



# Una justificación política de la legitimidad liberal

Mariano  
Garreta Leclercq

1. En *Justice as Fairness*, John Rawls presenta un exigente principio de legitimidad política, que sintetiza, en pocas palabras, una de las ideas fundamentales del pensamiento liberal. Dicho principio estipula que el poder político «es legítimo sólo cuando es ejercido de acuerdo con una Constitución (escrita o no escrita) cuyos elementos esenciales todos los ciudadanos, en tanto que libres e iguales, puedan respaldar a la luz de su razón humana común».<sup>1</sup> Un lector que desconociera la obra rawlsiana podría considerar desconcertante la doble afirmación de que ese principio de legitimidad es particularmente *exigente* y de que es característico de la posición *liberal*. Podría decir que cualesquiera principios políticos que resulte plausible caracterizar como *justos*, si tienen en verdad ese carácter, recibirán, naturalmente, el respaldo de la «razón humana común». La apelación a la razón humana común parece, en cierta forma, trivial o demasiado general como para tener implicaciones interesantes. Los marxistas, los utilitaristas, los comunitaristas, los defensores de concepciones asociadas a creencias religiosas provistas de contenidos morales y evaluativos que aspiraran a ofrecer una guía general de la conducta, etc., considerarán, previsiblemente, que los principios políticos que defienden a partir de sus doctrinas son (1) realmente justos y que (2.1) gozan del respaldo de buenas razones –o, incluso, de las mejores razones–, las cuales (2.2) son perfectamente accesibles a la razón humana común.

---

1. John Rawls, *Justice as Fairness*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 41; véase también John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York, 1993, p. 137.





MARIANO GARRETA LECLERCQ

Como veremos, aunque la concepción liberal de legitimidad política se abstiene de cuestionar las pretensiones contenidas en (1) y (2.1), implica el rechazo de (2.2). Dicho rechazo es el punto de partida de una concepción relativa a los requisitos que debe satisfacer, para resultar moralmente admisible, la justificación de las políticas estatales fundamentales, concepción que está lejos de ser trivial. Según Rawls, dado que todos los ciudadanos deben ser reconocidos como agentes libres e iguales, las decisiones políticas que afecten de un modo significativo la estructura básica de la sociedad, como ocurre con los elementos esenciales de la Constitución y las cuestiones básicas de justicia social, deberán resultar justificables frente a todos los implicados sobre la base de razones que cada uno de ellos pueda reconocer como adecuadas y vinculantes. La tesis adicional de Rawls es que para satisfacer ese meta

[...] tenemos que limitarnos a apelar a creencias generales actualmente aceptadas y a formas de razonar fundadas en el sentido común, así como a los métodos y conclusiones de la ciencia en tanto no sean controvertidos. El principio liberal de la legitimidad hace que éste sea el modo más adecuado, si no el único, de especificar las directrices [*guidelines*] de la indagación pública. ¿Qué otras directrices y criterios alternativos poseemos en este caso?

Eso significa que, al discutir los elementos constitucionales esenciales y los asuntos de justicia básica, no podemos apelar a doctrinas religiosas y filosóficas comprensivas –a lo que, como individuos o como miembros de asociaciones, creemos que es la verdad global– ni elaborar, digamos, teorías económicas del equilibrio general, si éstas son blanco de disputa. Hasta donde sea posible, los conocimientos y los modos de razonar en que se funda nuestra afirmación de los principios de justicia y su aplicación a los elementos constitucionales esenciales y a la estructura básica tienen que descansar en verdades llanas que, en el momento presente, sean ampliamente aceptadas o estén disponibles para los ciudadanos en general. De otro modo, la concepción política no suministraría una base pública de justificación.<sup>2</sup>

Restringirnos a apelar, como base de justificación de las políticas fundamentales del Estado, a la razón humana común supone, de acuerdo con esta interpretación, abstenernos de recurrir a doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales e, incluso, a teorías científicas controvertidas. Pero ¿en qué se apoyan estas restricciones?; ¿qué es lo que las justifica? Para enfrentar esta cuestión, es conveniente considerar una versión más básica y abstracta de la posición que acabamos de presentar. La *norma de diálogo racional* propuesta por Larmore sintetiza en forma concisa las ideas que están a la base de este planteo de Rawls. Dicha norma estipula que

[a] discutir cómo resolver un problema (por ejemplo, qué principios de asociación política corresponde adoptar), las personas deben responder a los puntos de desacuerdo retrocediendo a una base neutral [*neutral ground*], a creencias que comparten, con el fin de (a) resolver el desacuerdo y justifi-

2. John Rawls, *Political...*, *op. cit.*, p. 225.





UNA JUSTIFICACIÓN POLÍTICA DE LA LEGITIMIDAD LIBERAL

car una de las posiciones en disputa por medio de argumentos procedentes de esa base común [*common ground*], o bien de (b) omitir el desacuerdo y buscar una solución del problema fundada simplemente en esa base común.<sup>3</sup>

La posición de Rawls puede ser vista como una serie de hipótesis acerca de las consecuencias que se derivarán de la aplicación de la norma de diálogo racional a la discusión de cuestiones políticas fundamentales en el marco de pluralismo ideológico que caracteriza a las sociedades democráticas contemporáneas. Éstas albergan en su seno profundos desacuerdos: las personas llevan adelante estilos de vida significativamente diversos y suscriben concepciones del bien y doctrinas comprensivas de orden religioso, moral o filosófico que resultan,<sup>4</sup> en ocasiones, no sólo opuestas sino, incluso, irreconciliables. Por supuesto, el hecho del pluralismo no afecta sólo a visiones comprensivas del mundo. Aunque no posean la misma profundidad y la esperanza de arribar a un amplio consenso dentro de la comunidad de especialistas resulte más plausible, las controversias son también parte constitutiva de la actividad científica. Resulta interesante notar que los desacuerdos parecen significativamente más profundos y difíciles de superar en aquellas ciencias y disciplinas académicas cuyos resultados pueden tener un impacto más directo sobre cuestiones políticas, tales como la sociología, la economía, la antropología o la historia. Según vimos, la primera hipótesis de Rawls es que las materias controvertidas que acabamos de enumerar constituyen el tipo de cuestiones que deberán ser dejadas de lado si se aspira a satisfacer la meta de alcanzar una base pública de justificación de las políticas fundamentales del Estado. La segunda hipótesis se refiere al contenido concreto, al tipo de creencias y modos de razonar que podrán formar parte de esa base *pública y neutral* de justificación. En este caso, como vimos también, la idea es que debemos apelar a creencias generales actualmente aceptadas, a formas de razonar fundadas en el sentido común y a los métodos y conclusiones de la ciencia, en tanto no sean controvertidos. Un elemento adicional que, a juicio de Rawls, debería formar parte de la base neutral son las ideas fundamentales de la cultura política de la comunidad. Éste es un supuesto central para su teoría. El autor sostiene que en una sociedad

3. Charles Larmore, «Political Liberalism», *Political Theory*, vol. 18, 1990, N° 3, p. 347.

4. Según Rawls, una doctrina es «comprensiva» cuando incluye «concepciones sobre qué es de valor en la vida humana e ideales sobre el carácter personal, así como ideales de amistad, relaciones familiares y de asociación y otros muchos elementos que conforman nuestra conducta y, finalmente, nuestra vida considerada globalmente» (John Rawls, *Political... , op. cit.*, p. 13). El autor distingue también entre doctrinas plena y parcialmente comprensivas. Las plenamente comprensivas abarcan todos los valores y virtudes en un sistema articulado en forma precisa. Una concepción es parcialmente comprensiva si se limita a incluir algunos valores y virtudes no políticos y su articulación es menos detallada y abarcadora.



democrática que se ha desarrollado en forma razonablemente satisfactoria a lo largo del tiempo existe una *cultura de lo político* significativamente diferenciada de la *cultura de trasfondo* (*background culture*) de la sociedad civil. La cultura pública de una sociedad democrática «abarca las instituciones políticas de un régimen constitucional y las tradiciones públicas de su interpretación (incluidas las del poder judicial), así como los textos y documentos históricos que son de conocimiento común».<sup>5</sup> Esta cultura pública contiene, al menos implícitamente, las ideas intuitivas fundamentales que constituyen el material a partir del cual se construye la concepción política de la justicia,<sup>6</sup> es decir, una concepción de la justicia que sería capaz de satisfacer los estándares de justificación que impone la concepción liberal de legitimidad.

Ahora bien, al margen de las posiciones de Rawls que acabo de resumir, relativas a qué tipos de creencias deberían ser dejadas de lado para acceder a, o construir, una base neutral de justificación y a cuáles podrían integrar una base tal, ¿por qué deberíamos aceptar, en primer lugar, la norma de diálogo racional y la concepción de legitimidad política asociada a ella? Ésta es la cuestión central que me propongo abordar a lo largo de este trabajo.

5. John Rawls, *Political...*, *op. cit.*, pp. 13-14.

6. Cf. John Rawls, *Political...*, *op. cit.*, p. 38, n. 41. Según Rawls, una concepción política de la justicia se caracteriza por tres rasgos básicos:

- a) Aunque se trata de una concepción moral, no es una concepción general, aplicable a diversos contextos y situaciones, sino que ha sido elaborada para ser aplicada a un objeto específico: la estructura básica de la sociedad. Por «estructura básica» debemos entender las principales instituciones políticas, económicas y sociales en tanto forman un «sistema unificado de cooperación social» (Cf. John Rawls, *Political...*, *op. cit.*, pp. 11, 35, 201 y 301).
- b) La segunda característica se vincula al modo de presentación de la teoría. La concepción política de la justicia no es presentada como la aplicación de una doctrina más amplia al caso de la estructura básica, sino que aspira a constituir un punto de vista independiente o autoestable [*freestanding*]. La idea central es que, aunque esperemos que la concepción política pueda ser derivada, recibir apoyo o relacionarse de alguna forma con las doctrinas comprensivas razonables que profesan los ciudadanos, no se presenta como presuponiéndolas ni como hallándose en una relación de dependencia de ellas.
- c) El contenido de una concepción política debe ser expresado exclusivamente en términos de «ciertas ideas fundamentales que se consideran implícitas en la cultura pública de una sociedad democrática» (John Rawls, *Political...*, *op. cit.*, p. 13). La hipótesis de Rawls, fundamental para explicar la posibilidad de llevar adelante su empresa, es que en una sociedad democrática que se ha desarrollado en forma razonablemente satisfactoria a lo largo del tiempo existe una «cultura de lo político» significativamente diferenciada de la «cultura de trasfondo» [*background culture*] de la sociedad civil. La cultura pública de una sociedad democrática «abarca las instituciones políticas de un régimen constitucional y las tradiciones públicas de su interpretación (incluidas las del poder judicial) así como los textos y documentos históricos que son de conocimiento común» (*idem*, pp. 13-14). Esta cultura pública contiene, al menos implícitamente, las «ideas intuitivas fundamentales» que constituyen el material a partir del cual se construye la concepción política de la justicia (*idem*, p. 38, n. 41).

2. Comencemos por considerar la estructura básica que comparten algunos de los argumentos más influyentes que han sido propuestos con la meta de ofrecer una justificación de las posiciones liberales referidas. Podemos tomar como punto de partida provisional las dos premisas que ha formulado en tal sentido Brian Barry:

Premisa 1: Puede atribuirse a todo miembro de una democracia contemporánea el deseo de alcanzar un acuerdo, es decir, de justificar acciones e instituciones frente a los demás ciudadanos en términos que sean, en principio, aceptables para ellos, o bien, expresando la idea en forma negativa, que nadie pueda rechazar razonablemente.

Premisa 2: Ninguna doctrina comprensiva, ya sea religiosa, filosófica o moral,<sup>7</sup> proporciona una base para el acuerdo por referencia a términos que nadie pueda rechazar razonablemente.

Conclusión: Por lo tanto, las personas deberían retroceder a un terreno neutral entre sus posiciones comprensivas y buscar una base común de justificación.<sup>8</sup>

Como resultará claro, lo que acabamos de presentar no es un argumento propiamente dicho. La premisa 2, que constituye la clave para derivar la conclusión, es tan controvertida como la conclusión misma y requiere tanto una justificación independiente como la aclaración de sus implicaciones. Una primera tentativa para justificar dicha premisa podría consistir en la apelación a alguna forma de escepticismo valorativo. Podríamos sostener que las doctrinas comprensivas y concepciones del bien asociadas se basan en juicios que carecen de todo peso cognitivo y objetividad. Tales juicios representarían, por el contrario, la mera expresión de preferencias, intereses, gustos o deseos puramente subjetivos. Si las doctrinas comprensivas poseen este estatus, parece natural concluir que serán siempre objeto de rechazo razonable y, por lo tanto, que disponemos de una base suficiente para arribar a la conclusión que afirma la norma de diálogo racional.

Esta estrategia es, sin embargo, muy poco prometedora. En primer lugar, no resulta claro que aceptar la premisa escéptica conduzca realmente a la conclusión deseada. Si reducimos las doctrinas comprensivas religiosas o morales a meros conjuntos de preferencias subjetivas, entonces nadie podrá decir que sus puntos de vista deben ser investidos de autoridad pública en atención a que poseen un

7. Barry habla en el texto citado de «concepciones del bien». Siguiendo el modo de proceder de Rawls, utilizo en su lugar la expresión «doctrina comprensiva», cuyo alcance es mayor que el de «concepción del bien», lo cual resulta más apropiado para dar cuenta de la amplia pluralidad de creencias a las que se pretende hacer referencia. Las doctrinas comprensivas pueden contener, y normalmente contienen, concepciones del bien. Sin embargo, también pueden contener creencias de orden metafísico u ontológico que no se ajustan a esa descripción. Por otra parte, cuando nos limitamos a los contenidos evaluativos o normativos involucrados en doctrinas comprensivas, es inadecuado describirlos siempre como concepciones del bien, ya que puede tratarse también de concepciones de lo justo.

