

# Autonomía personal y pluralismo de valores en el liberalismo de Joseph Raz\*

## Personal autonomy and pluralism of values in the liberalism of Joseph Raz

Manuel Toscano Méndez  
 Universidad de Málaga  
 ORCID ID: 0000-0002-9174-3402  
[mtoscano@uma.es](mailto:mtoscano@uma.es)

### Cita recomendada:

Toscano Méndez, M. (2022). Autonomía personal y pluralismo de valores en el liberalismo de Joseph Raz. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 23, pp. 30-46.  
 DOI: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2022.7105>

Recibido / received: 18/05/2022  
 Aceptado / accepted: 12/09/2022

### Resumen

Este trabajo quiere rendir tributo a Joseph Raz, fallecido el pasado 2 de mayo, uno de los grandes filósofos contemporáneos, cuya obra abarca todos los dominios de la filosofía práctica. Aquí me centraré en su filosofía política para exponer cómo entiende el núcleo moral del liberalismo, a saber, los principios morales que justifican la doctrina del gobierno limitado. Explicaré en primer lugar que Raz rechazaba la etiqueta de «liberalismo perfeccionista», bajo la que habitualmente se discute su versión del liberalismo. Después consideraré la teoría del pluralismo de valores así como el ideal de autonomía personal, pues constituyen los principios morales de su concepción del liberalismo. Por último, la relación entre autonomía y pluralismo axiológico, puesto que ha dado lugar a importantes malentendidos, y presentaré una interpretación alternativa del valor de la autonomía sirviéndome de la versión fuerte del pluralismo de valores.

### Palabras clave

Raz, The Morality of Freedom, liberalismo, autonomía, pluralismo de valores.

### Abstract

*This paper wants to pay tribute to Joseph Raz, who died on May 2, one of the great contemporary philosophers, whose work covers all domains of practical philosophy. Here I will focus on his political philosophy to expose how Raz understands the moral core of liberalism, namely, the moral principles that justify the doctrine of limited government. I will explain first that Raz rejected the label of «perfectionist liberalism», under which his version of liberalism is usually discussed. I will then consider the theory of value pluralism as well as the ideal of personal autonomy, since they constitute the basic moral principles of his conception of liberalism. Finally, I will examine the relationship between autonomy and value pluralism, since*

\* Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación I+D+i *Civic Constellation III: Democracy, Constitutionalism and Anti-Liberalism* (PGC2018-093573-B-I00).

*there are important misunderstandings about it, and I will offer an alternative interpretation of the value of autonomy using the strong version of value pluralism.*

### **Keywords**

*Raz, The Morality of Freedom, Liberalism, Autonomy, Value Pluralism.*

SUMARIO. 1. Introducción. 2. El núcleo moral del liberalismo de Raz. 3. ¿Qué es el pluralismo de valores? 4. La autonomía personal como ideal. 5. Reflexiones finales sobre autonomía y pluralismo de valores.

## **1. Introducción**

El pasado 2 de mayo fallecía en Londres Joseph Raz a los ochenta y tres años. Las reacciones tras su muerte han sido unánimes a la hora de señalar no sólo la extraordinaria talla intelectual del filósofo, sino la importancia de su obra, que se extiende por espacio de varias décadas, desde sus primeros libros como *The Concept of a Legal System* (1970, primera edición) o *Practical Reason and Norms* (1975, primera edición), hasta el más reciente, una colección de ensayos editada por Ulrike Heuer, que salió en febrero pasado con el título *The Roots of Normativity* (2022). Aunque sea más conocido en nuestro país como filósofo del Derecho, Raz no admite fácil encasillamiento. El amplio espectro temático de su obra abarca la totalidad de los dominios de la filosofía práctica, de la filosofía de la acción o la teoría del razonamiento práctico a la ética y la filosofía política.

Hay aspectos de su obra que son bien conocidos, como su defensa del positivismo jurídico o la idea de razones excluyentes, en el marco de su teoría de las razones para actuar, que es una de sus grandes contribuciones a la filosofía contemporánea. Por no mencionar su concepción de la autoridad como servicio, una pieza teórica ampliamente discutida e influyente, pues seguramente es la explicación más sofisticada del concepto de autoridad con la que contamos en el panorama filosófico actual, cuyas implicaciones pueden explorarse en los campos de la filosofía moral, legal y política (Sevel 2015, p. 430; Toscano, 2018). Da buena cuenta de la unidad y continuidad del pensamiento de Raz el hecho de que haya vuelto una y otra vez sobre las cuestiones, profundizando en la discusión y refinando sus argumentos, como se ve repasando los trabajos recogidos en su último libro. Es llamativo por eso que no dispongamos, después de tantos años, de ningún estudio o monografía que se ocupe de su obra en su conjunto, a pesar de que no faltan estudios parciales; es tanto más sorprendente si lo comparamos con la literatura disponible sobre John Rawls, o con autores como Hart o Dworkin entre otros<sup>1</sup>.

En este trabajo me gustaría detenerme en la faceta de Raz como filósofo político, cuyo aspecto más destacado (¡y controvertido!) es su forma de entender el liberalismo; más específicamente, los argumentos que desarrolla acerca de las bases morales de la teoría política liberal. A este respecto su libro fundamental es *The Morality of Freedom* (1986), justamente aclamado desde el momento en que fue publicado<sup>2</sup> como una de las grandes aportaciones de las últimas décadas a la filosofía política y al pensamiento liberal. Como advierte cualquiera que se acerque a sus

<sup>1</sup> Al parecer hay en curso un proyecto de libro sobre la entera obra de Raz a cargo de Michael Sevel, anunciado sin fecha de publicación en *Oxford University Press*.

<sup>2</sup> Basta recordar que *The Morality of Freedom* fue galardonado con el *W.J.M. Mackenzie Book Prize* de la *Political Studies Association* al mejor libro de ciencia política en 1987 y al año siguiente recibió el *David Spitz Book Prize* en Estados Unidos.

páginas, se trata de un libro exigente, de indudable ambición y arquitectura compleja, formado por diferentes bloques temáticos y líneas argumentales, que encajan unos con otros y se sostienen mutuamente. Allí encuentra el lector una amplia exposición de su concepción de la autoridad como servicio, discusiones detalladas del ideal de neutralidad o del principio de igualdad, una teoría de los derechos donde examina su naturaleza y su papel en la moralidad, por no mencionar sus críticas al consecuencialismo o el análisis de la inconmensurabilidad de los valores, entre otras cosas. Cada una de esas piezas teóricas tienen gran interés por sí mismas, por el rigor de los argumentos y la atención al detalle con que están confeccionadas; contempladas conjuntamente dentro del armazón filosófico que levanta Raz, el resultado es formidable. Bien puede decirse por ello que *The Morality of Freedom* se ha convertido en un clásico contemporáneo<sup>3</sup>, cuya lectura sigue siendo tan estimulante hoy como cuando se publicó.

