleza no es posible, acredita, en cambio, la multiplicidad de formas que

es capaz de adoptar, el tipo de horizontes que, mediante el esfuerzo conjunto y cotidiano que realizan los artistas, es capaz de ir, en cada época y lugar, ensanchando. Por eso, quizá, reconocemos, a la vez, el virtuosismo del arte en una pintura rupestre y en el arte pop de Warhol y ello no porque ambos realicen un mismo modelo objetivo de lo artístico, sino porque ambos constituyen una manera virtuosa y plena de afrontar el desafío de develar una y otra vez en qué consiste el misterio de lo bello, de la misma manera que múltiples vidas afrontando el desafío de vivir pueden ser igualmente buenas, no porque sean iguales en lo que hacen o en lo que logran, sino porque son iguales en la manera o modo en que se despliegan.

Es fácil advertir de qué manera una concepción adverbial del bien –concepción que es posible derivar del clásico texto de Aristóteles; aunque no tengo tiempo de mostrar de qué manera es eso posible- cambia la relación entre el liberalismo y el problema del buen vivir y de las virtudes que ello supone. Para poner eso de manifiesto permítame recordar la tesis principal que, acerca del bien, defendería un liberal del escepticismo.

El liberalismo escéptico frente al problema del bien, insiste en defender una ruptura, una cierta discontinuidad entre la idea de bien y la idea de justicia o corrección. El problema del bien sería una cuestión entregada al sigilo de la propia conciencia y de la propia imaginación, sin que fuera posible contar con ningún parámetro que permitiera juzgar qué vida es mejor y cuál es peor y, por ese motivo, piensa el liberal del escepticismo, el Estado debe tratar todos los proyectos de vida de una igual manera y ello, cabría insistir, no porque sean iguales, sino, cosa distinta, porque no sabemos ni podemos saber cuál de esos diversos proyectos de vida tiene un mayor valor intrínseco que el otro. La tolerancia y la igualdad liberales serían el resultado de nuestra ceguera frente al bien, de nuestra incapacidad de discernir cuál es una vida virtuosa.

Ese conjunto de tesis sólo resultan comprensibles, como dije, sobre la base de comprender el bien de una manera sustantiva, porque si aprehendemos el concepto de bien como si se tratara de un concepto adverbial, entonces, me parece a mí, la relación entre el problema ético del bien y los principios liberales cambia radicalmente. En efecto, si concebimos la idea de bien como un concepto adverbial debemos llegar a la conclusión que en vez de haber ruptura y discontinuidad entre la vida virtuosa y el ámbito de lo público, existe una estrecha continuidad: las instituciones liberales, con su cultivo y su fomento de la diversidad, permitirían afrontar la vida como un desafío y, de esa manera, en vez de rehuir el problema del bien, podrían esgrimirlo como un fundamento de las instituciones liberales y del modo liberal de concebir la vida pública. Si concebimos la idea de bien de una forma adverbial, entonces se erige ante nuestros ojos una nueva forma de concebir y defender las ideas liberales. Podríamos defender las libertades no porque no sepamos lo que es el bien, sino porque esas libertades son buenas. Seríamos tolerantes y pluralistas no porque no contáramos con razones para saber cuál vida es la mejor, sino porque sabemos que una vida vivida en medio de la tolerancia y la pluralidad es una vida mejor que otra vivida en medio del autoritarismo y de la uniformidad. Tendríamos razones fuertemente éticas, en fin, para luchar contra las dictaduras –incluso contra las dictaduras religiosas o ejercidas por hombres bien inspirados- porque creeríamos que esa forma de organizar la vida pública no es una buena vida porque no permite que cada hombre o cada mujer asuma la suya como un desafío. La tolerancia, en fin, no sería una muestra de relativismo, sino una tesis fuertemente ética, porque sólo en una sociedad plural, donde cada hombre o cada mujer ejercitan con libertad y con imaginación el oficio de vivir, puede florecer el bien. El liberalismo deja de ser así un fruto del escepticismo para ser, en cambio, una posición ética

que extiende hacia el espacio de lo público el ideal de una vida buena. No seríamos liberales porque no sabemos lo que es el bien, sino que seríamos liberales justamente porque sabemos que ser liberal es bueno, en la medida que las instituciones liberales son las que mejor se ajustan a la vida concebida como un desafío, como si ella se tratara de una navegación donde la virtud consiste en evitar los roqueríos más que en llegar a un puerto preciso y definitivo.

Con todo, cabe preguntarse qué consecuencias se siguen para un liberalismo que defiende una concepción del bien como la que denantes relaté. Cabe preguntarse qué consecuencias se siguen, particularmente en punto a la relación entre lo privado y lo público.