8. Cf. Brian Barry, *Justice as Impartiality*, Oxford University Press, Nueva York, 1995, p. 168.

valor intrínseco superior a los suscritos por otras personas. Si combinamos la premisa escéptica con un principio igualitario, que confiera el mismo peso a las preferencias de cada uno de los individuos, la mejor solución para resolver una controversia parece ser apelar a alguna versión del principio de utilidad o dar prioridad, simplemente, a la posición mayoritaria. Supongamos que la mayoría de los miembros de una comunidad adhiere a una doctrina comprensiva religiosa y que un conjunto de leyes derivadas de esa concepción obtienen el apoyo del grupo más numeroso de legisladores, los cuales suscriben dicha doctrina. ¿Qué podrían objetar contra la acción del Estado los ciudadanos que rechazan la concepción religiosa dominante? Si los juicios que conducen a la adopción de una doctrina comprensiva carecen de toda objetividad, queda excluida tanto la posibilidad de acertar como la de cometer errores en ese terreno. De ser cierto, como se desprende de la posición escéptica, que las personas no pueden cometer errores al formular sus planes de vida, entonces, como sostiene Will Kymlicka, «tampoco el gobierno puede cometerlos. Si todas las elecciones de la vida son igualmente valiosas, entonces nadie puede quejarse cuando el gobierno elige una forma de vida particular para la comunidad».<sup>9</sup>

Existe otra clase de dificultad, altamente significativa. El escepticismo valorativo, religioso o filosófico configura en sí mismo una posición filosófica controvertida. No podemos tener esperanzas de que los adherentes a doctrinas comprensivas particulares acepten la premisa escéptica; no más, al menos, que las que podríamos tener de que acepten cualquier otra doctrina comprensiva incompatible con la que profesan. El problema no es meramente práctico. Resulta incoherente apelar, en la justificación de la norma de diálogo racional, a creencias que no podrían pasar el test que dicha regla impone a la justificación de las normas políticas. La norma de diálogo racional estipula que frente a un disenso profundo y perdurable debemos retroceder a un terreno neutral, conformado por creencias y modos de razonar que todos podamos suscribir. Si hay buenas razones para dar ese paso, es decir, para adherir a la norma de diálogo racional, deberá ser también posible probarlo al margen de las controversias religiosas, filosóficas y morales, esto es, sobre la base de creencias neutrales entre las diversas posiciones comprensivas.

Las consideraciones precedentes explican, al menos parcialmente, la tendencia que existe entre los filósofos liberales a tomar distancia de todo compromiso con el escepticismo. En tal sentido, Nagel sostiene que, a su juicio, el «verdadero liberalismo» no requiere la apelación a una premisa escéptica acerca de las creen-

9. *Ibid.*



cias individuales de orden religioso o moral.<sup>10</sup> Larmore afirma que no puede recurrirse a tal premisa en virtud de que ella es, en sí misma, un objeto legítimo de rechazo razonable.<sup>11</sup> Por otra parte, según su parecer, acatar la norma de diálogo racional no implica escepticismo o duda respecto de las creencias controvertidas que son dejadas lado al retroceder a un terreno neutral; tal acatamiento no implica «creer menos»: <sup>12</sup> «uno podría continuar tan convencido de su verdad como antes, pero la deja de lado en razón de las metas de la conversación». <sup>13</sup> En *Political Liberalism*, Rawls asume una posición similar: sostiene que su teoría

[...] no cuestiona que muchos juicios políticos y morales sean correctos, y entiende que varios son razonables. Tampoco pone en cuestión la posible verdad de cuestiones de fe. Sobre todo, *no argumenta en favor de la duda y de la incertidumbre, ni mucho menos del escepticismo*, en relación con nuestras creencias. Más bien, exhorta a reconocer la imposibilidad práctica de alcanzar un acuerdo político razonable y efectivo en torno del juicio concerniente a la verdad de doctrinas comprensivas, especialmente un acuerdo político que pudiera servir al propósito político, digamos, de alcanzar la paz y la concordia en una sociedad caracterizada por diferencias religiosas y filosóficas.<sup>14</sup>

Ahora bien: el rechazo del compromiso no sólo con el escepticismo sino, incluso, con la *duda* y la *incertidumbre* respecto de la verdad o corrección de los puntos de vista comprensivos suscritos por los ciudadanos parece acarrear un serio dilema conceptual. Veamos en qué consiste. Según vimos, la concepción liberal de legitimidad estipula que una condición necesaria que deben cumplir las normas políticas para resultar moralmente aceptables es que resulten susceptibles de una justificación basada en evidencias y formas de argumentar que no puedan ser objeto de rechazo razonable por parte de ninguno de los afectados. Los términos «justificación» y «razonable» utilizados en la definición anterior son conceptos *normativos*. Ello implica que no pueden ser reducidos a un mero consenso o acuerdo fáctico. Una justificación adecuada puede fracasar, bajo ciertas circunstancias, en generar adhesión; de igual modo, argumentos carentes de peso justificatorio pueden resultar persuasivos. Una definición llana, que se atenga lo

10. Cf. Thomas Nagel, «Moral Conflict and Political Legitimacy», *Philosophy & Public Affairs*, vol. 16, 1987, p. 229.

11. Cf. Charles Larmore, «Political...», *op. cit.*, p. 341.

12. Cf. Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, p. 53.

13. *Ibid.*

14. John Rawls, *Political...*, *op. cit.*, p. 63. Las cursivas son nuestras.





más posible al sentido común, del término «justificación» dirá simplemente que *justificar* una creencia es ofrecer buenas razones o evidencias apropiadas de que es *verdadera*. Si nos restringimos al contexto que estamos considerando, podemos decir, con Joseph Raz, que *justificar* equivale a ofrecer una «explicación de la verdad de un juicio de valor»<sup>15</sup> o, si se prefiere, una explicación de la validez o corrección de un enunciado normativo.<sup>16</sup> Supongamos que seguimos a Rawls en el rechazo tanto del escepticismo como de cualquier clase de cuestionamiento del nivel de seguridad con el que los sujetos afirman sus creencias. El sujeto *A*, por ejemplo, afirma que sabe con certeza que su doctrina comprensiva religiosa *C* es verdadera y que la concepción de la justicia *CJ* que deriva de ella es la correcta. Si admitimos que *A* sabe que *C* es verdadera y que *CJ* es correcta, no podremos cuestionar su pretensión de que está justificado al afirmar *C* (dado que *saber* es poseer una creencia verdadera, o correcta, o justificada). Si no cuestionamos la convicción de *A* de que sabe que *C* es verdadera y que *CJ* es correcta, no podremos cuestionar tampoco su creencia de que aquellos que rechazan dicha doctrina carecen de una justificación legítima para hacerlo, esto es, de que el rechazo de *C* y de *CJ* por parte de estas personas no es ni *justificado* ni, por lo tanto, *razonable*. Dado el carácter normativo del concepto de justificación, el desacuerdo

15. Joseph Raz, "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, 1990, p. 32.

16. La atribución del predicado «verdadero» a proposiciones valorativas o normativas –frecuente en los textos de Rawls, Raz y otros filósofos liberales– podría ser cuestionada. Si seguimos, por ejemplo, a Jürgen Habermas, deberemos sostener que predicar *verdad* de enunciados evaluativos o normativos constituye un error categorial, dado que tal predicación debería restringirse a las afirmaciones descriptivas. En el caso de los enunciados normativos, lo adecuado sería hablar de *validez* o *corrección*. Desde esta perspectiva, deberíamos también diferenciar claramente entre enunciados valorativos, que sólo pueden aspirar a una validez intersubjetiva contextualmente limitada, y enunciados normativos, capaces de aspirar a una validez universal. El problema de tomar partido por este tipo de distinciones es que suele implicar un cuestionamiento de las creencias comprensivas de muchos agentes. De hecho, desarrollando las implicaciones de las distinciones mencionadas, Habermas critica a Rawls por abstenerse de cuestionar la posibilidad de que una doctrina comprensiva sea *verdadera*. Según sostiene, las doctrinas comprensivas religiosas o metafísicas «no se desgranar en proposiciones susceptibles de ser verdaderas o falsas y no constituyen ningún sistema simbólico que pueda ser verdadero o falso. Así, al menos, aparecen las cosas en las condiciones del pensamiento posmetafísico bajo las cuales debe fundarse la "justicia como imparcialidad"» (Jürgen Habermas, «Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism», *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, 1995, pp. 125-126). Como resultará claro, Habermas asume el tipo de posición escéptica –y, en última instancia, comprensiva– que Rawls quiere evitar. Abstenerse de tomar una posición escéptica respecto de las doctrinas comprensivas de los ciudadanos implica también suspender el juicio sobre estas cuestiones y abstenerse de cuestionar la tendencia habitual de las personas a caracterizar como *verdaderas* tanto sus doctrinas comprensivas como sus concepciones del bien y de la justicia. Consecuentemente, utilizaré *verdadero* y *correcto* en forma indistinta, sin tomar posición acerca de esta controversia.





de sus interlocutores no constituye una prueba de que haya fracasado en la meta de justificar apropiadamente su posición frente a ellos. El hecho de que otros ciudadanos rechacen  $C$  y  $CJ$  no contará para  $A$  como una forma de rechazo razonable ni, por lo tanto, dará apoyo alguno a la idea de que, como respuesta al disenso, debería retroceder a un terreno neutral y continuar el diálogo político a partir de premisas neutrales entre las posiciones comprensivas enfrentadas. Esta conclusión se mantiene en pie aun si  $A$  reconoce, por ejemplo, que la posibilidad de justificar las normas políticas frente al mayor número posible de personas constituye una meta dotada de un valor moral fundamental. Tal convicción daría fuertes razones al sujeto  $A$  para participar activamente en la política democrática e intentar convencer a sus conciudadanos, mediante el diálogo, de que suscriban el punto de vista que juzga correcto. Nuevamente, no parece haber razón alguna para retroceder a un terreno conformado por creencias neutrales entre la concepción de la justicia que se considera correcta y las posiciones que se consideran erróneas.  $A$  podría sostener incluso que, al insistir en intentar promover por medios democráticos la doctrina comprensiva a la que adhiere, está mostrando el grado más elevado de preocupación por sus conciudadanos que puede exigirse desde una perspectiva política. La meta de sus acciones es justificar frente a los demás e impulsar la puesta en práctica de la concepción de la justicia que cree correcta, aquella que, según se encuentra plenamente convencido, promoverá imparcialmente el bien de todos los afectados.

Las consideraciones precedentes permiten formular una objeción, decisiva a mi juicio, contra la conocida estrategia de justificación de la norma de diálogo racional desarrollada por Larmore. Desde la perspectiva del autor, negarse a retroceder a un terreno neutral constituye una violación del deber básico de tratar a los demás ciudadanos con *igual respeto*. El argumento del autor podría resumirse del siguiente modo.

Premisa 1: Todas las personas poseen la capacidad de *pensar y actuar sobre la base de razones* y dicha capacidad constituye su rasgo distintivo como *personas*.

Premisa 2: Mostrar *respeto* por una persona requiere, en un sentido básico, que ésta sea tratada de un modo acorde al reconocimiento de su capacidad distintiva de pensar y actuar sobre la base de razones.

Premisa 3: Si la conformidad entre la conducta de un agente y las prescripciones estipuladas por una serie de principios políticos propuestos sólo podrá tener lugar en la práctica como resultado de la amenaza de sanción –dado que tal sujeto no acepta los fundamentos que han sido ofrecidos como justificación de los principios políticos o rechaza directamente los principios mismos–, entonces se habrá negado a dicho agente el reconocimiento de su carácter de persona igual a los otros ciudadanos y el respeto básico que debe estar asociado a tal reco-



nocimiento.<sup>17</sup> Ello se debe 1) a que el agente no podrá derivar su obediencia a los principios políticos de consideraciones que esté dispuesto a reconocer como razones, con lo cual será tratado meramente como un objeto de coacción, y 2) a que quedará relegado en una situación injustamente desigual respecto de aquellos otros agentes que sí puedan derivar los principios políticos de consideraciones que reconocen como razones adecuadas. En caso de que estos últimos agentes insistan en apoyar los principios políticos referidos, estarán tratando a los disidentes como meros medios para sus propósitos y no –para usar la fórmula kantiana– a la vez como fines.

Conclusión: dado el disenso respecto del modo en que se llevó adelante la justificación de principios políticos o en relación con el contenido de los principios mismos, debemos, si queremos cumplir con el deber de igual respeto por todas las personas, acatar la norma de diálogo racional, es decir, retroceder a un terreno de creencias neutrales entre las posiciones en controversia, con el propósito de justificar, a partir de ellas, los principios políticos cuestionados o de derivar otros distintos tomando como punto de partida esa base común.<sup>18</sup>

Este argumento es blanco del mismo tipo de dificultades que señalamos líneas atrás. Si el ciudadano *A* está autorizado a afirmar que *sabe* que su doctrina comprensiva religiosa *C* es verdadera y que, consecuentemente, las normas políticas *CJ* derivadas de ella son las correctas o justas, estará también autorizado a creer que dispone de una justificación adecuada de sus creencias. Si esto es así, tendrá derecho a concluir, una vez expuesta tal justificación frente a sus conciudadanos, que el disenso no contará como una forma de rechazo razonable de su posición. El hecho de que haya fracasado en persuadir a los otros, si concedemos que sabe que *C* es verdadera y *CJ* correcta, no constituirá una prueba de que ha fracasado en justificar su postura frente a ellos. Consecuentemente, el sujeto estará habilitado a concluir que ha cumplido con todo lo que puede exigir el reconocimiento del igual respeto que merecen todas las personas. Barry llega a una conclusión similar en relación con el argumento que estamos examinando. Larmore sostiene que el deber de igual respeto por las personas exige que, por más profundas que sean nuestras discrepancias con otros individuos, «no podemos tratarlos como meros objetos de nuestra voluntad, sino que les debemos una explicación de aquellas acciones nuestras que los afectan».<sup>19</sup> Sin embargo, según sostiene Barry, «es perfectamente consistente con todo lo que dice Larmore acerca del igual respeto

17. Como afirma Larmore, dado que la amenaza de sanción no puede ser incorrecta en sí misma, porque de lo contrario no sería viable la asociación política, «lo que prohíbe la norma de igual respeto es hacer descansar la obediencia [*compliance*] sólo en la fuerza» (Charles Larmore, «Political...», *op. cit.*, p. 348).