Antes de entrar en materia, quizá fuera conveniente una observación preliminar, pues el planteamiento que desarrolla Raz en su libro ha sido etiquetado como «liberalismo perfeccionista» y bajo esa etiqueta ha sido habitualmente discutido. Ciertamente una parte del libro, los dos capítulos que forman la segunda sección (Raz, 1986, pp. 110-162), es una extensa discusión crítica del antiperfeccionismo en el liberalismo contemporáneo. No es menos cierto que durante los años en que Raz escribe el libro la perspectiva dominante en la filosofía política liberal es aquella según la cual en una sociedad plural, donde los ciudadanos están divididos por concepciones de la vida buena rivales e incompatibles, el Estado liberal debe abstenerse de tomar partido entre ellas; para ello ha de ser estrictamente neutral, evitando respaldar o promover las concepciones particulares que sostienen algunos ciudadanos a expensas de las de otros. El influjo de John Rawls a este respecto, seguido por otros autores como Charles Larmore o Thomas Nagel, es sobradamente conocido, de aquí que buena parte de la discusión sobre el liberalismo quedó enmarcada en los términos de la oposición entre el liberalismo político de corte rawlsiano y el liberalismo denominado «compreensivo» o «perfeccionista». Ni que decir tiene que Raz quedó ubicado en el segundo bando y que la discusión sobre su libro ha seguido ese guion.

Ha sido una circunstancia que ha afectado a la recepción de *The Morality of Freedom* de manera determinante y que Raz ha lamentado con razón. Así lo explicó en unos comentarios sobre el libro que presentó a los treinta años de su publicación, en unas jornadas que conmemoraban el evento: «Ojalá hubiera tenido igual éxito a la hora de evitar caer bajo la agenda de otro, cosa a la que uno puede dar pie simplemente usando, para no ser pedante o facilitar la comunicación, un término introducido por otro autor» (Raz, 2016, p. 4). La alusión a Rawls es transparente: al usar el término del otro autor, uno queda atrapado en discusiones organizadas en torno a los presupuestos del otro autor y reforzadas por quienes lo siguen, aunque resultan completamente ajenas al modo en que concibe las cuestiones. Obviamente, el término en cuestión fue «perfeccionismo», cuya desafortunada consecuencia fue darle a Raz un lugar en «el mapa rawlsiano del mundo» bajo el rótulo de «liberal perfeccionista». Es una etiqueta que Raz ha rechazado en los términos más rotundos:

De hecho, no hay tal lugar, pues no hay un contenido razonable en la idea del liberalismo perfeccionista, más allá de que la expresión sirve para indicar que el autor o la obra no sostienen la versión rawlsiana de cómo justificar las doctrinas políticas que deberían gobernar sociedades como las nuestras. Efectivamente, mi punto de

<sup>3</sup> Como tal está incluido en la colección de ensayos sobre «clásicos del pensamiento político contemporáneo», editada por Jacob Levy (2016). El capítulo en cuestión «Joseph Raz, *The Morality of Freedom*» corrió a cargo de Colin Bird (2016, pp. 1-16).

vista difiere del suyo al respecto, pero resulta quimérica la pretensión de que hay una doctrina sustantiva detrás de «perfeccionismo» (Raz 2016, p. 5).

Haríamos bien, por tanto, en seguir la sugerencia de Raz, resistiéndonos a leer su obra con las anteojeras del «liberalismo perfeccionista», encajándola en un molde ajeno, en vez de analizarla o discutirla en sus propios términos<sup>4</sup>. Así me gustaría hacerlo en lo que sigue con objeto de examinar la línea argumental principal de su libro, cuyo propósito no es tanto presentar una «ética política liberal» (*a liberal political morality*) como proponer una justificación o fundamentación liberal para esa ética política (*a liberal foundation for a political morality*), según deja dicho al principio (Raz, 1986, p. 3). De acuerdo con la división de la teoría política en dos partes que sugiere, una está dedicada a la ética política, mientras la otra consiste en una teoría de las instituciones; en esa división de tareas, la primera se ocupa de los principios e ideales morales que justifican las instituciones de gobierno al tiempo que sirven de guía de la acción política. El libro de Raz no explora el dominio de la primera en su totalidad, sino que se centra en la discusión de sus principios más fundamentales.

Es bien sabido que hablamos de «liberalismo» o «liberal» en sentido muy distintos, pues tales términos se prestan a toda clase de interpretaciones y equívocos. Si nos interesa el liberalismo como filosofía política, nos referimos a las doctrinas políticas que defienden que se fijen límites al poder político, a través de disposiciones constitucionales y mecanismos institucionales de diverso tipo, como la garantía de los derechos individuales, el imperio de la ley o la separación de poderes, con objeto de asegurar un orden de libertades para todos. Pero esa doctrina del gobierno limitado ha sido defendida o explicada desde perspectivas filosóficas diversas, como muestra la historia del pensamiento liberal. Según señala Raz, esa tradición liberal es compleja e internamente plural, atravesada como está por discrepancias y rupturas de diverso tipo. Más aún, entre esas diversas perspectivas puede descubrirse un cierto parecido de familia, pero resulta difícil fijar un conjunto de proposiciones compartidas por todos aquellos que se reclaman de la familia liberal y exclusivamente por ellos (Raz, 1986, p. 1). Las versiones filosóficas del liberalismo barajan sin duda diferentes interpretaciones acerca de la libertad, el pluralismo o el individualismo moral en esa labor de justificación del gobierno limitado. Por ello empezaremos por ver la forma en que Raz plantea su visión del liberalismo, esto es, de las bases morales sobre las que se asienta la doctrina de la libertad política y los límites de la autoridad pública.

## 2. El núcleo moral del liberalismo de Raz

Si *The Morality of Freedom* es el libro donde Raz presenta su visión más completa del liberalismo, las líneas maestras de esa concepción están perfectamente resumidas al final de la obra:

La doctrina de la libertad política con la que concluye este libro está basada en los valores del pluralismo y la autonomía [...]. Mi propósito es mostrar que un poderoso argumento en defensa de la libertad política es derivable del valor de la autonomía personal. Ésta no es una conclusión sorprendente, pues se piensa a menudo que el argumento de la autonomía es el argumento característicamente liberal a favor de la

---

<sup>4</sup> La queja de Raz ha tenido poco éxito, pues quienes estudian o discuten su obra siguen haciéndolo bajo la etiqueta del «liberalismo perfeccionista», o presentan a nuestro autor como portavoz más autorizado de dicha corriente, como se ve en la por otra parte excelente exposición de Michael Sevel: «*Perhaps the leading defender of perfectionist liberalism in recent times is Joseph Raz, who has sporadically developed a distinctive version of the theory over the last thirty years*» (2019, pp. 206 y ss.). No parece fácil librarse de las etiquetas.

libertad, el único argumento que no es compartido por los que no son liberales, pues pone de manifiesto el espíritu propiamente liberal en política (Raz, 1986, p. 400).

Como vemos, las bases morales sobre las que asienta su concepción del liberalismo son la autonomía personal y el pluralismo de valores. En primer lugar, considera la autonomía personal como un ingrediente o elemento esencial de una vida buena; por ello la defensa de la libertad que ofrece Raz está basada en el valor de la autonomía personal. En segundo lugar, una perspectiva moral que reconoce el valor de la autonomía, según nos dice, tiene que suscribir (o presupone) la doctrina del pluralismo de valores. El núcleo del liberalismo de Raz (1986, p. 425) estaría entonces en esa «*autonomy-valuing pluralistic morality*».