Una de las ideas liberales más características es aquella conocida como el principio de Mill y según la cual nadie puede interferir en la vida de un ser humano salvo para evitar un daño no consentido a otro ser humano. Se trata de un importante principio liberal que permite distinguir entre el espacio de lo privado y lo público. Las acciones privadas de los hombres y las mujeres serían aquellas que no infringen un daño no consentido a otro, en tanto que el espacio de lo público comenzaría en aquel lugar en que la acción propia pudiera interferir de manera relevante en la vida de otro sin su consentimiento. Existen dos maneras de fundamentar este principio. Una de ellas consiste en sostener que en lo que atinge al propio bienestar nadie es mejor juez que el propio interesado y que, en consecuencia, los terceros, y en particular el Estado, debemos mostrarnos neutrales respecto de aquello que cada uno haga con su vida. Esa neutralidad, como ustedes comprenden, sería irrestricta puesto que, sin consideración al acto de que se trate, nadie puede intervenir si, insisto, no media un daño no consentido a un tercero. La razón de esta neutralidad sería la de que el Estado y los otros seres humanos no tienen ninguna manera de averiguar si el acto que se ejecuta es bueno o, en cambio, malo. Podemos, desde luego, considerarlo bueno o malo (todos tenemos intensas ideas a este respecto); pero no sabemos, en rigor, debido a nuestra incertidumbre moral, si el acto en cuestión es bueno o malo: qué sea una buena vida, podríamos decir en defensa de este ideal de neutralidad, es una pregunta que cada uno debe responder en el curso de su vida.

Ahora bien, al lado de esa forma de defender el principio, es decir, al lado de esa defensa basada en la neutralidad, existe otro tipo de defensa, más cercana a una concepción adverbial del bien, que está basada no en la neutralidad sino que en la autonomía. En este caso, frente a la pregunta de porqué no es moralmente correcto intervenir en la vida de otro ser humano, responderíamos que ello no es correcto porque el valor de la vida humana consiste en su autonomía, o sea, en la capacidad de que está provisto cada hombre o cada mujer de discernir por sí mismo cuál es su bien, de trazar un plan de vida a la luz de ese discernimiento y de actuar conforme a ese plan. Defenderíamos el principio no en razón de que no sabemos lo que es el bien, sino que defenderíamos ese principio porque sabemos que una vida autónoma es una vida virtuosa, una vida buena. No esgrimiríamos a favor de ese principio ningún tipo de relativismo, sino que podríamos esgrimir una tesis ética, una tesis moral: una vida autónoma es una vida buena y privar de autonomía a un ser humano, podríamos concluir, es hacer su vida peor en un sentido moral.

Un mismo principio, como ustedes ven puede ser defendido de manera distinta según uno suscriba una tesis escéptica –ligada, como vimos, a una comprensión sustantiva del concepto de bien- o una tesis adverbial de esa misma idea de bien.

Vinculada a una de las versiones del principio del daño que acabamos de revisar, se encuentra otra tesis, también perteneciente a los ideales liberales. Se trata de una tesis

asociada al problema del paternalismo. El problema del paternalismo consiste en dilucidar si está moralmente justificado intervenir en la vida de un ser humano para evitarle un mal. Frente a ese problema, me parece a mí, es posible identificar una nueva diferencia entre el liberalismo que he denominado escéptico y el liberalismo vinculado a una idea adverbial. El liberalismo escéptico, como ustedes advierten, defendería la proscripción del paternalismo, sosteniendo que el Estado no debe promover ninguna idea específica del bien ni, tampoco, considerar a ninguna vida como intrínsecamente mejor que otra. La razón última de ello, es que el liberalismo escéptico no cuenta con ninguna idea acerca del bien, acerca de lo que es una buena vida; sólo cuenta con ideas acerca de cómo organizar la convivencia entre sujetos divididos por profundas divergencias acerca de la buena vida (en otros términos, el liberalismo escéptico no sabe cómo hay que vivir, aún cuando sabe como hay que convivir). Otra muy distinta sería la tesis de un liberalismo vinculado a una concepción adverbial. Este tipo de liberalismo no es moralmente neutro, puesto que, como hemos visto, endosa una idea específica de una vida buena y virtuosa. Este tipo de vida – con la que esta forma de liberalismo estaría comprometido- consiste en una vida plenamente autónoma: una vida comprometida en la búsqueda sincera y honesta de su propio significado. Por lo mismo, y en la medida que este tipo de liberalismo no es neutral frente a la idea de bien, estaría dispuesto a promover una cierta forma de paternalismo, es decir, estaría dispuesto a ejecutar acciones públicas para promover la autonomía e impedir que los seres humanos renuncien a esa autonomía o la malgasten. Mientras no se me ocurre qué tipo de razones podría esgrimir un liberal escéptico para oponerse a la esclavitud consentida o al consumo de drogas duras y degradantes, tengo, en cambio, la impresión que el liberalismo de la autonomía cuenta con razones para promover la proscripción absoluta de la esclavitud consentida y fomentaría medidas de diversa índole para inducir a las personas a no consumir ese tipo de productos, sustentado en la convicción que su ingesta hace la vida menos autónoma y, en consecuencia, peor de lo que debería ser. En virtud de consideraciones semejantes a esas, el liberalismo de la autonomía estará atento a remover todos los obstáculos, particularmente los obstáculos sociales, que impiden que nuestras posibilidades de autonomía se desplieguen y estará atento, en consecuencia, a las discriminaciones de género y a las desigualdades históricas y atento a corregirlas. En otras palabras, una concepción del bien como autonomía, establecería algunos deberes de intervención positiva para el Estado.