18. Cf. Charles Larmore, «Political...», *op. cit.*, pp. 347-352.

19. Charles Larmore, *Patterns...*, *op. cit.*, p. 62.

el que creamos que la explicación requerida es una explicación de la superioridad de nuestra propia concepción del bien. Si estamos realmente convencidos de que nadie puede rechazar razonablemente nuestra explicación, podríamos considerar que hemos hecho todo lo que el “igual respeto” puede demandarnos». <sup>20</sup>

3. Una salida para las dificultades precedentes podría consistir en afirmar que, aun cuando se concediera que un agente posee una justificación apropiada para creer firmemente que su doctrina comprensiva *C* es verdadera y que los principios políticos *CJ* que derivan de ella son correctos, ello no implica que tal justificación sea apropiada como *justificación pública*, es decir, como una justificación cuya validez deba ser reconocida por todos los miembros de la comunidad política. En ausencia de tal justificación pública, dicho agente debería reconocer que el rechazo de sus propuestas por parte de otros ciudadanos no es ni injustificado ni irrazonable; debería concluir, en virtud del respeto igualitario que debe a sus conciudadanos, que tiene la obligación de buscar bases de justificación aceptables para todos y, de ser necesario, modificar sus propuestas iniciales para que se adecuen a esas nuevas condiciones de justificación.

Ésta parece ser la línea principal de argumentación que desarrolla Rawls en *Political Liberalism* a partir de la introducción de la noción de *cargas del juicio* (*burdens of judgment*). Rawls introduce las cargas del juicio con la meta de demostrar que los desacuerdos en torno de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales, constituyen una forma de *pluralismo razonable*. La explicación de los motivos por los que debemos reconocer tal carácter al pluralismo puede resumirse del siguiente modo. Supongamos que son neutralizados factores tales como la apelación a intereses personales estrechos o egoístas, <sup>21</sup> la ignorancia de información relevante para juzgar la cuestión, los errores lógicos y otras clases de obstáculos incompatibles con la plenitud del uso de las capacidades de la razón. Ahora bien, las personas que dialogan poseen las facultades morales suficientes como para ser ciudadanos libres e iguales de un régimen democrático. En primer lugar, poseen dos facultades morales fundamentales: un *sentido de justicia*, esto es, la capacidad de comprender, aplicar y actuar con arreglo a una concepción de la justicia, y la capacidad de poseer una *concepción del bien*, que implica la aptitud para formular, perseguir racionalmente y revisar una concepción del bien. <sup>22</sup> En segundo lugar, las personas cuentan con las capacidades intelectuales de juicio, pensamiento e

20. Brian Barry, B., *Justice...*, *op. cit.*, p. 176.

21. Rawls afirma que «resulta poco realista –o peor, suscita mutuas sospechas y hostilidad– suponer que todas nuestras diferencias tienen sus raíces sólo en la ignorancia y en la perversidad, o en la rivalidad por el poder, el estatus o las ganancias económicas» (John Rawls, *Political...*, *op. cit.*, p. 58).

22. Cf. John Rawls, *Political...*, *op. cit.*, pp. 50-52.

inferencia, poseen una concepción del bien determinada que interpretan a la luz de una doctrina comprensiva y son capaces de ser miembros plenamente cooperativos de la sociedad durante una vida completa.<sup>23</sup> En tercer lugar, las personas poseen la disposición de proponer principios y términos justos de cooperación social y de cumplir con ellos, siempre y cuando los demás sujetos también lo hagan.<sup>24</sup> La hipótesis de Rawls es que aun en las condiciones mencionadas, que debemos reconocer como apropiadas para alcanzar una base de consenso sumamente amplia, persistirá un extendido y profundo desacuerdo acerca del tipo de cuestiones que plantean las doctrinas comprensivas. Ello se debe a la acción de las cargas del juicio. Éstas constituyen, según Rawls, las *fuentes del desacuerdo razonable* y hacen referencia a «las muchas dificultades [*hazards*] implicadas en el ejercicio adecuado (y consciente) de nuestras facultades de razón y juicio en el curso ordinario de la vida política».<sup>25</sup> El autor no pretende ofrecer una lista completa de las cargas del juicio, sino poner a consideración algunas de las más obvias e importantes. Entre ellas estarían las siguientes:

- las evidencias relevantes, los datos o los hechos que deben ser analizados son conflictivos y complejos y, por consiguiente, difíciles de establecer y evaluar;
- aun cuando estemos de acuerdo acerca del tipo de consideraciones que son relevantes para el caso en discusión, podemos disentir en relación con su peso e importancia y llegar a distintos juicios;
- nuestros conceptos morales y políticos son vagos y requieren de juicio e interpretación (y juicio e interpretación de esos juicios e interpretaciones), lo que conduce a desacuerdos;
- el modo en que las personas evalúan y sopesan las evidencias y valores se halla estructurado en cierta medida por su particular experiencia de vida (por ejemplo, por su posición social, ocupación, pertenencia étnica, etc.);
- la existencia de dilemas y conflictos morales;
- el hecho de que las sociedades deben realizar una selección de un número limitado de valores entre todos los que podrían ser realizados (selección que puede llevar a profundos conflictos).

Tomar conciencia de las implicaciones de estas dificultades que afectan nuestros juicios tanto valorativos como teóricos conducirá a reconocer uno de los hechos básicos que toma como punto de partida el liberalismo político: la idea de que «muchos de nuestros juicios más importantes son realizados en condiciones en las que no es de esperar que personas conscientes, en pleno uso de sus facultades

23. Cf. *idem*, pp. 15-35.

24. Cf. *idem*, pp. 48-54.

25. *Idem*, p. 56.

de razón,<sup>26</sup> arriben unánimemente, ni siquiera tras una discusión libre, a la misma conclusión».<sup>27</sup> Como apunta Rawls, en el caso de las ciencias naturales resulta plausible esperar, al menos a largo plazo, que «nuestro intento consciente de razonar unos con otros» conducirá a un acuerdo razonable.<sup>28</sup> Sin embargo, las cargas del juicio explicarían el hecho de que esta expectativa resulte infundada cuando discutimos, en el marco de la arena política de las democracias contemporáneas, el tipo de cuestiones que abordan las doctrinas comprensivas. Tomar conciencia de las implicaciones de las cargas del juicio comporta reconocer que el rechazo de nuestra posición por parte de otros agentes no equivale sólo a un fracaso en nuestro intento de *persuadirlos*, sino también en el de *justificar* la propuesta que defendemos. Como afirma Rawls, «las personas razonables se dan cuenta de que las cargas del juicio fijan límites a lo que razonablemente podemos justificar frente a los otros».<sup>29</sup> Aunque las cargas del juicio no impliquen, según subraya Rawls, argumento alguno «a favor de la duda y la incertidumbre, ni mucho menos del escepticismo»,<sup>30</sup> conducirían a reconocer que la afirmación de que nuestras creencias comprensivas son verdaderas es una pretensión que nadie está en condiciones de justificar, en forma general, frente al resto de sus conciudadanos en el marco del debate político.<sup>31</sup> Debemos inferir, por lo tanto, que no puede descartarse la posibilidad de que el rechazo de nuestra doctrina comprensiva por parte de los otros individuos constituya una forma de rechazo razonable. Una vez aceptado esto, si queremos cumplir con el compromiso de buscar principios políticos que se encuentren apropiadamente justificados para todos los ciudadanos, deberemos considerar 1) que hay buenas razones para suscribir una estructura institucional que garantice la tolerancia y la libertad de conciencia y pensamiento y 2) que «no hay razón alguna por la que cualquier ciudadano o asociación de ciudadanos debería tener el derecho de usar el poder político del Estado para decidir cuestiones constitucionales esenciales o de justicia básica a la luz de la dirección que ofrece la doctrina comprensiva de esa persona o de esa asociación».<sup>32</sup>

Como podrá percibirse, todo el peso del argumento precedente depende de que las cargas del juicio sean realmente capaces de cumplir con la tarea que Rawls les asigna. Ésta consiste, como acabamos de ver, en mostrar que el fracaso en convencer

26. En el párrafo paralelo de *Justice as Fairness*, Rawls habla de «personas conscientes y plenamente razonables» (cf. John Rawls, *Justice...*, *op. cit.*, p. 36).

27. John Rawls, *Political...*, *op. cit.*, p. 58.

28. *Idem.*, p. 55.

29. *Idem.*, p. 61.

30. *Idem.*, p. 63.

31. Cf. *idem.*, p. 61.

32. *Idem.*, p. 62.

a los otros ciudadanos de la verdad o corrección de nuestra doctrina comprensiva en la arena pública debería llevarnos a reconocer que hemos fracasado en justificarla frente a ellos, pero sin que tal cosa deba implicar un debilitamiento de la seguridad con la que afirmamos tal doctrina ni, menos aún, la adopción de una posición escéptica en relación con ella. Parece haber buenas razones para dudar de que el argumento de Rawls realmente funcione. Leif Wenar ha sostenido en forma convincente que Rawls debería dejar de lado su apelación a las cargas del juicio si quiere cumplir con la meta de ofrecer una concepción política de la justicia capaz de aspirar a constituir el foco de un amplio consenso. El núcleo de la objeción de Wenar afirma que un importante grupo de doctrinas comprensivas que Rawls identifica como *razonables* no suscriben –o, incluso, rechazan enfáticamente– las cargas del juicio. Como consecuencia de ello, no podrían, contra lo que pretende el filósofo, formar parte del consenso superpuesto de doctrinas religiosas, filosóficas y morales del que dependerá la posibilidad de justificación pública de una concepción política de la justicia. Wenar sostiene que exigirles, por ejemplo, a los católicos y a los creyentes de muchas otras religiones –la excepción parecen ser los metodistas– que acepten las cargas del juicio es pedirles, innecesariamente, que abandonen aspectos fundamentales de su fe y de su actitud hacia ella. Se trata de una exigencia *innecesaria* porque, según afirma el autor, muchas de esas doctrinas que claramente «no suscriben las cargas del juicio apoyan gustosamente la libertad de conciencia y pensamiento».<sup>33</sup> Wenar sostiene incluso, apoyándose en una serie de documentos y declaraciones oficiales del Vaticano,<sup>34</sup> que «la iglesia católica, así como otras iglesias, adhieren hoy a un punto de vista político afín, y algunas veces indistinguible, del contenido de la “justicia como imparcialidad” (*i.e.* la teoría rawlsiana)»,<sup>35</sup> de modo que las cargas del juicio se convertirían en una fuente, completamente innecesaria y evitable, de disenso. Según Wenar, el hecho de que las más importantes iglesias históricas rechacen las cargas del juicio se debe a que éstas «explican la diversidad religiosa enfatizando la dificultad para encontrar la verdad aun bajo las mejores condiciones, mientras que universalmente las religiones se presentan a sí mismas como accesibles para toda mente clara y todo corazón abierto».<sup>36</sup> Wenar concluye, contra la posición explícita de Rawls al respecto, que la aceptación de las cargas del juicio implica «duda», «incertidumbre» o «escepticismo» respecto de nuestras doctrinas comprensivas.<sup>37</sup>

33. Leif Wenar, «*Political Liberalism: an internal critique*», *Ethics*, vol. 106, 1995, p. 42.

34. Cf. *Idem*, p. 45, n 23.

35. *Idem*, p. 45.

36. *Idem*, p. 46.

37. *Ibid.*

Creo que la conclusión de Wenar puede ser respaldada por medio de un argumento independiente. Supongamos que suscribimos una doctrina comprensiva. Estamos firmemente convencidos de que es verdadera o correcta y nos parece natural concluir que el tipo de instituciones y estilos de vida que podrían hallar respaldo tomándola como premisa promoverían el bien de todos los afectados. Si tenemos tales convicciones, nuestra primera reacción al disenso de otros individuos será, en forma previsible, pensar que dichos agentes están negando lo evidente, y quizá sospechemos que la base de su posición no puede ser otra que la necedad o el egoísmo. Ahora bien, supongamos que aceptamos la idea de Rawls de que no resulta plausible explicar el disenso apelando exclusivamente a ese tipo de consideraciones. Seguimos al filósofo en la idea de que «es irrealista –o peor, suscita suspicacia y hostilidad mutuas– suponer que todas nuestras diferencias están arraigadas sólo en la ignorancia y la perversión, si no en la rivalidad por el poder, el estatus o la ventaja económica».<sup>38</sup> Aceptamos que debemos reconocer a nuestros interlocutores como personas razonables. Ello implica, como sabemos, que además de poseer las dos facultades morales básicas distinguidas por Rawls, las personas con las que deliberamos se encuentran, en igual medida que nosotros, honestamente comprometidos con la meta de hallar y respetar términos equitativos de cooperación y que poseen capacidades cognitivas similares a las nuestras.<sup>39</sup> Estas hipótesis vuelven más desconcertante el hecho de que nuestros interlocutores rechacen la posición que suscribimos: si nos parece tan sólida a nosotros, los demás deberían llegar a conclusiones similares, dado que su motivación –la búsqueda de términos equitativos de cooperación– y sus capacidades de juicio, razonamiento y ponderación de evidencias son similares a las nuestras. En este punto entran en juego las cargas del juicio. ¿Pero cómo lo hacen? Aunque Rawls no lo ponga en estos términos, creo que puede afirmarse que la función fundamental de las cargas del juicio es ofrecer una explicación del *error razonable*, es decir, de un error compatible con «el ejercicio correcto (y conciente) de nuestras facultades de juicio y razón».<sup>40</sup> Creemos que nuestra doctrina es la correcta o verdadera y que los otros están equivocados al rechazarla, pero no podemos interpretar tal rechazo como algo semejante a la situación en que alguien nos responde «¡no!, se equivoca, la tierra no tiene forma esférica, es plana». Esto no constituye un *error razonable* ni una forma razonable de disenso, porque es perfectamente posible

38. John Rawls, *Political... op. cit.*, p. 58.

39. En palabras de Rawls, debemos reconocer que todas las personas razonables «comparten una razón humana común, así como poderes similares de pensamiento y juicio: son capaces de realizar inferencias, ponderar la evidencia disponible y establecer un balance entre consideraciones mutuamente competitivas» (John Rawls, *Political... , op. cit.*, p. 55.).