Una defensa del liberalismo centrada en el valor de la autonomía individual, y que ve en la diversidad o el pluralismo la condición necesaria para el ejercicio de esa autonomía, recuerda inevitablemente el planteamiento liberal defendido por John Stuart Mill en una obra clásica como *On Liberty* (1977). El propio Raz reconoce que sus argumentos guardan una clara afinidad con los planteamientos de Mill: «De diferentes maneras el argumento busca simplemente restablecer los principios básicos del liberalismo milliano» (Raz, 1986, p. 367). De hecho, la reinterpretación del *harm principle* de Mill constituye un tercer aspecto destacable del liberalismo que Raz defiende<sup>5</sup>.

Por interesante que resulte, no voy a considerar aquí la reinterpretación raziana del «principio del daño» para centrarme en la relación que establece entre el ideal de autonomía y el pluralismo de valores. El argumento de Raz plantea esa relación en los siguientes términos: si aceptamos el valor de la autonomía, ello implica que hemos de reconocer el pluralismo de valores como condición para su ejercicio. Sin embargo, hay un punto relativamente oscuro o discutible en la argumentación de Raz y tiene que ver con la clase de valor que tiene la autonomía personal. Dicho brevemente, Raz parece reconocer a la autonomía un valor meramente condicional o socialmente circunscrito, esto es, dependiente de las circunstancias de las sociedades modernas.

Nada de eso debería sorprendernos en exceso, puesto que Raz admite que las conexiones entre la ética política y la teoría de las instituciones, que componen las dos partes de la teoría política, son más complejas de lo que parecen. Dicho de otra manera, esos principios normativos que conforman la ética política no pueden pensarse al margen de las experiencias concretas de las sociedades y el marco institucional en que se desarrollan. El filósofo llega a decir que «su validez (de los principios) está limitada por ese trasfondo» (Raz, 1986, p. 3). Si lo aplicamos al ideal de autonomía personal, eso implica que esa autonomía individual sólo cobra valor en las condiciones sociales, culturales e institucionales de las sociedades modernas, o que su valor depende de tales circunstancias. Al limitarlo así, ¿no se está relativizando histórica o culturalmente su valor? Al hacerlo depender de las circunstancias sociales modernas parecería que su valor sólo podría ser apreciado por quienes viven en sociedades como las nuestras<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Esa interpretación está expuesta en Raz (1987, pp. 326-333).

<sup>6</sup> El propio Raz da pie a esa interpretación cuando explica que al escribir *The Morality of Freedom* estaba resuelto a combatir, o al menos evitar, lo que llama «la *hybris* de los modernos», tan presente a su parecer en el pensamiento liberal contemporáneo. Por tal entiende la pretensión de que ciertos rasgos valiosos característicos de las sociedades contemporáneas o de sus instituciones son criterios necesarios para determinar si una sociedad es moralmente decente, con independencia de sus circunstancias históricas (Raz, 2016, p. 5).

En este trabajo sostendré que esa es solo una parte del asunto, pues deberíamos considerar la relación entre autonomía y pluralismo de valores también en el otro sentido: si aceptamos la doctrina del pluralismo de valores, tenemos que destacar el valor de la autonomía personal. Sugiero que, examinada la relación en esta dirección, el valor de la autonomía no aparece como históricamente relativo o dependiente de las circunstancias específicas de la sociedad moderna, sino que cobra una relevancia estructural por así decir, ligada al papel de la voluntad y el razonamiento práctico en la conformación de una vida buena.

Para verlo mejor hay que exponer en primer lugar la doctrina del pluralismo de valores, para lo cual recordaré el antecedente de Isaiah Berlin y luego el modo en que el propio Raz presenta el pluralismo axiológico. La razón para acudir a Berlin es doble: primero porque su formulación del pluralismo es bien conocida y presenta de forma accesible las principales tesis que componen esta doctrina filosófica; pero, además, al establecer un vínculo entre pluralismo axiológico y libertad negativa, ofrece una clave interpretativa que podemos aplicar en el caso de Raz. A continuación, explicaré la concepción de la autonomía individual de Raz señalando dos argumentos diferentes acerca de su valor. A modo de conclusión, volveré sobre la relación entre autonomía y pluralismo para examinarla de un modo más completo.

### 3. ¿Qué es el pluralismo de valores?

En la filosofía contemporánea el pluralismo se dice de muchas formas. Aquí nos ocuparemos de un tipo de pluralismo, el denominado «pluralismo de valores» o «axiológico». El listado de filósofos contemporáneos que han escrito sobre el pluralismo de valores es largo y, sin ánimo de ser exhaustivos, incluiría autores como Charles Taylor, Bernard Williams, Thomas Nagel, Michael Stocker, Charles Larmore, David Wiggins, Martha Nussbaum, John Kekes, por mencionar sólo unos pocos.

Seguramente el más conocido de estos autores es Isaiah Berlin, quien no sólo planteó tempranamente la doctrina del pluralismo de valores, sino que lo convertiría en el hilo conductor de buena parte de sus ensayos<sup>7</sup>. Resulta útil comparar su versión con la de Raz, pues ofrece alguna pista interesante que nos puede servir en la interpretación de éste. En las páginas finales de su célebre conferencia sobre los dos conceptos de libertad expuso el sentido del pluralismo de valores desde una perspectiva liberal:

Una creencia, más que ninguna otra, es responsable del holocausto de los individuos en los altares de los grandes ideales históricos [...]. Esta creencia es la de que, en alguna parte, en el pasado o en el futuro, en la revelación divina o en la mente de algún pensador, en los pronunciamientos de la historia o de la ciencia, o en el simple corazón de un hombre bueno no corrompido, hay una solución final. Esta vieja fe se basa en la convicción de que todos los valores positivos en los que han creído los hombres tienen que ser compatibles en último término, e incluso que tienen que implicarse los unos a los otros (Berlin, 1988, p. 238, cursivas propias).

El pluralismo, en el sentido que aquí vamos a ver, es contrario a la idea de que todos los valores han de ser compatibles unos con otros en último término. Berlin entiende que el pluralismo da cuenta de la textura moral compleja de la vida humana, pues no consiste sólo en admitir la variedad de los fines e ideales que persiguen los hombres, sino en reconocer que el conflicto entre ellos es un rasgo permanente e ineliminable de la condición humana:

<sup>7</sup> Una excelente exposición del pluralismo de este autor se encuentra en Berlin (1990, pp. 1-19).

Es un lugar común que ni la igualdad política, ni la organización eficaz, ni la justicia social son compatibles con más de una pequeña cantidad de libertad individual —y desde luego no lo son con un *laissez faire* ilimitado—, y que la justicia, la generosidad, las lealtades públicas o privadas, las exigencias del genio y las pretensiones de la sociedad pueden entrar en conflicto violento unas con otras. Y no difiere esto mucho de la idea general de que todas las cosas buenas no son compatibles, y menos aún los ideales de la humanidad (Berlin, 1988, p. 239, cursivas propias).