Por las mismas razones anteriores –es decir, en razón de concebir el bien como autonomía- el liberalismo vinculado a una concepción adverbial del bien tiende a valorar más la igualdad que la libertad y fundado en la primera, establece fundamentos éticos que permiten orientar las políticas públicas del estado. En efecto, el liberalismo vinculado a la autonomía cree que la condición originaria de los seres humanos es la de igualdad moral, es decir, cree que los hombres y las mujeres estamos provistos, todos por igual, de la capacidad de discernir planes de vida y de buscar, cada uno, un significado para nuestras vidas. En razón de esa igualdad fundamental, somos libres, es decir, poseemos un derecho prima facie a conducir con independencia nuestras vidas; la libertad se derivaría, entonces, de nuestra igual condición moral. Por otra parte, si poseemos esa misma igualdad moral, entonces, parece obvio que para poseer una vida buena y autónoma los hombres y las mujeres debemos tener acceso, también igualitario, a las condiciones materiales que hacen posible ese tipo de vida.

Las precedentes diferencias muestran, en fin, que el viejo dilema de si es posible una vida virtuosa en medio de la injusticia, es resuelto negativamente por el liberalismo de

la autonomía. La injusticia, es decir, el trato carente de reciprocidad y de imparcialidad, no sólo constituye una restricción a nuestra vida, sino una falta de oportunidad que lesiona la búsqueda del bien. Los seres humanos poseemos múltiples circunstancias en nuestra vida que actúan como puras restricciones –por ejemplo, un nivel de inteligencia desmedrado o una gigantesca aversión al riesgo. Ese tipo de restricciones no configuran un caso de injusticia. No parece correcto decir que esas circunstancias me impiden ejercitar autónomamente mi vida, porque esas circunstancias son constitutivas de lo que yo soy: mi identidad se define por esas características. Pero al lado de esas circunstancias que operan como puras restricciones, parece haber otras que configuran un caso de injusticia porque importan una pérdida de oportunidades que, sospechamos, se debe a la acción o la omisión de otros seres humanos. Un niño que no tenga acceso a la educación, es decir, a la información media existente en la sociedad, no sólo padece una restricción que obstaculiza su buena vida, sino que padece una grave injusticia, puesto que se le está privando de la oportunidad de ejercer una vida autónoma. En una sociedad como esa, no sólo se hace difícil la vida virtuosa para quien padece la injusticia, sino, también, como lo sospechó Aristóteles, para quien la comete, porque, como ustedes comprenden, yo sólo puedo reivindicar mi autonomía sobre la base que, con prescindencia de nuestras particulares circunstancias, la reconozco a todos los seres humanos por igual. Si así no ocurriera, es decir, si yo no reconociera la misma autonomía a todos los seres por igual, estaría pretendiendo que mi propia autonomía constituye no una cualidad constitutiva, sino una simple ventaja estratégica producto de las circunstancias. Una sociedad que priva a algunos de sus miembros de las posibilidades básicas de desplegar y ejercitar su autonomía, es una sociedad injusta porque lesiona la imparcialidad. Quien, por su parte, se aprovecha de la falta de imparcialidad comete injusticia, porque esgrime su interés actual y no su interés antecedente para juzgar las instituciones. Se parece al sujeto que se pone a jugar cartas y que, luego de advertir que le tocaron cuatro ases, se niega a repartirlas de nuevo aunque sabe que un tercero hizo trampas. Ese sujeto actúa injustamente porque juzga la situación de acuerdo a su interés actual –los cuatro ases que tiene en la mano- y no de acuerdo a su interés antecedente –cuando no sabía que cartas le iban a corresponder.

Las consecuencias anteriores –la interpretación del principio del daño, la permisión de un cierto tipo de paternalismo, la preferencia por la igualdad y la relación entre vida buena y vida justa- suponen, como vengo diciendo, que existe una cierta continuidad entre, por una parte, lo que entendemos por buena vida y, por la otra, lo que entendemos son las características básicas que deben poseer las instituciones. En vez de afirmar una ruptura o una discontinuidad entre la bondad de nuestra propia vida y la virtud de las instituciones, el liberalismo puede, en cambio, esgrimir su concepción de la vida como una razón para promover la virtud de las instituciones. Se trata, claro está, de una concepción de la vida buena que puede ser juzgada quizá un tanto frágil porque no podremos encontrar en ella exactamente una respuesta para lo que debemos hacer; pero, frágil y todo, esa respuesta nos puede enseñar que el bien se dice de muchas formas y que el bien, como la vida, es inevitablemente frágil y se parece más a una navegación incierta que a un viaje seguro y confortable guiado por un mapa fidedigno. Fue el propio Aristóteles –en la *Ética Nicomaquea* que comencé citando- quien al discurrir sobre el bien recuerda las palabras que Homero pone en boca del navegante, la sentencia según la cual navegar bien es tener la habilidad de librarse de las rocas y de la espuma.

Santiago, Septiembre de 1998