40. John Rawls, *Political... , op. cit.*, p. 56.

demostrarle al sujeto que afirme tal cosa, bajo el supuesto de que tenga capacidades cognitivas y una condición psicológica normales, que su posición es errónea y que hay a su disposición evidencias fácilmente accesibles que lo prueban. Lo que las cargas del juicio aspiran a demostrar es, en última instancia, que el enfrentamiento entre doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales opuestas no es comparable al que se da entre un individuo que afirma que la tierra tiene forma esférica y otro que sostiene que es plana. Ello no se debe solamente a que tales doctrinas son enormemente más complejas que las alternativas mencionadas y a que suelen incluir tesis evaluativas o metafísicas que resultan mucho más controvertidas. Según vimos, las cargas del juicio puntualizan una serie de obstáculos –cuyo impacto será en última instancia de orden cognitivo– que bloquean la posibilidad de ofrecer una justificación de nuestras creencias comprensivas frente a los otros individuos: las supuestas evidencias empíricas que pueden citarse en apoyo de posiciones comprensivas –cuando tal cosa es posible, por supuesto– son conflictivas y complejas y, por lo tanto, difíciles de evaluar; el acuerdo sobre qué consideraciones son relevantes no garantiza, cuando tenemos que combinar elementos de juicio diversos, el acuerdo sobre el peso que deba concedérseles, lo que conducirá a conclusiones diferentes; los conceptos involucrados en la discusión suelen ser vagos y confusos, circunstancia cuyo efecto previsible es la proliferación de interpretaciones contrapuestas; la experiencia vital de cada agente –que, en una sociedad pluralista, puede diferir en mucho de la de otros individuos– influye en el modo en que da forma y pondera la evidencia y el peso de diferentes valores, etc. Ahora bien, las dificultades del planteo que acabo de desarrollar pueden ser percibidas con facilidad. Pensamos que nuestros interlocutores se equivocan al rechazar la doctrina comprensiva a la que adherimos y las propuestas políticas derivadas de ella. Sin embargo, al tomar conciencia del impacto de las cargas del juicio sobre el debate, concluimos que tal rechazo de nuestras posiciones no constituye un error evidente y, por ello mismo, irrazonable, como lo sería por ejemplo rechazar la proposición «la tierra tiene forma esférica» para afirmar que es plana. El problema es que las mismas razones deberían conducirnos a reconocer que nuestra posición tampoco posee la evidencia que le atribuíamos antes del debate. Las cargas del juicio se aplican también a la formación de nuestras creencias y tornan muy plausible la sospecha de que nosotros mismos, dados los fuertes obstáculos cognitivos enumerados, pudimos haber cometido errores. Una vez reconocido el impacto de las cargas de juicio sobre nuestras creencias, no podemos conservar el mismo grado de convicción que en una situación previa en que no éramos conscientes de las dificultades involucradas. Por otra parte, el hecho de que otros agentes rechacen nuestros puntos de vista en el curso de la deliberación parece constituir una significativa fuente de duda respecto de su corrección.

Dadas las cargas del juicio, no podemos demostrar en forma taxativa que los otros se encuentran en un error. Además, el hecho de que reconozcamos a nuestros interlocutores como agentes motivados a buscar un acuerdo razonable y dotados de capacidades cognitivas similares a las nuestras constituye una buena razón para atribuir un peso considerable a sus objeciones. Podemos concluir que aceptar el planteo de Rawls conduce, en contra de sus explícitas intenciones, a un significativo debilitamiento de la firmeza o convicción con la que los agentes pueden afirmar sus doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales. La introducción de las cargas del juicio conduce al tipo de confrontación con las creencias de los ciudadanos que debe ser evitada si se aspira a ofrecer una justificación apropiada de la tesis de la neutralidad y de la concepción liberal de legitimidad política que se asocia a ella.

4. Quizá la salida para las dificultades que acabamos de examinar consista en sustituir la apelación a las cargas del juicio por una premisa falibilista que se limite a afirmar que nunca lograremos alcanzar la certeza plena de que nuestras creencias sean correctas. Contra lo que podría suponerse a primera vista, aceptar dicha premisa no tendrá un impacto sobre las creencias comprensivas de los sujetos del tipo del que acabamos de atribuir a las cargas del juicio. Aceptar la tesis falibilista no implica adoptar una actitud dubitativa, insegura o en algún sentido escéptica respecto de la verdad o corrección de nuestras creencias. En primer lugar, negar la viabilidad de la certeza no es incompatible con la posibilidad de un progreso cognitivo genuino. Como es bien sabido, la adopción, en el campo de la epistemología de las ciencias, de una posición falibilista, es decir, el reconocimiento de la imposibilidad de verificar las hipótesis nomológicas con las que trabajan los investigadores, no constituye un obstáculo para afirmar la viabilidad del progreso científico. Por otra parte, y éste es el punto central, aceptar la tesis falibilista no sólo resulta compatible con un grado elevado de seguridad en la afirmación de nuestras posiciones, sino que, tomada en sí misma, no introduce ninguna duda concreta referida a un conjunto definido de creencias. Para aclarar este punto puede hacerse referencia a algunas de las ideas de Karl Popper. Éste sostuvo la imposibilidad de verificar –es decir, probar en forma concluyente y definitiva la verdad de– leyes científicas, así como de enunciados mucho más simples y poco problemáticos. Un ejemplo conocido es el de la proposición «hay un vaso de agua sobre la mesa».<sup>41</sup> Popper sostiene que ni siquiera es posible verificar una proposición tan simple y, quizá –si es que estamos viendo un vaso de agua apoyado en una mesa–, evidentemente verdadera. Ello se debe a la insalvable distancia que separa los términos generales –como

41. Cf. Karl Popper, *Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, Londres, 1959, pp. 94-95.

«vaso», «agua», «mesa», etc.— que componen la frase citada y la experiencia perceptiva particular, fugaz e irrepitable que normalmente está asociada a la emisión de dicha oración. Es claro que reconocer la conclusión de Popper no conduce a que adoptemos una actitud vacilante e insegura acerca de nuestra creencia de que hay un vaso de agua sobre la mesa cuando lo estamos viendo o acabamos de beber de él. La situación no es diferente en el caso de las leyes científicas, dejando de lado cuán complejas y abarcativas sean. La imposibilidad de verificación se predica de toda teoría y no constituye una razón directa para dudar de ninguna teoría particular. Si comenzamos a dudar de una teoría o creemos que una propuesta rival es más convincente, ello dependerá de elementos de juicio adicionales: el fracaso de alguna de las predicciones que derivan de la ley, su incapacidad para resolver problemas que esperábamos que permitiera superar, el hecho de que otras teorías sean capaces de explicar un rango mayor de fenómenos, etcétera.

Brian Barry parece seguir una estrategia similar a la que acabo de sugerir. El autor sostiene que el compromiso con la búsqueda de un acuerdo razonable conduce a la neutralidad sólo cuando reconocemos que «ninguna concepción del bien puede ser sostenida en forma justificable con un grado de certeza que autorice [*warrants*] su imposición sobre quienes la rechazan». <sup>42</sup> Aunque el autor califica de *escéptica* su posición, ésta parece equivaler a lo que hemos caracterizado como *falibilismo*. Según escribe Barry,

[...] «escepticismo» bien puede tener connotaciones más negativas que las que yo pretendo [adscribirle], dando a entender que la creencia es algo infundado [*ill-founded*], cuando en realidad (como deseo sostener) es la certeza la que resulta infundada. <sup>43</sup>

En el mismo sentido, al analizar el rechazo rawlsiano del escepticismo, se encarga de aclarar que

[mientras que] el tipo de escepticismo que, a mi juicio, subyace a la neutralidad *es simplemente el rechazo de la legitimidad de la certeza*, la concepción que Rawls tiene de él parece igualar el escepticismo con la idea de que «los valores religiosos, filosóficos y morales» son quiméricos. <sup>44</sup>

Ahora bien, examinemos el argumento que desarrolla Barry a partir de las consideraciones precedentes. De igual modo que las propuestas de Larmore y Rawls,

42. Brian Barry, B., *Justice...*, *op. cit.*, p. 169.

43. *Ibid.*

44. Brian Barry, B., *Justice...*, *op. cit.*, p. 184. Las cursivas son nuestras. Barry rechaza explícitamente formas más fuertes de escepticismo. Sostiene, por ejemplo, que reducir «todas las afirmaciones normativas a expresiones de preferencia personal socava obviamente la posibilidad de proponer algún principio político que pueda reclamar la obediencia general». *Idem.*, p. 172.

dicho argumento toma como punto de partida la idea de que todos los ciudadanos aspiran a proponer y acatar términos de cooperación que ninguno de los afectados pueda rechazar razonablemente. Según vimos, los adversarios del liberalismo podrían afirmar simplemente que aceptan esa demanda de justificación pública y que sus propuestas, derivadas de una doctrina comprensiva que juzgan verdadera, la satisfacen plenamente. En este punto, para neutralizar esta posición, se introduce la tesis falibilista. Dicha premisa se limita a afirmar que, por más firmemente convencidos que estemos, no podemos asegurar nunca con plena certeza la verdad o la corrección de la doctrina comprensiva a la que adherimos. Dado que nunca podremos alcanzar la certeza de que la doctrina que profesamos es verdadera o correcta, debemos reconocer que no disponemos de una justificación suficiente para descartar la posibilidad de que otros ciudadanos la rechacen (o rechacen las políticas que pretendemos derivar de ella) sobre la base de buenas razones: nunca podremos estar seguros de que se equivocan al proceder de esa forma. Por lo tanto, debemos dejar de lado las materias en las que haya controversia (las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales) y buscar un terreno neutral que nos permita ofrecer una justificación que se apoye en creencias igualmente aceptables para todos. Como lo formula Barry, rechazar la legitimidad de la certeza equivale a «negar que haya alguna concepción del bien que nadie pueda rechazar razonablemente»,<sup>45</sup> la tesis escéptica «proporciona la premisa necesaria para llegar, desde el deseo de un acuerdo en términos razonables, a la conclusión de que ninguna concepción del bien debe ser incluida en la Constitución o en los principios de justicia».<sup>46</sup>

¿Funciona realmente este argumento? Creo que la respuesta es claramente negativa. La tesis falibilista no nos ofrece, por sí misma, *ninguna* razón para dejar de lado la doctrina comprensiva a la que adherimos y retroceder –o, si se prefiere, avanzar– a un terreno neutral. Tampoco se gana nada al combinar la tesis falibilista con los otros dos elementos que pone en juego el argumento, esto es, la búsqueda de una justificación que ninguno de los ciudadanos pueda rechazar razonablemente y la constatación del hecho de que nuestra posición es objeto de controversia. Para comprender el problema es instructivo trazar un paralelo con la actividad científica. Supongamos que un científico propone una teoría significativamente novedosa cuya aceptación implica abandonar otros programas de investigación que gozan de amplia aceptación entre los miembros de su disciplina. El científico cree que su teoría es, en algún sentido, superior a las alternativas y que puede justificar su posición. Ahora bien, ¿debería insistir, frente a la resis-

45. *Idem*, p. 169.

46. *Idem*, p. 172.

tencia y el rechazo inicial de sus colegas, en afirmar la superioridad de su teoría y continuar trabajando en ella o, por el contrario, tendría que dejarla de lado y plerarse a las alternativas que gozan de mayor consenso? Cuando trasladamos el argumento falibilista examinado a este contexto, queda en claro que no ofrece elementos de juicio relevantes para justificar la adopción de ninguna de las dos alternativas que enfrenta el científico. Éste reconoce que debe aspirar a lograr un consenso razonable con sus colegas y sabe que algunos de ellos, o quizá muchos, rechazan su teoría. Sin embargo, ese rechazo no ofrece, por sí mismo y en forma directa, ninguna razón que justifique dejar de lado su propuesta. Lo que podría justificar tal decisión es el tipo de argumentos y evidencias en que se funde el rechazo. Si sus colegas le ofrecen pruebas sólidas de que su teoría, por ejemplo, falla en resolver problemas importantes que sí logran superar otras propuestas o proporcionan evidencia experimental adversa a la teoría que no había sido previamente tomada en cuenta, es razonable concluir que el científico debería reconocer que hay buenas razones para dejar de lado su hipótesis y considerar otras posibilidades. Está claro que el reconocimiento –implicado en la tesis falibilista– del carácter ineliminable de la posibilidad del error no puede cumplir una función equivalente a la de esas pruebas y evidencias concretas. La inviabilidad de la verificación se predica de toda teoría y, por esa misma razón, no ofrece ningún criterio para escoger entre propuestas rivales ni razón alguna para dirimir en forma justificada si el rechazo de una propuesta determinada es o no razonable. La situación es idéntica en el terreno político. Las alternativas disponibles a las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales son concepciones políticas de la justicia más restringidas, concepciones que apelan exclusivamente a ideales y valores que estimamos que podrían ser aceptados por todos los miembros de la comunidad política a la que se dirige la propuesta en cuestión. Ahora bien, consideremos las siguientes proposiciones.