Esa idea general que menciona en la última frase es la clave del pluralismo de valores. El pluralismo significa rechazar la tesis de que todas las cosas buenas o valiosas pueden coexistir de forma armoniosa; por el contrario, representa la convicción de que son incompatibles entre sí, de modo que «los conflictos de valores son un elemento intrínseco e inevitable de la vida humana». De lo que se desprenden dos consecuencias decisivas para Berlin: por una parte, si la realización de ciertos valores sólo puede hacerse a expensas de otros, sacrificando otras cosas buenas y valiosas, entonces no hay vida humana o sociedad que pueda abarcar, reunir o realizar todos los valores e ideales humanos; por otra, hay que admitir que el conflicto de valores e ideales nos sitúa ante la necesidad ineludible de elegir y da toda su importancia a la libertad. Pues según explica, si uno acepta que la realización de algunos ideales hace imposible la realización de otros, de eso se infiere «que la realización total humana es una contradicción formal, una quimera metafísica». De lo cual se sigue también, según añade unas líneas después, el valor de la libertad:

En efecto, porque su situación es ésta es por lo que los hombres dan un valor tan inmenso a la libertad de decidir, pues si tuvieran la seguridad de que, en el estado perfecto, realizable en la tierra, no entrasen nunca en conflicto ninguno de los fines que persiguen desaparecerían la necesidad y la agonía de elegir, y con ello la importancia fundamental que tiene la libertad de decidir (Berlin, 1988, p. 239).

Hay que subrayar esta conexión entre el valor de la libertad y el pluralismo de valores que traza Berlin, pues podría servirnos para leer a Raz. De hecho, su planteamiento liberal queda bien definido por esta combinación de libertad, en este caso negativa, y pluralismo de valores, sobre la que sostiene su oposición a cualquier tipo de proyecto utópico: la perfección, comprendida como suma de todos los valores, no es que sea inalcanzable por las limitaciones humanas, sino que resulta un ideal conceptualmente incoherente. No menos importante, las notas distintivas lo que Raz entiende por pluralismo axiológico (diversidad, rivalidad o conflicto, e inconmensurabilidad) están presentes en Berlin, como se ve en pasajes como el siguiente:

Es más verdadero [el pluralismo] porque, por lo menos, reconoce el hecho de que los fines humanos son múltiples, no todos ellos conmensurables, y están en perpetua rivalidad unos con otros. Suponer que todos los valores pueden ponerse en los diferentes grados de una sola escala, de manera que no haga falta más que mirar a ésta para determinar cuál es superior, me parece que es falsificar el conocimiento que tenemos de que los hombres son agentes libres, y representar las decisiones morales como operaciones que, en principio, pudieran realizar las reglas del cálculo (Berlin, 1988, p. 242, cursivas propias).

Hay una clara continuidad entre esta concepción del pluralismo axiológico y la que encontramos en la obra de Joseph Raz. Aunque éste habla en ocasiones de «pluralismo moral», entiende por tal lo mismo que Berlin denominaba «pluralismo de valores», a saber, aquella doctrina filosófica que afirma «la existencia de una pluralidad de formas de vida incompatibles, pero moralmente aceptables todas ellas». Para ser más precisos, esa condición es necesaria pero no suficiente para definirla, pues el pluralismo moral requiere además que esos modos de vida, incompatibles, pero moralmente aceptables, den lugar o desplieguen distintas virtudes y formas de

excelencia (Raz, 1987, p. 317). Es tanto como decir que hay diversos caminos para la excelencia humana, pero que emprender alguno de ellos significa por fuerza renunciar a otros.

Raz usa ambas expresiones («pluralismo moral» y «pluralismo de valores») como intercambiables por la razón de que comprende «moral» en un sentido amplio, que abarcaría el «arte de la vida» como diría John Stuart Mill (Raz, 1987, p. 318), es decir, los valores en su conjunto. Dos razones apunta para usar «pluralismo moral» en este sentido amplio. La primera es que se refiere a los valores en tanto que nos dan razones para actuar, esto es, como guías de nuestra conducta a la luz de lo que encontramos valioso o bueno en algún sentido, sin entrar en la cuestión de si hay ciertos valores, por ejemplo, estéticos o contemplativos, que no dan razones para actuar. Y segundo, no menos importante, los valores son entendidos a menudo en un sentido relativizado, esto es, para referirse no a lo que tiene valor, sino a lo que ciertos individuos o grupos humanos toman por valioso o creen que tiene valor. Frente a estos dos posibles malentendidos, Raz sostiene claramente: «En este artículo “valor” se toma en un sentido no relativizado, entendiendo que constituye o implica la existencia de razones para la acción» (Raz, 1987, p. 318).

Para entender la última afirmación quizá sea necesario un breve apunte sobre valores y razones para la acción en el pensamiento de Raz. El valor, o la idea de bien en sentido amplio, es esencial para comprender la acción humana, pues Raz mantiene la vieja tesis socrática de que siempre que actuamos lo hacemos «bajo el aspecto del bien». Es una tesis fundamental en filosofía práctica, que ha defendido a lo largo de su carrera: «Paradigmáticamente, toda acción humana apunta o se propone realizar algún bien o evitar algún mal» (Raz, 1997, p. 110). Así, las razones para la acción conectan las ideas de valor y de acción. Las razones para la acción son consideraciones que cuentan en favor (o en contra) de un determinado curso de acción y se refieren, por tanto, a algún rasgo, aspecto o consecuencia de la acción que aparece como valioso o bueno para el agente. En palabras de Raz: «Los valores controlan las razones, puesto que uno puede tener razones para una acción sólo si su realización es buena, o produce o contribuye a producir algo bueno; o bien es probable que contribuya a evitar algún mal» (Raz, 1997, pp. 110-111).

Si volvemos al pluralismo de valores, la explicación de Raz gira en torno al elusivo concepto de formas o estilos de vida. No se trata sólo de que hay una cierta variedad de modos de vida diversos e incompatibles, pues la clave está en que cada una de esas formas de vida despliega diferentes virtudes y excelencias. Obviamente, tales formas de vida pueden diferir tanto en las virtudes que presentan como en el grado en que las desarrollan o cultivan. Por ello, cabe refinar su presentación del pluralismo axiológico entendiendo que supone la existencia de ideales de vida y excelencias, variados e incompatibles entre sí, cada uno de los cuales representa una suerte de máximo:

Una forma de vida es óptima o excelente si, bajo circunstancia normales, una persona que lleva esa clase de vida no puede mejorarla adquiriendo virtudes adicionales, ni aumentando el grado en que posee cualquier virtud, sin por ello sacrificar alguna de las virtudes que ya posee o el grado en que está presente en su vida. La creencia en el pluralismo de los valores es la convicción de que hay diversas formas de vida excelentes (Raz, 1987, p. 317, cursivas propias).

Sin embargo, así definida estamos sólo ante la versión débil del pluralismo de valores, pues cabe otra versión más fuerte. En sus primeros trabajos sobre el pluralismo axiológico, Raz sostuvo que la versión fuerte requiere añadir una o dos de las siguientes tesis:

(A) Las virtudes y valores incompatibles no pueden ser ordenados de acuerdo con un orden de prioridad o de importancia en un *ranking*.

(B) Esas virtudes incompatibles revelan o expresan «*diverse fundamental concerns*», es decir, valores, bienes o principios últimos e irreducibles entre sí (Raz, 1987, p. 318).

Obviamente, (B) es una tesis filosófica acerca de la naturaleza de la moralidad, que sería irreductiblemente pluralista y no monista en lo que se refiere a las fuentes del valor. Además, (B) podría considerarse como la explicación de (A). Si volvemos sobre las tres notas del pluralismo que aparecían en Berlin, podemos trazar la distinción entre las versiones débil y fuerte del pluralismo del modo siguiente:

La versión débil del pluralismo de valores sostiene dos tesis sobre la naturaleza de los valores: 1) la diversidad o heterogeneidad de los valores; 2) la incompatibilidad o conflicto entre ellos.