En virtud de sus dos facultades morales (la capacidad para un sentido de la justicia y para una concepción del bien) y de las facultades de la razón (de juicio, pensamiento y [de realización de] inferencias vinculadas con estas facultades) las personas son libres. El poseer esas facultades en el grado mínimo requerido para ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad hace iguales a las personas.<sup>47</sup>

Los hombres son iguales porque Dios ama a todos sus hijos por igual; son libres cuando escogen el camino del Señor.

Los hombres son tratados como libres e iguales cuando se permite y se alienta el ejercicio de su autonomía, fomentando su capacidad y su disposición para criticar y tomar distancia de las ataduras que les imponen las tradiciones y costumbres de su comunidad.

47. El párrafo es de Rawls. Cf. John Rawls, *Political...*, *op. cit.*, p. 19.

El primer párrafo, cuyo autor es Rawls, ejemplifica el tipo de afirmaciones que podrían integrar una concepción de la justicia una vez aceptadas las prescripciones de la tesis de la neutralidad. Los restantes constituyen ejemplos de la apelación a doctrinas comprensivas contrapuestas: una de orden religioso y la otra de cuño liberal.<sup>48</sup> Suponemos que los sujetos que suscriben los párrafos segundo y tercero reconocen el compromiso de alcanzar un acuerdo razonable, creen firmemente en la verdad de su posición comprensiva y tienen la convicción de que se encuentra apropiadamente justificada. Ahora bien, ¿qué razones les ofrece la tesis falibilista a dichos individuos para que concluyan que el primer párrafo constituye una alternativa superior a las otras? A menos que asumamos la implausible posición de que esa interpretación rawlsiana de la noción de igualdad y libertad es una verdad incuestionable y definitiva, la tesis falibilista se aplicará igualmente a ella. La tesis falibilista dice exactamente lo mismo de las tres proposiciones –que podrían ser falsas o en algún sentido erróneas– y, por lo tanto, no ofrece ninguna razón para preferir alguna de ellas.

Es muy probable que Barry, al formular su argumento, fuera consciente de que la mera negación de la legitimidad de la certeza no permite inferir las conclusiones que se proponía defender. Es quizá por esa razón que introduce, a lo largo de su argumentación, una serie de afirmaciones que, a pesar de las declaraciones explícitas ya citadas, van mucho más allá del mero reconocimiento del carácter ineliminable de la posibilidad de error. Al abordar la justificación de la premisa *escéptica*, Barry toma como modelo los conflictos entre católicos y protestantes que tuvieron lugar en Europa tras la Reforma. El punto importante es que su análisis se centra en la idea de que el enfrentamiento entre católicos y protestantes no era el tipo de controversia que pudiera ser resuelta o atemperada «por un proceso de argumentación racional».<sup>49</sup> El autor incluso cuestiona la posibilidad de interpretar como racionalmente motivadas las conversiones voluntarias que tuvieron lugar en diversas ocasiones a lo largo de la historia. A su juicio, resulta más plausible atribuir dichas conversiones, por lo menos en la generalidad de los casos, a fac-

48. La adopción de la tesis de la neutralidad supone tomar distancia, en la justificación de las políticas fundamentales del Estado, de ideales liberales comprensivos –como, por ejemplo, ciertas formulaciones del ideal de autonomía–. Rawls ha subrayado en diversas ocasiones la necesidad de diferenciar una concepción liberal política de la justicia de formas comprensivas de liberalismo, cual las ejemplificadas por las propuestas de Kant y Mill. Las nociones de autonomía e individualidad asociadas a dichas propuestas constituirían «ideales morales omnicomprensivos» que «a pesar de su importancia en el pensamiento liberal, resultan prohibitivamente abarcativos cuando se presentan como el único fundamento adecuado de un régimen constitucional. Así concebido –concluye Rawls– el liberalismo se convierte en una doctrina sectaria más». (John Rawls, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy & Public Affairs*, vol. 14, 1985, p. 246.)

49. Brian Barry, B., *Justice...*, *op. cit.*, p. 170.

tores como «el deseo de promoción social, de ventaja económica o de emancipación política individuales».<sup>50</sup> Barry culmina su argumentación señalando que el peso de la evidencia a favor del escepticismo resulta abrumador, dado que

[...] es difícil no quedar impresionado por el hecho de que tanta gente haya dedicado tanto esfuerzo, a lo largo de tantos siglos, a un asunto de enorme importancia con tan poco éxito a la hora de asegurar la convicción racional entre aquellos que no se encontraban inicialmente predisuestos en favor de sus conclusiones.<sup>51</sup>

El escepticismo de Barry no equivale entonces al mero rechazo de la legitimidad de la certeza, el cual, según vimos, no ofrece, bajo una interpretación acotada, razones para dudar de ningún conjunto definido de creencias. La idea parece ser que, de igual modo que en las controversias entre católicos y protestantes, en las divergencias entre doctrinas comprensivas la argumentación racional no puede aspirar a jugar un papel significativo. Dicha posición constituye un cuestionamiento directo de las pretensiones de todos aquellos que creen que la adhesión a una doctrina comprensiva –ya sea religiosa, filosófica o moral– no es meramente la expresión de gustos o preferencias subjetivas, sino que puede ser justificada sobre la base de razones. La argumentación de Barry conduce a una de las posibles variantes del tipo de cuestionamiento escéptico de las doctrinas comprensivas que autores como Rawls, Nagel y Larmore consideran necesario evitar –acertadamente, según se sostuvo–si queremos ofrecer una justificación consistente de la tesis de la neutralidad.

5. En lo que sigue, mi propósito será desarrollar lo que podríamos denominar un argumento *falibilista* en favor de la concepción liberal de legitimidad política y de la tesis de la neutralidad. El punto de partida del argumento será la idea más básica del falibilismo, la afirmación del carácter ilegítimo de la certeza absoluta. Nunca podemos tener una certeza definitiva de la verdad o corrección de las creencias que suscribimos; nuestras capacidades cognitivas –tanto teóricas como prácticas– son limitadas y, consecuentemente, la posibilidad del error no puede nunca ser eliminada. Denominaré a esta premisa inicial «tesis falibilista». Ahora bien, la tesis falibilista es una premisa que muy pocas personas educadas en nuestra cultura rechazarían, especialmente cuando se comprende su limitado alcance. Un argumento adecuado en favor de la tesis de la neutralidad debe basarse, como sabemos, en premisas aceptables para el mayor número posible de personas, en par-

50. *Ibid.*

51. *Idem*, p. 171.

ricular para aquellos que no suscriben la posición liberal. De modo que debemos buscar premisas que no impliquen un cuestionamiento de las creencias comprensivas religiosas, filosóficas o morales de nuestros interlocutores –o al menos, que minimicen todo lo posible tal cuestionamiento–. Aceptar la tesis falibilista, entendida del modo que estoy proponiendo, satisface ese requisito. Ya hemos hecho algunas consideraciones relacionadas con este punto al analizar la propuesta de Barry, pero creo que es importante desarrollarlas con mayor detalle. En primer lugar, la tesis falibilista es compatible con la posibilidad de que los agentes posean un grado sumamente elevado de confianza en la verdad de la doctrina comprensiva que profesan. En segundo término, se puede aceptar dicha premisa sin que ello implique que tengamos, en razón de tal aceptación, alguna duda concreta acerca de la verdad de nuestra posición. Uno puede admitir que es un ser humano falible y que nunca podrá tener la certeza absoluta de la verdad de ninguna proposición y continuar creyendo firmemente, sin ninguna duda seria o razonable, que la proposición «la tierra no es plana, sino que posee una forma esférica» es verdadera y que su contraria, «la tierra es plana», es falsa. Todo lo que se sigue de aceptar la tesis falibilista es que existe la posibilidad de que, por ejemplo, «la tierra no es plana, sino que posee una forma esférica» no sea una proposición verdadera, pero tal cosa no equivale a *dudar*, en concreto, de la verdad de esa proposición. Como correctamente sostenía J. L. Austin, «estar consciente de que puedes estar equivocado no significa meramente ser consciente de que eres un ser humano falible: significa que tienes alguna *razón concreta* para suponer que estás equivocado *en ese caso*». <sup>52</sup> Para dudar de una creencia y, quizá como consecuencia de ello, modificar nuestro curso de acción, debe haber razones concretas para suponer que podríamos estar equivocados, razones que conciernan, en particular, a dicha creencia. Supongamos que alguien nos dijera que va a abstenerse de beber el agua que acaba de servirse porque se ha dado cuenta de que, en tanto es falible, su creencia de que el agua era potable –de que, por ejemplo, no estaba envenenada– podría ser falsa. Por supuesto, concluiríamos que se trata de una actitud irracional, a menos que el agente pudiera ofrecernos alguna razón adicional pertinente: por ejemplo, que acaba de enterarse de que se encontró una sustancia tóxica en otras botellas de la misma marca de agua que estaba por beber. Como hemos visto al discutir el argumento de Barry, suscribir la tesis falibilista –definida meramente como el rechazo de la ilegitimidad de la certeza– no tiene ningún impacto directo sobre el resto de nuestras creencias. Aunque implica el reconocimiento general del carácter ineliminable de la posibilidad del error, no ofrece razones para actuar ni para abstenerse de hacerlo. Podemos concluir que la tesis

52. John Langshaw Austin, *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Londres, 1970, p. 98.



falibilista es una premisa muy poco exigente. El costo para el resto de nuestras creencias de aceptar que no somos seres infalibles es prácticamente insignificante: podemos suscribir dicha tesis y continuar –si ese era el caso– sin tener ninguna duda seria de la verdad de nuestras posiciones comprensivas, del mismo modo que no tenemos dudas serias sobre la forma de la Tierra.

Ahora bien, sabemos que la tesis falibilista no tiene, por sí misma, ninguna implicación práctica relevante. Como consecuencia de ello, para formular un argumento en favor de la neutralidad será necesario recurrir a premisas adicionales. Ya hemos visto, al examinar el argumento de Barry, que combinar el rechazo de la legitimidad de la certeza con el deseo de alcanzar un acuerdo con los demás en términos que nadie pueda rechazar razonablemente no permite realizar ningún avance significativo. La mera posibilidad del error no justifica ni hace razonable el rechazo de ninguna creencia particular, ni da ningún motivo para concluir, por ejemplo, que una teoría política de la justicia, basada en valores neutrales entre las diversas doctrinas comprensivas profesadas por los ciudadanos, sea preferible a una teoría comprensiva de la justicia. Como sabemos, la tesis falibilista dice exactamente lo mismo de ambas alternativas –a saber: que podrían ser falsas o erróneas–, lo que obviamente no ofrece criterio alguno para justificar una decisión al respecto. Lo único que puede concluirse es que o bien ambas alternativas son blanco de un rechazo razonable, o ninguna de ellas lo es.

Superar este tipo de dificultad requiere que recurramos a otro tipo de premisas. Pero, ¿qué premisas podrían resultar adecuadas? Un primer paso para abordar esta cuestión consiste, a mi juicio, en introducir una simple distinción cuyas implicaciones han sido, hasta ahora, pasadas por alto. Se trata de la distinción entre razones para *afirmar* una creencia y razones para *actuar* a partir de ella en un contexto determinado. Hay que diferenciar entre 1) creer justificadamente que la proposición  $p$  es verdadera y 2) realizar justificadamente la acción  $f$  en el contexto  $C$ , motivada por la creencia de que  $p$  es verdadera. Podría ocurrir que estemos adecuadamente justificados en creer que  $p$  es verdadera, pero no en actuar sobre la base de dicha creencia en determinadas circunstancias. El caso más claro es aquel en que nuestra acción puede acarrear un daño significativo a terceros de haber cometido un error y resultar falsa nuestra creencia. Pensemos en algunos ejemplos. Supongamos que tenemos un nuevo vecino. Lo conocemos desde hace pocos meses y de un modo relativamente superficial; sin embargo, nos parece una persona agradable. Sabemos que tiene una profesión socialmente apreciada –es, por ejemplo, médico– y una vida familiar aparentemente feliz. Si un encuestador tocara nuestra puerta y nos preguntara si creemos que alguno de nuestros vecinos es un abusador de menores, ni se nos ocurriría pensar o sugerir que el nuevo vecino lo sea. Ni siquiera se nos habría ocurrido tal posibilidad si no se



nos hubiera formulado la pregunta y nos parece completamente fuera de lugar considerarla como una posibilidad real en el momento en que ésta nos es formulada. Ahora bien, imaginemos que el contexto cambia. Necesitamos que alguien cuide a nuestro hijo menor durante unas semanas porque nos vemos forzados, en forma repentina, a realizar un viaje. En ese caso, un error podría tener consecuencias terribles. Al igual que en el caso de la pregunta del encuestador, no tenemos ninguna razón para creer que el nuevo vecino sea un abusador de menores, pero en este caso lo que está en juego es completamente diferente. El hecho de que podamos estar justificados en creer que el vecino no es un abusador no implica que estemos justificados en tomar la decisión de pedirle que cuide a nuestro hijo. No creemos que sea un abusador pero no podemos descartar la remota posibilidad de que lo sea, dada la limitada información que poseemos. Esa remota posibilidad no tiene peso alguno en el contexto inicial en que somos confrontados por el encuestador, pero la situación es distinta en el nuevo contexto. La gravedad de las consecuencias en caso de que estemos equivocados al creer que no es un abusador otorgan peso a dicha posibilidad como elemento para decidir cómo debemos actuar. Por supuesto, no generan razón alguna para modificar la *creencia* original y comenzar a pensar que nuestro vecino podría realmente ser un abusador; sólo generan razones para *abstenernos de actuar* sobre la base de la creencia de que no lo sea y pedirle que cuide a nuestro hijo durante el viaje.<sup>53</sup>

Gerald Gaus utiliza, aunque con propósitos diferentes,<sup>54</sup> una distinción similar a la que hemos propuesto –entre razones para creer y razones para actuar–. Es especialmente interesante el caso al que recurre para explicarla. Según el autor,

53. Este punto es importante. Creo que sería un error sostener que en el nuevo contexto modificamos nuestra creencia original y comenzamos a pensar que nuestro vecino podría ser realmente un abusador. En primer lugar, no tenemos ninguna evidencia que justifique creer que sea un abusador (por supuesto, eso no implica que dejar a su cuidado a nuestro hijo menor sea una decisión adecuada). En segundo lugar, si el nuevo contexto nos hiciera revisar y modificar realmente nuestras creencias, ello parece tener consecuencias absurdas. Si comenzamos a creer que nuestro vecino podría ser un abusador de menores, rechazaremos cualquier posibilidad de que la relación con él se convierta en un vínculo de amistad: evadiremos conversar con el sujeto y rechazaremos invitaciones a realizar actividades conjuntas. Todo ello podría haber sido diferente si no hubiéramos tenido que realizar el viaje o si no hubiéramos pensado en la posibilidad de pedirle que cuidara a nuestro hijo. Todo ello parece absurdo y no ofrecería una justificación mínimamente razonable de nuestro comportamiento (por ejemplo, de nuestra decisión de rechazar una invitación del vecino a cenar en su casa). Parece completamente inadecuado hacer depender el trato y la consideración que tengamos de las otras personas de factores contingentes como los señalados, en los que el comportamiento real de los otros no tiene impacto alguno.

54. La meta de Gaus es criticar una tesis defendida por Robert Nozick en *The Nature of Rationality*. Nozick afirma que puede ser racional negarse a aceptar una creencia extremadamente plausible exigiendo la satisfacción de estándares de prueba *fantásticamente* exigentes (cf. Robert Nozick, *The Nature of Rationality*, Princeton University Press, Princeton, 1993, pp. 86 y ss.). Tal estrategia sería racional, según el autor, si el resultado de evitar suscribir la creencia en cuestión hace que nuestra



MARIANO GARRETA LECLERCQ

Frecuentemente creemos una afirmación *B* sobre la base de muy buena evidencia, pero a causa de una significativa posibilidad de que *B* pudiera ser errónea, nos abstenemos de actuar a partir de ella en ciertas circunstancias. La jurado Sally puede creer que Mort asesinó a Millie, pero a causa de que existe una pequeña pero significativa chance de que pudiera estar equivocada, y dado que las consecuencias de estar en un error son tan horribles, Sally no vota por declarar a Mort culpable de homicidio. De ninguna manera su voto debe ser tomado como una muestra de que no cree que Mort sea el asesino; muy probablemente ella evitará en el futuro la compañía de Mort, a quien realmente cree el asesino de Millie.<sup>55</sup>

Como en el ejemplo anterior, la idea central es que existe una asimetría entre razones para suscribir una creencia y razones para actuar a partir de ella cuando el contexto posee una característica peculiar: las consecuencias previsibles de la acción, en caso de que las creencias en que se basa sean falsas, comportan un daño grave —quizá irreparable— para terceros. Asimismo, suspender en el contexto en cuestión la acción a que nuestras creencias darían apoyo no implica que las hayamos abandonado o que se hayan incrementado de algún modo nuestras dudas acerca de que son correctas. La jurado se abstiene de votar la condena aunque continúa creyendo en la culpabilidad del acusado. Por ese motivo, continúa siendo perfectamente razonable que actúe sobre la base de esa creencia en otros contextos, en los que el daño producido por el error no sería suficientemente significativo como para que sea razonable suspender la acción. El hecho de que ella evite, en caso de darse la oportunidad, interactuar con Mort después del juicio —en virtud de que cree que es un asesino— no le producirá a dicho sujeto un daño significativo; un perjuicio, en cualquier caso, comparable con la prisión de por vida o la muerte (suponiendo que tal pena fuera una opción legal disponible). La situación era similar en nuestro primer ejemplo. El hecho de que haya buenas razones para no dejar a nuestro hijo al cuidado del nuevo vecino, aun cuando creamos que es una buena persona, agradable, etc., no implica que debamos abstenernos de actuar motivados por esa creencia en otros contextos en los que el peligro de error no acarrearía efectos tan graves. Nuestro juicio actual sobre el sujeto en cuestión —que es una persona agradable, etc.— puede resultar una buena razón para saludarlo o charlar amablemente si nos encontramos con él, o incluso quizá para realizar un actividad conjunta o prestarle algo que nos solicite. Si nos equivocamos, podemos descubrir al

---

vida mejor, es decir, si maximiza la utilidad esperada. Gaus apunta a demostrar, con la distinción mencionada, que si bien puede haber buenas razones, en ciertas circunstancias, para negarse a actuar sobre la base de una creencia que suscribimos, no resulta racional, contra lo que sostiene Nozick, negarse a suscribir una creencia cuya evidencia resulta patente, sea cual fuere el impacto de aceptarla sobre nuestro bienestar. La argumentación que estoy desarrollando prescindirá de toda referencia o toma de partido respecto de la discusión referida, dado que ella no se conecta con nuestros propósitos.

55. Gerald F. Gaus, «The Rational, the Reasonable and Justification», *The Journal of Political Philosophy*, vol. 3, 1995, N° 3, p. 242.



dialogar más profundamente que es en realidad una persona desagradable o estúpida, podemos perder las cosas que le hayamos prestado, etc. El efecto del error en estos casos no sería comparable en gravedad a las posibles consecuencias derivadas de cometerlo al decidir dejar a su cuidado a nuestro hijo.

La conclusión que podemos derivar de la distinción propuesta entre razones para creer y para actuar y de los ejemplos referidos es la siguiente: una probabilidad mínima, pero significativa, de error en nuestras creencias –la cual es compatible con una creencia firme o, incluso en ciertos casos, con una suerte de cuasi certeza– constituye una buena razón para abstenernos de actuar sobre la base de ellas dentro de contextos en que el error tenga como consecuencia previsible un daño grave a terceros. Abstenerse de actuar sobre la base del peligro de daño no implica un cambio en la seguridad con la que se afirman las creencias que el agente suscribe. Tampoco implica que éste deba abstenerse de actuar en otros contextos donde el peligro de daño a terceros no esté presente. Nos referiremos a la conclusión alcanzada como el principio de suspensión de la acción en razón de la gravedad de las consecuencias para terceros en caso de error. Mi hipótesis es que la combinación entre la tesis falibilista y nuestro principio de suspensión de la acción permite dar un paso importante en la formulación de un argumento falibilista en favor de la neutralidad estatal capaz de superar las dificultades examinadas previamente.

Formulemos una primera versión del argumento. Supongamos que el sujeto *A* suscribe una doctrina comprensiva, a partir de la cual deriva una serie de políticas perfeccionistas que afectarían, de ser puestas en práctica, la estructura básica de la sociedad. *A* cree firmemente que la doctrina comprensiva que suscribe es verdadera o, en algún sentido, correcta y está convencido de que las políticas derivadas de ella son justas y promueven imparcialmente el bien de todos los ciudadanos. *A* reconoce que es un ser humano falible y que existe la posibilidad de que sus creencias sean erróneas. Ello, como sabemos, no implica que cambie su actitud epistémica frente a dichas creencias, puede suscribir la tesis falibilista sin albergar ninguna duda concreta, y quizá, ninguna duda seria, sobre la verdad o corrección de su posición. Aceptar la tesis falibilista tampoco implica una razón para abstenerse de actuar a partir de ella (en este caso, para intentar conseguir los votos necesarios para llevar a la práctica sus políticas preferidas). Sin embargo, cuando entra en juego nuestro principio de suspensión de la acción, la situación cambia. La arena política, en especial cuando las decisiones tomadas afectan la estructura básica de la sociedad, configura el tipo de contexto en que el error causará daños graves a los afectados, quizás, incluso, daños irreparables. Si la política que promovemos alienta, por ejemplo, formas de vida o prácticas que creemos valiosas pero que no lo son realmente o prohíbe prácticas que se considera

disvaliosas pero que, por el contrario, son valiosas, entonces se habrá causado un grave daño a aquellos sujetos cuya acción haya estado determinada por las políticas referidas. En tal caso, de haber promovido las políticas perfeccionistas en cuestión, seremos responsables del daño producido. La situación es similar a la de los ejemplos que examinamos al presentar nuestro principio de suspensión de la acción. *A* debe abstenerse de promover políticas perfeccionistas por razones similares a las que deberían mover al padre a no dejar a su hijo al cuidado del nuevo vecino y a la jurado a no votar la condena del acusado. Dada la gravedad de las consecuencias de cometer un error en el contexto referido —es decir, el político—, incluso una posibilidad muy pequeña de que tal cosa ocurra constituye una buena razón para suspender la acción. De igual modo que en los casos anteriores, la situación cambia en contextos donde la posibilidad de ser responsable por un daño (o un daño significativo) a terceros desaparece. Según vimos, el padre podía continuar pensando que su nuevo vecino era una buena persona y mantener una relación amigable con él, a pesar de decidir no dejar a su hijo a su cuidado, y la jurado podía continuar convencida de la culpabilidad del acusado y actuar en consecuencia fuera del tribunal evitando su compañía, a pesar de no votar su condena. En forma similar, renunciar a la pretensión de promover políticas perfeccionistas en razón del reconocimiento de la posibilidad de estar equivocado y del peligro de daño a terceros que involucraría su puesta en práctica en caso de error no pone ningún obstáculo a continuar creyendo firmemente en la verdad de la doctrina comprensiva a la que se asocian tales políticas ni a la decisión de actuar sobre la base de tales convicciones en contextos no políticos.

El ideal moral básico que subyace a esta argumentación es la convicción de que resulta completamente inaceptable producir un daño a terceros como medio para la consecución de nuestros proyectos. Por supuesto, el perfeccionista dirá que no se trata meramente de sus proyectos, sino de la promoción imparcial del bien de todos los afectados. Pero en caso de que estuviera en un error al respecto, su acción quedaría reducida a constituir meramente la voluntad unilateral de un individuo (o de un grupo) por encima de la de los otros. Cada sujeto puede decidir arriesgarse a padecer las consecuencias de que sus proyectos se basen en creencias falsas o incorrectas. Puede arriesgarse a que, por ejemplo, la forma de vida que cree valiosa y decide seguir no lo sea, pero no es lícito poner en riesgo a otros que no suscriben tales creencias, cosa que ocurriría con los miembros del grupo que perdiera la votación de la que resulta la aprobación de la política perfeccionista en cuestión.

6. Ahora bien, el argumento precedente podría ser blanco de dos objeciones. En primer lugar, puede sostenerse que la equivalencia, aparentemente esencial para

el argumento, entre la tesis falibilista y el hecho de que en un caso concreto exista una posibilidad pequeña pero significativa de error resulta insostenible. Si ambos elementos fueran equivalentes, deberían ser intercambiables. Con lo cual, por ejemplo, el caso de la jurado debería poder ser reconstruido atribuyéndole sólo el reconocimiento de la tesis falibilista. Ello da, por supuesto, un resultado absurdo. Si la jurado del ejemplo llegara a la conclusión de que, a pesar de sus creencias, no puede votar a favor de la condena del acusado por la sencilla razón de que reconoce su condición de ser humano falible, entonces debería votar en contra del veredicto de culpabilidad en el caso de cualquier acusado, al margen de cuán fuerte sea la evidencia en su contra, porque ninguna evidencia cambiará el hecho de que existe la posibilidad de estar en un error. Pasemos a la segunda objeción. Toda política que afecte la estructura básica de la sociedad podría causar un grave daño a los ciudadanos en caso de estar basada en creencias falsas. El hecho de que la acción estatal se base en creencias comprensivas o en concepciones políticas –es decir, en concepciones que satisfacen un requisito de neutralidad– parece completamente indiferente. Sabemos que, la posibilidad de error no puede ser nunca eliminada (admitida la tesis falibilista) y que cualquier política que afecte la estructura básica causará previsiblemente un grave daño en caso de error. Sin embargo, no se ve por qué estas consideraciones deberían llevarnos a concluir la preferibilidad de una justificación neutral de las políticas estatales (basada en valores políticos y creencias compartidas) frente a la alternativa de apelar a creencias comprensivas religiosas, filosóficas o morales. Si el argumento funciona, en todo caso, permite objetar toda política estatal que afecte la estructura básica. En tal caso, se trataría, no de un argumento en favor de la neutralidad, sino de un argumento en contra de la existencia misma del Estado.