La versión fuerte añade una tercera tesis: la inconmensurabilidad de los valores. El término inconmensurabilidad ha sido difundido en filosofía de la ciencia por autores como Thomas Kuhn. En el contexto de la filosofía práctica contemporánea, «inconmensurabilidad» significa lisa y llanamente «la ausencia de una medida común». Más concretamente, puesto que Raz se refiere al valor de determinadas opciones específicas entre las que cabe elegir, se trata de «la posibilidad de que el valor de dos ítems, o la bondad de dos opciones, sea inconmensurable cuando ninguno de ellos es mejor que el otro y tampoco de igual valor» (Raz, 1997, p. 110).

La tesis de la inconmensurabilidad de los valores, y en consecuencia la versión fuerte del pluralismo de valores es filosóficamente controvertida, pues hay cuestiones importantes en juego: de aceptar la existencia de la inconmensurabilidad de opciones de vida, cómo afectaría eso a nuestra concepción de la elección racional y al razonamiento práctico, o cómo de extensas serían esas bolsas de inconmensurabilidad. Son cuestiones difíciles, pero afortunadamente no necesitamos entrar en ellas aquí. Para examinar el argumento de Raz sobre la conexión entre autonomía y pluralismo de valores nos bastaría en principio con la versión débil, al menos si lo hacemos en la dirección sugerida por nuestro autor. La versión fuerte, no obstante, podría resultar crucial para justificar el valor de la autonomía si consideramos la relación en el sentido opuesto. Es lo que pretendo argumentar después.

#### 4. La autonomía personal como ideal

De entrada, conviene disipar una confusión muy frecuente en la filosofía anglófona en torno a la idea de autonomía, como ha criticado en repetidas ocasiones Onora O'Neill (2003). Joseph Raz no cae en esa confusión, pues distingue con claridad entre autonomía personal y autonomía moral: si por la primera se refiere al hecho de que una persona determina el curso y la forma de su vida a través de sus propias elecciones, la segunda tiene que ver con la capacidad de actuar por razones morales o, si lo expresamos en términos kantianos, la capacidad de actuar de acuerdo con principios morales universales que expresan nuestra condición de agentes racionales y libres. En el primer sentido de autonomía la referencia sería John Stuart Mill en *On Liberty* (1977), mientras que en el segundo sentido es obviamente Kant. Uno puede ser moralmente autónomo y estar privado de autonomía personal, como es el caso de un prisionero que obra por las razones éticamente correctas. Raz explica la diferencia del siguiente modo:

La autonomía moral tanto en el caso de Kant como en otras versiones es una doctrina acerca de la naturaleza de la moralidad. La autonomía personal no es más que un ideal moral específico que, de ser válido, sería un componente dentro de una doctrina moral (Raz, 1986, p. 370, n. 2).

En adelante, por simplicidad, usaré el término «autonomía» sólo para referirme al ideal de autonomía personal, como hace Raz. El ideal de autonomía es una concepción moral según la cual la libre elección de fines, proyectos y relaciones es un ingrediente esencial para llevar una vida buena (*individual well-being*)<sup>8</sup>. Ser autónomo, en sus palabras, significa «ser (en parte) el autor de la propia vida» (Raz, 1986, p. 369). Y como concepción moral supone que las personas deberían poder decidir sobre sus vidas en un grado significativo, determinando la clase de vida que llevan por medio de sus juicios y elecciones acerca de los fines y proyectos que consideran valiosos.

Tal ideal deja traslucir una vieja preocupación que resuena a lo largo de la tradición liberal, como es que la pregunta acerca de cómo llevar una vida buena es demasiado importante para dejar que otros la respondan por nosotros. Nadie puede llevar una vida buena si su vida es dirigida por otros, siguiendo las instrucciones acerca del bien que los demás le imponen. Con todo no es suficiente con que uno conduzca su vida sin interferencias, de acuerdo con sus propias convicciones, puesto que podemos equivocarnos y descubrir que aquellos fines y proyectos que nos parecían tan importantes carecen del valor que les otorgábamos. De ahí que sea igualmente necesario que podamos examinar y discutir sin cortapisas acerca de su valor, cuestionando nuestras convicciones al respecto. Pues si la vida buena tiene mucho de búsqueda, entonces hemos de contar con las condiciones que nos permitan sopesar o revisar si hace falta el valor de nuestros fines y proyectos, contrastándolos con otros puntos de vista y experiencias. Por ello, el ideal de autonomía personal no ofrece una visión completa de la vida buena, ni puede pretenderlo, pero sí cuenta como componente imprescindible de ella.

En segundo lugar, Raz traza una segunda distinción importante entre las condiciones de la autonomía y su ejercicio efectivo. Tres componentes relevantes aparecen en esas condiciones, pues para ser autónoma una persona: 1) ha de poseer las capacidades cognitivas apropiadas para desenvolverse como agente racional, esto es, capaz de comprender y controlar su conducta; pero también las habilidades físicas y hasta ciertas disposiciones de carácter; 2) además debe contar con un adecuado abanico de opciones significativas entre las que elegir; y 3) ha de disfrutar de suficiente independencia, lo que implica que se den las condiciones que lo mantengan relativamente a salvo o protegido con respecto a la posible coacción o manipulación por parte de otros agentes (Raz, 1986, pp. 372-373). Conjuntamente estas tres condiciones configuran en un sentido amplio «la capacidad para la autonomía»<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> La noción de *well-being* es central en la argumentación de *The Morality of Freedom*, donde le dedica todo un capítulo (1986, pp. 288-320). Según la definición que propone, entiende por tal la persecución exitosa de valiosas actividades, relaciones y proyectos que conforman una vida buena («*the whole-hearted and succesful pursuit of valuable activities*» over the course of a person's life, Raz (1995, p. 3; 1986 pp. 308-309). Siendo una propiedad que se refiere a la vida en su conjunto, aquí lo traduciremos por vida buena, pues la idea de bienestar se prestaría en español a confusión y asociaciones indebidas. En su libro más reciente Raz vuelve sobre este concepto en el ensayo «*The Role of Well-Being*», donde examina su relación con nociones como felicidad o vida buena y discute el papel que cumple en la moralidad (Raz, 2022, pp. 207-236).

<sup>9</sup> Una interesante discusión de la autonomía en Raz, que presta especial atención a la tercera condición, puede verse en Margalit (2016).

Pero el ideal de autonomía se refiere a llevar efectivamente una vida autónoma y no consiste, por tanto, simplemente en disponer de las condiciones o de la capacidad para ser autónomo. Podrían darse tales condiciones y capacidades sin que la persona llegara a ser realmente autónoma; llegar a serlo es de hecho un logro, algo que se realiza en la vida con más o menos éxito. Y el argumento de Raz es que deberíamos ser autónomos, y no meramente que deberíamos contar con las condiciones para ello, pues el valor de la capacidad depende de que se plasme en su ejercicio, esto es, en la consecución de una vida autónoma. De ahí que el ideal de autonomía no pueda confundirse con un supuesto «derecho a la autonomía» en su obra.