Comencemos por la primera objeción. La crítica da en el blanco al afirmar que suscribir la tesis falibilista no equivale a reconocer que haya, en un caso concreto, una posibilidad pequeña, pero significativa de error. Si la jurado del ejemplo llega a la conclusión de que existe tal posibilidad de error, dicha conclusión no puede derivar simplemente de que reconoce su condición de ser humano falible, sino de un conjunto particular de evidencias y razones vinculadas con el desarrollo real del juicio. Para superar esta dificultad es necesario complementar la tesis falibilista con consideraciones adicionales que jueguen un papel similar al que desempeñan las evidencias y razones referidas. En primer lugar, como resulta bastante evidente, la probabilidad de error varía drásticamente de acuerdo al tipo de enunciados involucrados. Para ejemplificar el punto, podemos dirigir nuestra mirada al campo de la epistemología de las ciencias. Como sabemos, si somos falibilistas reconoceremos que las leyes físicas propuestas por Einstein y proposiciones como «hay un vaso de agua sobre mi escritorio» son igualmente inverifi-

cables. Ello no debe hacer perder de vista el hecho de que la probabilidad de que las leyes de Einstein o cualquier otra ley científica sea falsa es mucho mayor que la de enunciados singulares como el mencionado lo sean.<sup>56</sup> Hay varias razones para ello. En este contexto, basta con mencionar dos. En primer lugar, las leyes científicas son proposiciones estrictamente universales: estipulan regularidades que no pueden ser reducidas a la conjunción de una serie finita de enunciados observacionales. Si se propone una ley que afirma que el aumento y disminución de la temperatura de los gases guarda una relación inversamente proporcional al aumento y disminución de la presión (es decir, que a menor temperatura habrá mayor presión y viceversa), para que esa ley fuera verdadera debería darse dicha regularidad y ser posible constatarla en todo punto del universo, tanto en el presente como en la totalidad del pasado y del futuro. Es por esta razón que el peso de la evidencia favorable a una ley científica es incomparablemente inferior al que puede recibir un enunciado como «hay un vaso de agua sobre mi escritorio». El hecho de que un científico constate en su laboratorio que la presión de diversos gases disminuye cuando aumenta la temperatura ofrece un apoyo muchísimo menor a la ley referida que el hecho de que, al afirmar «hay un vaso de agua sobre mi escritorio», pueda ver y tocar dicho objeto. Como sabemos, mientras esta última proposición tiene por referencia una serie acotada de objetos que podemos experimentar en forma directa en un tiempo y lugar definidos, la ley en cuestión no alude a un gas en particular ni a una serie finita de casos, como así tampoco a un espacio o tiempo restringidos. Como sabemos, la posibilidad de cometer un error con respecto a creencias como la de que hay, en este momento, un vaso de agua sobre mi escritorio tiene un carácter que podríamos caracterizar como puramente teórico. No parece sensato sostener que, en casos semejantes, hay una posibilidad significativa de error. Sin embargo, en el caso de las leyes científicas, la situación es distinta. Dadas las características mencionadas, relativas a la universalidad de las leyes y al limitado peso de las evidencias que puedan ser reunidas en su favor, debemos concluir que la posibilidad de error no sólo es una constante que no puede ser eliminada por completo, sino que siempre es significativa, por pequeña que se la considere en un momento determinado. A ello se suma la simple consideración de la evolución histórica de las disciplinas científicas, en la cual incluso teorías enormemente exitosas y, al menos en apariencia, sumamente sólidas terminaron siendo abandonadas y sustituidas por otras.

56. Por supuesto, siempre bajo el supuesto de que hasta el momento sólo tenemos evidencias favorables en ambos casos: de que, por ejemplo, vemos un vaso de agua sobre nuestro escritorio y las leyes científicas en cuestión han realizado predicciones exitosas y no se ha constatado ningún dato al que se le pueda atribuir el peso de una refutación.

En segundo lugar, la probabilidad de error de las teorías científicas no es homogénea; hay teorías que poseen, por sus propios rasgos intrínsecos, una probabilidad mayor de ser refutadas. Karl Popper confirió un papel muy significativo a este hecho dentro de su propuesta epistemológica. El autor toma como punto de partida principios muy simples de cálculo de probabilidades. Siguiendo sus ejemplos, supongamos que llamamos  $p$  al enunciado «el viernes lloverá»,  $b$  al enunciado «el sábado habrá buen tiempo» y  $a.b$  a la conjunción de ambos enunciados, es decir, «el viernes lloverá y el sábado habrá buen clima». Resulta claro que el contenido informativo del enunciado  $a.b$  es mayor que el de  $a$  y que el de  $b$ , tomados por separado. El enunciado  $a.b$  dice más acerca del mundo que cada uno de sus componentes y, precisamente por esa razón, su probabilidad de ser falso es mayor que la de aquéllos. Popper llega a la conclusión de que al aumento de contenido corresponde invariablemente una disminución de la probabilidad de que el enunciado sea verdadero. Inversamente, a una reducción del contenido informativo corresponde un aumento de probabilidad de que el enunciado sea verdadero.<sup>57</sup> Por supuesto, a su juicio, las teorías preferibles, aquellas que resultan más interesantes y más prometedoras en términos de progreso cognitivo, son aquellas cuyo contenido informativo es mayor. Éstas poseerán, naturalmente, una capacidad predictiva y explicativa más amplia. Como afirma el autor, «en resumen, preferimos una teoría interesante, osada e informativa en alto grado, a una teoría trivial».<sup>58</sup> Teorías de esta clase son, por supuesto, más improbables: al afirmar más acerca del mundo, la probabilidad de que sean refutadas aumenta. Según Popper, «si, en la ciencia, aspiramos a un alto contenido informativo –si el desarrollo del conocimiento significa que sabemos más, que sabemos  $a$  y  $b$  y no solamente  $a$ , y que el contenido de nuestras teorías se incrementa de este modo–, entonces tenemos que admitir que aspiramos a una baja probabilidad, en el sentido del cálculo de probabilidades».<sup>59</sup>

Las consideraciones precedentes refuerzan la idea de que por más sólida que pueda ser nuestra confianza en una teoría científica, debemos reconocer, siempre que se trate de una teoría interesante, que la posibilidad de error es significativa. Ahora bien, ¿a qué se asemejan más las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales?: ¿a enunciados singulares como el de nuestro ejemplo del vaso de agua o a teorías científicas? Por supuesto, existe un importante contraste entre las doctrinas comprensivas, por una parte, y los enunciados observacionales sin-

57. Cf. Karl Popper, *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1965, pp. 217-220.

58. Karl Popper, *Conjectures...*, *op. cit.*, p. 217.

59. Karl Popper, *Conjectures...*, *op. cit.*, p. 219.

gulares –como el ejemplo del vaso de agua– y las hipótesis nomológicas de las ciencias, por la otra. El corazón de las doctrinas comprensivas normalmente está constituido por proposiciones que no son susceptibles de una contrastación empírica: tesis metafísicas u ontológicas generales y enunciados valorativos o normativos. Sin embargo, al margen de estas diferencias, resulta claro que las doctrinas comprensivas se asemejan mucho más a las teorías científicas que a los enunciados observacionales singulares. Se trata de concepciones abarcativas que, en muchos casos, aspiran a ofrecer a sus adherentes una comprensión global del mundo y del sentido de la vida. En razón de ello, no sólo son cognitivamente más ambiciosas que un simple enunciado como «hay un vaso de agua sobre mi escritorio», sino incluso que las leyes científicas. Si esto es así, y resulta plausible concluir en el caso de las teorías científicas que la posibilidad de error es significativa, por mínima que parezca en un momento determinado (por ejemplo, cuando la teoría sale airosa de intentos de refutación o realiza exitosamente una serie complejas predicciones), la misma conclusión debería valer también para las doctrinas comprensivas. Los adherentes a tales doctrinas normalmente consideran que sus creencias están respaldadas por razones o por formas de justificación apropiadas y que éstas representan una forma de conocimiento dotado, en algún sentido, de objetividad. No rechazaré esas pretensiones, dado que la meta del argumento que estoy presentando es persuadir a mis interlocutores no liberales sin cuestionar, o al menos, minimizando todo lo que sea posible, cualquier cuestionamiento de sus convicciones. Ahora bien, si las doctrinas comprensivas representan alguna forma de conocimiento objetivo, las mismas consideraciones relativas a la relación entre aumento del contenido y probabilidad deberían ser igualmente válidas. Cuanto más abarcativa, detalladamente articulada o compleja sea una doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral, cuanto más nos diga acerca de cómo es la realidad o del sentido de nuestra existencia, mayor será también la posibilidad de error.<sup>60</sup> Creo que cualquier persona sensata, que admita su carácter de ser humano falible, admitirá también, dada la complejidad de las cuestiones involucradas en el terreno de las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales, que la posibilidad de error en dicho terreno es siempre sig-

60. Si llamamos «*a*» a la proposición «Dios existe y Cristo es su hijo», «*b*» a «Los católicos son quienes han interpretado mejor las enseñanzas de Cristo» y «*a.b*» a la conjunción de ambas, resulta claro que *a.b* nos dice mucho más que sus componentes, es más interesante y audaz, pero también es más improbable que *a* y *b* tomadas por separado. Si tomamos, como pretenden normalmente los creyentes, este tipo de proposiciones como candidatas legítimas a ser susceptibles de ser verdaderas o falsas, debemos considerar la conclusión precedente como igualmente plausible que el ejemplo de Popper que referimos.

nificativa, por más pequeña que la creamos cuando estamos firmemente convencidos de la verdad de nuestra posición.

Si las consideraciones precedentes son correctas, podemos concluir que hemos respondido exitosamente la primera objeción. Las personas deberían renunciar a la pretensión de modelar las instituciones que componen la estructura básica de la sociedad sobre la base de sus creencias comprensivas como consecuencia de la combinación de tres factores. En primer lugar, los agentes reconocen su falibilidad (en consonancia con la tesis falibilista). En segundo término, son conscientes de que una doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral no es comparable a proposiciones como «hay un vaso de agua sobre mi escritorio». Es decir, admiten que dada la complejidad y articulación de las doctrinas comprensivas y, podríamos decir, la propia complejidad intrínseca de los temas que abordan, la posibilidad de error, por mínima que parezca en razón de la confianza que pueden tener en sus creencias, es siempre significativa (denominaré a esta premisa «posibilidad significativa de error»). Por supuesto ambas consideraciones, la falibilidad y el hecho de que la posibilidad de error sea considerable, afectan gran parte –o, probablemente, la totalidad– de nuestras elecciones vitales y no representan una razón suficiente para abstenernos de actuar en todos los casos a partir de nuestras creencias. Si fuera en sí misma una razón suficiente, deberíamos renunciar a toda decisión relevante para nuestra vida. Por ello, es necesario introducir un tercer factor, el peligro de daño a terceros en caso de error. La razón de fondo por la cual los agentes deben abstenerse de promover políticas perfeccionistas que afecten la estructura básica de la sociedad estriba en su compromiso moral básico de evitar causar a un daño grave a terceros como medio para satisfacer sus propios proyectos (tal como exige nuestro principio de suspensión de la acción). El hecho de que exista una probabilidad, pequeña pero significativa, de daño grave a terceros al actuar sobre la base de un conjunto determinado de creencias –en este caso, doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales– es una muy buena razón para abstenerse de actuar a partir de ellas. Según vimos, ello no constituye una razón relevante para abstenerse de actuar motivados por esas mismas creencias en contextos en que no hay tal probabilidad de daño a terceros, ni, mucho menos, para debilitar de algún modo el grado de seguridad con el que éstas son afirmadas.

7. Podría contraargumentarse, sin embargo, que la segunda objeción presentada en el inicio de la sección anterior queda en pie. Ninguna de las consideraciones que acabo de presentar prueba que retroceder a un terreno neutral entre las diversas doctrinas comprensivas en pugna ofrezca alguna ventaja en comparación con la decisión de optar por una política perfeccionista basada en alguna de tales

doctrinas. La justificación e implementación de cualquier política, ya sea perfeccionista o liberal, requiere poner en juego razonamientos, creencias, datos, etc., a tal punto complejos que la posibilidad de error es siempre significativa. Si esto es así, no se entiende por qué deberíamos suscribir un principio de neutralidad estatal. Las políticas que satisfagan sus requisitos se encontrarán en pie de igualdad respecto de las alternativas perfeccionistas. En ambos casos, la posibilidad de error, por mínima que pueda ser considerada, será significativa. Por otra parte, podría sostenerse que la gravedad de los daños causados a los afectados en caso de error será similar en ambos casos, es decir, ya sea que se apliquen políticas perfeccionistas basadas en doctrinas comprensivas o políticas que satisfacen las restricciones impuestas por el principio de neutralidad.

El punto principal de mi respuesta a la objeción que acabo de reseñar consiste en negar el supuesto central del que parece depender. Aun cuando sea cierto que la posibilidad –una posibilidad significativa– de error afecta tanto a las políticas neutrales como a las perfeccionistas, tales alternativas no se encuentran en pie de igualdad. Ello se debe a que hay buenas razones para afirmar que 1) la *probabilidad* de cometer un error y 2) la gravedad del daño producido en tales circunstancias serán mayores en el caso de políticas orientadas a promover doctrinas comprensivas particulares que en el de políticas que satisfagan los requisitos de la tesis de la neutralidad. Veamos las razones que respaldan las dos afirmaciones precedentes.