Con todo, como al principio indicamos, la cuestión más delicada acerca del planteamiento de Raz estriba en cómo entiende el valor de la autonomía, fundamental para considerar el papel que puede jugar en la argumentación moral. En el capítulo «*Autonomy and pluralism*» de *The Morality of Freedom* encontramos un argumento que relaciona el valor de la autonomía (y así lo condiciona) con las circunstancias de la sociedad y la cultura modernas. Hay un pasaje que resulta crucial en este sentido y que vale la pena reproducir en su integridad:

Sería un error pensar que quienes creen, como yo, en el valor de la autonomía personal necesariamente desean ampliar las posibilidades de elección personal en todas las relaciones y actividades. Es perfectamente coherente con su creencia a favor de la autonomía personal que quieran poner límites a ese proceso, o revertirlo en ciertos casos. El valor de la autonomía personal es un hecho de la vida. Puesto que vivimos en una sociedad cuyas formas y prácticas sociales están basadas en gran medida en la elección individual, y puesto que nuestras opciones dependen de las oportunidades disponibles en nuestra sociedad, sólo prosperaremos en ella si podemos llegar a ser autónomos. Podemos lograrlo en diferente grado. Algunas personas pueden basar una parte importante de sus vidas en aquellos aspectos, como ser padres, donde la elección es más limitada. Otros pueden improvisar en sus vidas y modificar ciertas prácticas comunes para minimizar el grado de elección en ellas. Pero, en última instancia, quienes viven en una cultura donde se realiza la autonomía sólo pueden prosperar siendo autónomos (Raz, 1986, p. 394, cursivas propias).

Como vemos, Raz quiere disipar de entrada el tosco error de pensar que el ideal de autonomía implica maximizar las posibilidades de elección en las diferentes esferas de la vida, o que ser autónomo consiste en elegir cuanto más mejor, con independencia de la calidad de las opciones. Pero la autonomía no puede pensarse como un valor aparte o por encima de la búsqueda de aquellas actividades y proyectos que dan sentido a la vida o hacen una vida valiosa; si tiene sentido como ideal es porque la libertad personal es necesaria para explorar o descubrir los fines y actividades que compondrían una vida buena para nosotros. Por utilizar la conocida frase de Mill, es «la libertad para buscar nuestro propio bien por nuestro propio camino». Como tal, es condición e ingrediente para llevar una vida buena.

La tesis de que el valor de la autonomía es «un hecho de la vida» puede resultar más sorprendente. Parece que Raz viene a indicar con ella que su valor depende de las condiciones de vida moderna, que conceden a la elección individual un papel preponderante. Más aún, afirma que sólo siendo autónomos las personas pueden prosperar en sociedades como la nuestra. Por un momento, suena como si la autonomía fuera instrumentalmente valiosa, si no fuera porque sabemos que para nuestro autor es un aspecto intrínsecamente valioso de una buena vida. En cualquier caso, parece ligar el ideal de autonomía a la forma de vida característica de las sociedades liberales modernas: si resulta un ingrediente imprescindible para llevar una vida buena, como ideal sólo cobra valor dentro de un marco de vida como el nuestro y parece limitado por éste.

Hay un segundo pasaje, un par de páginas antes, donde reafirma incluso con más énfasis la dependencia de la autonomía con respecto al entorno social y el carácter de la cultura moderna:

Los dos últimos argumentos suponen asimilar la autonomía a los fines y actividades que una persona tiene. Para refutarlos basta mostrar que la autonomía no es un proyecto o un fin concreto. Como se explicó antes, una persona vive autónomamente si se conduce de una cierta manera (no va a la deriva, es consciente de sus opciones, etcétera) y vive en un cierto entorno que respeta las condiciones de independencia y le ofrece un adecuado abanico de opciones. La vida autónoma no depende de la disponibilidad de una opción de libre elección, sino del carácter general del entorno social y la cultura en la que vive. Para aquellos que viven en un entorno social favorable a la autonomía no hay otra elección que ser autónomo, pues no hay otra forma de prosperar en tal sociedad. Lo que ha de ser matizado por el recordatorio de que la autonomía es cuestión de grado. Incluso para aquellos que viven en una cultura que respalda la autonomía no siempre es mejor maximizar el grado de su autonomía. Todo lo que sostengo es que su vida buena (*well-being*) depende de su capacidad para encontrar su sitio en el entorno social, lo que incluye llevar lo que es una vida autónoma (Raz, 1986, p. 391, cursivas propias).

Este segundo pasaje (B) es esclarecedor porque nos permite ver cuál es el propósito del argumento de Raz: refutar la postura según la cual la autonomía sería un estilo de vida entre otros posibles. Raz considera que para entender adecuadamente el sentido de la autonomía y su valor hay que distinguirla de los fines, proyectos o compromisos valiosos que elegimos o cultivamos cuando llevamos una vida autónoma. Reducir la autonomía a un fin o meta entre otros posibles supone una grave distorsión de su valor. Los fines que adaptamos o perseguimos contribuyen a hacer nuestra vida buena precisamente porque los adoptamos y los buscamos; de otro modo no contribuirían a llevar una vida buena. Si la autonomía fuera uno de los fines que un agente puede adoptar, sólo sería buena para él en el caso de que quisiera ser autónomo y adoptara tal meta<sup>10</sup>. Raz niega enfáticamente que la autonomía sea un proyecto o meta entre otros posibles.

Lo paradójico es que hay lectores de *The Morality of Freedom* que han entendido que Raz defendía algo parecido a eso que pretende refutar. A la vista de los pasajes citados (A y B) no se les puede culpar, porque dan la impresión de que el filósofo sostiene que la autonomía es un estilo de vida entre otros, a saber, el modo de vida propio de quienes viven en las modernas sociedades liberales. Pero una cosa es sostener que llevar una vida autónoma depende de ciertas condiciones sociales, de independencia individual y pluralidad de opciones, lo que es verdad, y otra bien distinta que su valor queda contextualizado y relativizado por una forma de vida históricamente limitada.

Sin embargo, en ese mismo capítulo se encuentra esbozado un argumento diferente acerca del valor de la autonomía. El argumento esbozado, que hay que comprender a la luz de su concepción clásica de la vida buena (*well-being*), subraya el elemento de «creación de valor» que implica el ejercicio de la autonomía y cómo cambia normativamente nuestras vidas, ofreciendo al agente nuevas razones en función de los fines y proyectos que adopta y persigue:

---

<sup>10</sup> Raz lo considera un problema serio para entender el valor la autonomía y lo plantea en los siguientes términos: «*the conditions of the well-being of a person, it was argued, are largely determined by his pursuits and goals. If he chooses to be autonomous then it becomes one of his goals and can contribute to his well-being. But it seems incapable of doing him any good if it is not wanted by him*» (Raz, 1986, p. 391).

Nuestra vida comprende la persecución de fines variados y esto significa que está afectada por nuestro pasado. Al abrazar ciertos fines y compromisos creamos nuevas formas en que podemos tener éxito o fracasar. Cuando uno adopta fines y compromisos, preocupándose por una cosa u otra, progresivamente da forma a la propia vida, determina lo que contaría como una vida lograda y lo que sería un fracaso. Uno crea valores, pues al desarrollar esos compromisos y proyectos genera razones que van más allá de las razones que tenía en primer lugar para emprender esos compromisos y proyectos. En este sentido la vida de una persona es (en parte) su propia creación. Es una creación normativa, pues crea nuevos valores y razones. Es la manera en que nuestro pasado forma las razones que se nos aplican en el presente [...]. Es semejante al cambio ocasionado por una promesa: la creación en este caso de una obligación que uno no tenía antes. [...] De forma similar, el hecho de que uno adopte fines y actividades, o que llegue a preocuparse por ciertas relaciones y proyectos, representa un cambio no en las circunstancias físicas o mentales en las que se encuentra, sino en la propia situación normativa. Es la creación de la propia vida a través de la creación de razones (Raz, 1986, p. 387).

Este pasaje resulta crucial. La creación de la propia vida, a través de la adopción de proyectos y relaciones que generan nuevas razones para el agente, dándole forma en términos normativos, es exactamente en lo que consiste ser el autor de la propia vida, o ser autónomo. Esta «creación de valores y nuevas razones» se presta, con todo, a ser malinterpretada en un sentido existencialista, por así decir. Por ello hay que entender que elegimos o cultivamos ciertas metas, relaciones y proyectos porque son valiosos, o creemos que lo son, y esos aspectos valiosos de las relaciones y proyectos nos dan razones para comprometernos o perseguirlos. Pero el hecho de hacerlos nuestros y perseguirlos abre nuevas oportunidades de trato valorativo y crea nuevas razones, dependientes de nuestros fines. Por tanto, para comprender el ejercicio de la autonomía no hay que perder de vista esa compleja articulación entre nuestras elecciones y la existencia de valores independientes:

El cuadro resultante surge de la interacción con valores impersonales, a saber, razones independientes de la elección del agente pero que guían sus elecciones, de modo que éstas cambian el balance de razones y delimitan los contornos de la vida buena de la persona; lo hacen por medio de la creación de nuevas razones que no estaban antes. Esta interacción entre valores independientes y la autocreación de valor a través de las propias acciones y del propio pasado da la clave del papel de la voluntad en el razonamiento práctico (Raz, 1986, p. 389, cursivas propias).

Pero este argumento esbozado ancla el valor de la autonomía no en circunstancias sociales contingentes, sino en el papel que desempeña la voluntad en el ejercicio del razonamiento práctico y las elecciones a través de las cuales el agente va dando forma normativa a su vida. Si el propósito de Raz es rechazar que el valor de la autonomía dependa de la elección de los agentes, esto es, de que sea contemplada como una opción a elegir entre otras, esta segunda línea argumental resulta mucho más sólida y convincente. De esta forma no cabe confundirlo con un modo de vida culturalmente determinado, por más que ciertas circunstancias sociales resalten y favorezcan la realización de una vida autónoma, o bien provean el marco cultural necesario para su ejercicio.

## 5. Reflexiones finales sobre autonomía y pluralismo de valores

El planteamiento liberal de Joseph Raz, como hemos visto, explora el argumento según el cual el ideal de autonomía personal ofrece una justificación sólida para la defensa de la libertad política y la doctrina del gobierno limitado. Si aceptamos tal ideal, contamos con una respuesta clara a la cuestión de por qué las autoridades públicas no pueden dictar a los ciudadanos cómo han de vivir o imponer una concepción particular del bien. Si lo hicieran, alegando que es por su bien, estarían

tratándolos de forma paternalista como menores de edad y no como adultos independientes, capaces de tomar sus propias decisiones acerca de los aspectos fundamentales de su vida. En tal sentido los derechos individuales, como la libertad de conciencia, de expresión o de asociación, tanpreciados por los liberales, se justifican como garantías que protegen esa autonomía o independencia individual.

De lo cual no se sigue que el liberalismo pueda desentenderse de la pregunta por la vida buena en una sociedad pluralista; al contrario, de acuerdo con el argumento de Raz, propone una concepción de ella ligada al ideal de autonomía personal, entendiendo que sin ésta nadie puede llevar una vida buena, pues viviría sujeto a las opiniones y decisiones de otros. Ahora bien, ¿suscribir tal ideal moral no significa promover una concepción del bien a expensas de otras? ¿No se justifica así que las autoridades se entrometan en nuestras vidas con el pretexto de hacernos autónomos?

La respuesta a tales temores ha de ser doble. Ciertamente del respeto por la autonomía no se sigue la exigencia antiperfeccionista según la cual las autoridades públicas no pueden promover ninguna concepción del bien en una sociedad pluralista, aunque sí afecta a los medios por los que puede hacerlo. Hay además otra razón poderosa para atenuar esos temores, pues corresponde a la naturaleza de la autonomía que no pueda promoverse de cualquier manera ni por cualquier medio. Como ha explicado Raz (1987, p. 323) con una imagen ilustrativa, uno puede llevar el caballo a la fuente, pero no hacerlo beber. Sencillamente, es parte de la idea de autonomía que a nadie se le puede hacer autónomo desde fuera o a la fuerza; sería un completo contrasentido emplear la coacción o manipular a la gente para hacerla autónoma, un ejemplo de manual de cómo el medio arruinaría el fin perseguido.

Obviamente, otros pueden ayudar, pero tal servicio queda exclusivamente limitado a las condiciones que permiten a una persona ser autónoma, sin alcanzar a su realización que depende de cada cual. En el caso de los poderes públicos ciertamente pueden hacer mucho para asegurar las condiciones de la autonomía. Si recordamos las condiciones de la autonomía anteriormente mencionadas, sus obligaciones van más allá de garantizar institucionalmente los derechos individuales con el fin de proteger la independencia de las personas. Como la autonomía requiere competencias cognitivas, habilidades y disposiciones de carácter, el papel de la educación parece claro a tal efecto. No menos importante es el cultivo de una cultura pública pluralista, que ofrezca a los individuos un abanico suficientemente amplio y significativo de opciones entre las que elegir sus fines y proyectos. Es responsabilidad de los poderes públicos velar por que se cumplan esas condiciones de la autonomía, pero no pueden ir más allá, interviniendo en su ejercicio efectivo.

Estas consideraciones sobre las obligaciones y límites de los poderes públicos dependen del valor de la autonomía. Por eso es tan importante disipar las dudas acerca de cómo interpretarlo. Para ello, como hemos argumentado en este trabajo, hay que pensar mejor su relación con el pluralismo de valores. Según hemos visto, entre las condiciones de la autonomía, además de la independencia, que protege al individuo frente a ciertas formas de coacción o presión, o que haya de poseer ciertas capacidades y disposiciones personales, está la existencia de un abanico de opciones significativas entre las que el agente puede elegir a la hora de orientar su vida. Ahí está la conexión argumental que traza Raz con el pluralismo de valores: una vida autónoma sólo es posible si el agente puede escoger entre opciones distintas e incompatibles, pero moralmente relevantes en tanto que permiten el cultivo de diferentes excelencias y virtudes. Por eso sostiene que el ideal de autonomía implica o supone como condición necesaria el pluralismo de valores, aunque sea en la versión débil.

Hemos encontrado también en Isaiah Berlin una pista interesante a la hora de considerar la conexión entre el pluralismo axiológico y la libertad, aunque en su caso se trate de la libertad negativa y no de la autonomía como en Raz, en el sentido de que esta forma de pluralismo servía para explicar la importancia de la libertad. En realidad, el pluralismo de valores es un conjunto de tesis filosóficas acerca de la naturaleza de los valores y su papel en la vida humana. Y cabe defenderlas con independencia de la importancia que demos a la autonomía personal. De acuerdo con lo cual, el pluralismo de valores puede servir para justificar el valor de la autonomía personal, si contemplamos dicho valor en relación con el papel de la voluntad y el razonamiento práctico en la configuración normativa de la vida del agente, como sugiere el argumento esbozado en la sección anterior. Pero aquí sería el pluralismo en sentido fuerte, es decir, la tesis de la inconmensurabilidad, la que desempeñaría el papel relevante. En dos pasos podemos verlo.

Asumamos para empezar que nuestros fines determinan qué constituye una vida buena para nosotros. Eso va incluido para Raz en la misma idea de vida buena (*well-being*). Como es obvio, esas actividades, proyectos y relaciones que cultivamos o perseguimos afectan de forma decisiva a la calidad de nuestra vida, pues de ellos depende si nos va bien o mal en ella. Si conducimos nuestra vida mejor o peor estará naturalmente en función de cuáles sean nuestras metas y proyectos. Cuando Raz sostiene que esos fines delimitan los contornos de la vida buena y sus condiciones de éxito (o fracaso) está indicando sencillamente que representan las cosas que nos importan en la vida, o que le dan valor; nos dan por tanto razones para conducirla por un camino u otro<sup>11</sup>.

Si aceptamos el pluralismo en sentido fuerte, en segundo lugar, el agente tendrá que elegir entre fines y opciones cuyo valor es inconmensurable. Eso no significa que un agente sólo se las verá con opciones inconmensurables. Se encontrará con que hay opciones mejores y otras inferiores en valor o calidad, por supuesto. Pero una vez descartadas las inferiores, puede haber siempre alternativas incompatibles de las que no cabe decir que unas son más valiosas que otras, ni siquiera que son aproximadamente iguales en calidad o valor. Es tanto como reconocer que hay diferentes vías para la excelencia humana, sin que quepa dilucidar la superioridad de una sobre otras. No otra cosa implica admitir la versión fuerte del pluralismo de valores, como antes se dijo.

Ahora bien, ¿admitir la existencia de opciones de vida y vías de excelencia incompatibles e inconmensurables nos fuerza a pensar que la elección entre unas y otras es necesariamente irracional? En absoluto, puesto que los valores respectivos de una y otra nos dan razones para elegir cualquiera de ellas, aunque no determina la elección. Irracional sería escoger una opción inferior, pues tendríamos más razones para elegir la alternativa y eso supondría obrar por una razón derrotada o superada por otras, lo que no es el caso aquí. Aquí las razones hacen cualquiera de las opciones inconmensurables elegible racionalmente, o abren un espacio de elección en el que puede ejercer su autonomía o su libertad el agente a la hora de configurar su vida (Raz, 1997, p. 19).

---

<sup>11</sup> Es una tesis que ha repetido a lo largo de su obra, como por ejemplo en el siguiente pasaje: «*Goals are our goals because in our actions we have set on pursuing them, because they play an important role in our emotional and imaginative life, because our success or failure in pursuing them is going to affect the quality of our life. The fact that goals are integrated with central aspects of our lives, that they represent what matters to us in life, makes them constitutive of our well-being. We have reason to do whatever will facilitate the pursuit of our worthwhile goals, and often we would also want to perform actions which we believe facilitate pursuit of our goals*» (Raz, 1997, p. 18).

Esto representa una recuperación de la concepción clásica de la acción humana, como Raz ha sostenido. Pues la elección entre opciones y fines inconmensurables en valor pone de relieve el papel independiente que juega la voluntad en la vida humana, dentro del espacio marcado por la racionalidad práctica. Pero quien habla del papel de la voluntad, guiada por razones, pero no determinada por ellas, está refiriéndose también al libre ejercicio que hacemos de ella cuando se trata de explorar en qué consiste una vida valiosa, decidiendo entre los diversos caminos que se abren ante nosotros. De esa manera cabe verlo como una forma de explicar el valor de la autonomía, pues partiendo del pluralismo de valores, la anclamos en los rasgos estructurales de la condición humana, como esa relación entre voluntad y racionalidad práctica, sin los que no cabe entender la búsqueda de la vida buena. Es una vía prometedora para interpretar el ideal de autonomía y su relación con el pluralismo de valores sobre los que se asienta el liberalismo de Raz.

## Bibliografía

- Berlin, I. (1988). Dos conceptos de libertad. En I. Berlin (Dir.), *Cuatro ensayos sobre la libertad* (187-243). Alianza Editorial.
- Berlin, I. (1990). The Pursuit of Ideal. En I. Berlin (Ed.), *The Crooked Timber of Humanity* (1-19). John Murray.
- Bird, C. (2016). Joseph Raz, The Morality of Freedom. En J. Levy (Ed.), *The Oxford Handbook of Classics in Contemporary Political Theory* (1-16). Oxford University Press (online publication).
- Margalit, A. (2016). Autonomy: Errors and Manipulation. *Jerusalem Review of Legal Studies*, 14 (1), 102 -112. <https://doi.org/10.1093/jrls/jlw001>
- Mill, J. S. (1977). On Liberty. En J. M. Robson (Ed.), *Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. XVIII. Toronto University Press.
- Levy, J. (2016). *Oxford Handbook of Classics in Contemporary Political Theory*. Oxford University Press.
- O'Neill, O. (2003). Autonomy: The Emperor's New Clothes, *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 77, Issue 1, 1-21. <https://doi.org/10.1111/1467-8349.00100>
- Raz, J. (1980 [1970]). *The Concept of a Legal System*. Oxford University Press.
- Raz, J. (1975). *Practical Reason and Norms*. Hutchinson.
- Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*. Oxford University Press.
- Raz, J. (1987). Autonomy, Toleration and the Harm Principle. En R. Gavison (Ed.), *Issues in Contemporary Legal Philosophy* (313-333). Clarendon Press.
- Raz, J. (1995). *Ethics in the Public Domain*. Oxford University Press.
- Raz, J. (1997). Incommensurability and Agency. En R. Chang (Ed.), *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason* (110-128). Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Raz, J. (2016). Comments on The Morality of Freedom. *King's College London (Dickson Poon School of Law) Legal Studies Research Paper Series*, (46), 1-21. <https://doi.org/10.1093/jrls/jlw005>
- Raz, J. (2022). *The Roots of Normativity*. Oxford University Press.
- Regan, D. (1989). Authority and Value: Reflections on Raz's Morality of Freedom. *Southern California Law Review*, 62, 995-1095. <https://heinonline.org/HOL/P?h=hein.journals/scal62&i=1007>
- Sevel, M. (2015). The Constitution of Authority», *Jurisprudence. International Journal of Legal and Political Thought*. 5 (2), 430-441. <https://doi.org/10.5235/20403313.5.2.430>
- Sevel, M. (2019). Perfectionist Liberalism and the Legitimacy of International Law. En

- W. Sadurski, M. Sevel y K.Walton (Eds.), *Legitimacy. The State and Beyond* (206-222). Oxford University Press.
- Toscano, M. (2018). Autoridad y razones para la acción: dos problemas. *Revista de Estudios Políticos*, (179), 43-67. <https://doi.org/10.18042/cepc/rep.179.02>