Para empezar, imaginemos el caso de dos ciudadanos que suscriben creencias opuestas. El sujeto *A* adhiere a una doctrina comprensiva religiosa; digamos que se trata de un católico moderadamente conservador o tradicionalista. Dicha concepción incorpora una serie de evaluaciones negativas acerca de ciertos rasgos de la cultura contemporánea. *A* cree que dicha cultura posee un carácter excesivamente hedonista, individualista, hostil a los valores espirituales y al tipo de organización familiar que deriva de sus creencias y tradiciones religiosas. El sujeto *B* es lo que podríamos denominar, usando la expresión de Rawls, un liberal comprensivo. Cree que el ejercicio de la autonomía y la experimentación de diversas actividades alternativas (estilos de vida, ocupaciones, pasatiempos, etc.) constituye una condición esencial para el bienestar de las personas. A su juicio, éstas deben disponer de una amplia libertad para revisar críticamente las opciones que les brinda su sociedad y deben ejercitar esa libertad. En contraste con *A*, *B* cree que la cultura en la que vive es demasiado represiva, que obstaculiza el desarrollo pleno de la capacidad crítica y reflexiva de las personas y que tiende a aplastar su creatividad y originalidad. Los dos sujetos derivan, a partir de sus convicciones, un conjunto de creencias diferentes –y, en muchos puntos, incompatibles– acerca de cómo deben estar diseñadas y funcionar las instituciones sociales fun-

damentales para promover imparcialmente el bienestar de los ciudadanos. Cada uno de ellos piensa que sus puntos de vista deberían alcanzar una expresión política: consideran que el Estado debería suscribir sus posiciones y promoverlas. Los dos agentes reconocen que los únicos medios aceptables para lograr sus pretensiones son aquellos que respetan el marco legal y político-institucional de un sistema democrático. Para alcanzar sus metas, cada individuo deberá participar políticamente, intentar sumar adeptos para su causa, ganar elecciones, etcétera.

Ahora bien, el principio de neutralidad exige que, en lugar de pasar directamente a la votación, los agentes continúen el diálogo con quienes no suscriben creencias comprensivas compatibles con las suyas. En virtud de los profundos contrastes en sus puntos de vista, tanto *A* como *B* saben que no pueden tener la expectativa de convencer al otro de la superioridad de su propia doctrina comprensiva. Para continuar con el diálogo, deberán retroceder a un terreno neutral entre aquellas posiciones comprensivas que resultan irreconciliables, un terreno constituido por creencias que resulten aceptables para cada uno de ellos. Supongamos que, a partir de dichas creencias comunes —que podrían consistir en los valores e ideales fundamentales de la tradición política que comparten, en creencias de sentido común, en conocimientos científicos no controvertidos, etc.—, los agentes llegan a concordar en una concepción política de la justicia. Tomemos como ejemplo de tal concepción la teoría de Rawls. *A* y *B* acuerdan, a partir de sus creencias compartidas, que los dos conocidos principios de justicia propuestos por Rawls deberían regular la estructura básica de la sociedad, y suscriben una serie de políticas más específicas afines a tales principios. Este resultado excluye, por supuesto, las políticas perfeccionistas que ambos agentes pretendían promover inicialmente. Como sabemos, los principios de justicia propuestos por Rawls aspiran a ser neutrales frente a una amplia diversidad de doctrinas comprensivas. Lejos de contemplar la posibilidad de favorecer a alguna doctrina particular, se limitan a estipular, en primer lugar, que «cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertades para todos» y, en segundo lugar, que «las desigualdades económicas y sociales han de estar estructuradas de modo tal que: a) redunden en el mayor beneficio de los menos aventajados, en conformidad con un principio de ahorro justo, y b) estén vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades».<sup>61</sup>

Dado que las doctrinas comprensivas suscritas por *A* y de *B* son, en aspectos centrales, incompatibles, no pueden ser ambas verdaderas. Por supuesto, ambas

61. John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford-Londres-Nueva York, 1971, p. 302.

doctrinas podrían ser erróneas. Supongamos que alguna de las dos sea realmente correcta. En tal caso, parece difícil evitar la conclusión de que un Estado perfeccionista que suscribiera dicha doctrina –i.e. la doctrina verdadera– y orientara sus políticas a promoverla velaría por el bienestar de sus ciudadanos de un modo más eficaz que un Estado que se restringiera a tomar como directrices de su acción los principios de justicia de una teoría como la rawlsiana. Si *B* está en lo correcto al creer que el desarrollo de la autonomía es una condición indispensable para llevar adelante una buena vida, la implementación de políticas perfeccionistas que promovieran activamente dicho valor y, probablemente, desalentaran la adhesión a valores y prácticas opuestas –como las asociadas, por ejemplo, a algunas religiones– tendría más chances de mejorar la vida de las personas que la implementación de políticas neutrales entre los defensores y detractores de dicho ideal. De igual modo, si *A* está en lo correcto, un Estado perfeccionista que suscriba y promueva los valores religiosos y morales de su doctrina comprensiva parece tener más chances de mejorar la vida de los ciudadanos que uno que se ciña a las demandas del ideal de la neutralidad. A diferencia de lo que ocurre en un Estado perfeccionista, los principios de justicia de Rawls dejan en manos de los ciudadanos decidir qué estilo de vida llevarán adelante y no inclina la balanza de un modo evidente a favor de ninguna alternativa definida, lo cual hace suponer que en una sociedad que los adopte subsistirá una amplia diversidad de creencias y estilos de vida diferentes entre sí y, probablemente, incompatibles. Por el contrario, las políticas perfeccionistas, si son efectivas y exitosas, tenderán a hacer decrecer en forma significativa la variedad de alternativas disponibles.

Ahora bien, es interesante notar que las doctrinas comprensivas son similares en un punto importante al tipo de teorías científicas que, desde la perspectiva popperiana, deberían tener prioridad para los científicos a la hora de decidir el rumbo de su tarea de investigación. Según vimos, Popper sostiene que los científicos deberían escoger trabajar en las teorías más audaces e interesantes, es decir, en aquellas que dicen más acerca cómo es el mundo. De un modo similar, las doctrinas comprensivas son más audaces e interesantes que las concepciones liberales neutrales, dicen mucho más acerca de la naturaleza de la justicia y sobre en qué consiste una vida buena o valiosa. En muchos casos, ofrecen respuestas a cuestiones tan amplias y profundas como la del sentido de nuestra existencia. Estamos suponiendo que es posible dar mejores y peores razones en favor de una doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral, es decir, que en este terreno es factible un progreso genuino de nuestro conocimiento.<sup>62</sup> Dado este supuesto, no hay ninguna

62. Negar esta posibilidad equivaldría a adoptar una posición escéptica que restringiría enormemente el alcance del argumento que pretendo desarrollar.

razón para concluir que la amplitud y profundidad, el carácter osado o ambicioso de las doctrinas comprensivas, sea un defecto, al menos mientras consideramos la cuestión desde la perspectiva relacionada con su aptitud para promover el progreso de nuestro conocimiento. Por el contrario, podría sostenerse que, al igual que lo que ocurre en el terreno de la ciencia –si seguimos a Popper, al menos–, representa una virtud.<sup>63</sup> Si se está en lo correcto o, al menos, en la senda correcta, ese rasgo implicará una mayor ganancia en términos cognoscitivos y un mayor beneficio para los afectados. Sin embargo, esta virtud tiene un lado sombrío que ya conocemos. Cuanto más ambiciosa es la doctrina, mayor es la probabilidad de error y mayor el daño a terceros en caso de error. Por ejemplo, si el ejercicio de la autonomía no es realmente una condición esencial de la buena vida, sino un vacuo espejismo de la cultura moderna que tiende a degradar los lazos comunitarios de los que ésta dependería realmente, tal como piensan algunos filósofos, promoverlo activamente desde el Estado producirá sin duda un severo daño a los afectados. La situación es completamente distinta en el caso de los principios de justicia capaces de satisfacer las restricciones que impone el principio de neutralidad. Éstos serán necesariamente mucho más modestos, menos abarcativos y profundos. Continuemos tomando como ejemplo la teoría de la justicia propuesta por Rawls. Dicha teoría no hace afirmaciones generales acerca de la naturaleza de la justicia. Se restringe a estipular principios de justicia destinados a regular las instituciones sociales básicas, pero no se pretende que tales principios tengan validez en otros contextos, como las relaciones interpersonales de la vida privada o la regulación de la vida familiar o de instituciones como iglesias y universidades. La teoría tampoco toma posición alguna acerca de qué estilos de vida sean más o menos valiosos, ni mucho menos responde cuestiones relativas al sentido global de nuestra existencia. Los principios de justicia de Rawls dejan un amplio margen de maniobra para que los individuos decidan llevar adelante sus vidas como lo juzguen conveniente, de modo que en una sociedad regulada por ellos, tanto el individuo *A* como el individuo *B* tendrán la posibilidad de vivir de acuerdo con sus creencias comprensivas –o, al menos, tendrán muchas más chances de hacerlo– que en un Estado perfeccionista que suscriba una doctrina comprensiva opuesta a la que cada uno de ellos profesa.

En mi opinión, las consideraciones precedentes inclinan la balanza en forma decisiva en favor del principio de neutralidad. Volvamos a considerar las ideas

63. De hecho, las doctrinas comprensivas más influyentes, o que lo han sido en algún momento de la historia, han sido casi invariablemente osadas, novedosas e interesantes en el sentido especificado. Basta pensar en la irrupción del cristianismo y en los cambios culturales, sociales y políticos que produjo inicialmente en el mundo mediterráneo, o en el impacto del marxismo durante el siglo xx.

principales del argumento que estoy proponiendo. En primer lugar, reconocemos que somos agentes falibles, que la posibilidad de estar equivocados no puede ser nunca completamente eliminada (tesis falibilista). En segundo lugar, aceptamos que la posibilidad de que nuestra doctrina comprensiva sea errónea, por mínima que nos parezca, resulta siempre significativa (posibilidad significativa de error). Esto, por supuesto, es compatible con un elevado grado de confianza en que nuestra posición es la correcta y en que disponemos de evidencias y razones adecuadas que justifican tal convicción. En tercer lugar, aceptamos que una probabilidad mínima, pero significativa, de error en nuestras creencias constituye una buena razón para abstenernos de actuar a partir de ellas dentro de aquellos contextos en que el error tenga como consecuencia previsible un daño grave a terceros (nuestro principio de suspensión de la acción). Ahora bien, dado que el potencial de daño de las políticas estatales que afectan la estructura básica de la sociedad es enorme, no pueden eludirse dos conclusiones. La primera es que debemos abstenernos de promover políticas perfeccionistas. La segunda es que los principios de justicia y las políticas asociadas a ellos que satisfacen los requisitos impuestos por el ideal de neutralidad poseen significativas ventajas frente a las políticas perfeccionistas. Según acabamos de ver, dichos principios minimizan la probabilidad de error y la gravedad del daño en caso de que éste tenga lugar. Si reconocemos que la existencia de una organización estatal democráticamente regulada es tanto un *factum* de nuestra cultura política como un rasgo deseable, debemos reconocer que hay buenas razones para intentar satisfacer los requisitos que impone la neutralidad en la justificación de las políticas fundamentales.

Estas conclusiones y las consideraciones en que se basan pueden suscitar un cuestionamiento. Algunos quizá consideren sorprendente el contraste que introduce mi argumentación entre un proceso de justificación de las políticas estatales que se ajuste a las demandas de la neutralidad y el tipo de lógica que debería primar en una práctica cuya meta central es el progreso cognitivo. Según vimos, Popper sostenía que cuanto más osada es una teoría científica, cuanto mayor es su contenido informativo, mayor es también su potencial como medio para el progreso de nuestro conocimiento. Por supuesto, la idea de Popper es que los científicos deberían dar prioridad en sus investigaciones a aquellas teorías que posean en mayor grado tal potencial. Las políticas perfeccionistas basadas en doctrinas comprensivas son análogas, en contraste con lo que ocurre con las políticas liberales neutrales, a ese tipo de teorías. Éstas poseen un mayor contenido normativo y evaluativo que el tipo de principios de justicia que resultarán susceptibles de una justificación neutral. Para continuar el diálogo con *A*, *B* deberá dejar de lado su insistencia en la idea de que la autonomía deber ser reconocida como un valor o el meta-valor fundamental, y *A* deberá dejar de lado la referencia a valores mora-



les que sabe que *B* rechaza enfáticamente. En síntesis, suscribir la tesis de la neutralidad equivale a aceptar una drástica reducción del contenido normativo y evaluativo del debate político. A la luz del argumento que he propuesto, las razones para dar ese paso dependen de la combinación entre la tesis falibilista, el reconocimiento del carácter significativo de la posibilidad de error en el caso de creencias comprensivas y la idea de que existen buenas razones para abstenerse de actuar en aquellos contextos en que existe una posibilidad pequeña pero significativa de error y las consecuencias de tal error sean un daño grave a terceros. Ahora bien, esa misma combinación de premisas puede afectar, al menos en ciertos casos, a la práctica científica. Puede ocurrir que un científico, para someter a prueba una teoría, deba realizar un experimento que, en caso de error, produciría un enorme daño a terceros. Está claro que el tipo de solución que ofrece el ideal de neutralidad en el campo político a la combinación de tesis falibilista, posibilidad significativa de error y principio de suspensión de la acción no posee un equivalente plausible en el terreno científico. Que un científico dejara de lado la teoría más interesante y prometedora, en razón del peligro de daño a terceros que podría ocasionar su testeo, y comenzara a trabajar en el marco de otras teorías cognitivamente inferiores no constituye una respuesta adecuada al problema. Ello se debe a diversos factores. Por ejemplo, es muy frecuente que existan vías de testeo alternativas que no involucran riesgo de daño a terceros. Ahora bien, también existe una razón de orden conceptual que resulta especialmente relevante. Trabajar sobre líneas de investigación que poseen un menor potencial de progreso cognitivo que otras alternativas disponibles equivale a traicionar la meta central de la práctica, es decir, el avance de nuestro conocimiento.

¿Por qué razón la situación cambia drásticamente en la esfera política y resulta razonable adoptar un modo de proceder que sería inaceptable en el campo de la ciencia o, en general, en una práctica cuya meta principal es el progreso de nuestro conocimiento? Creo que la razón fundamental se vincula al drástico contraste que existe entre el papel que juega –o puede jugar– el error dentro de prácticas como las ciencias fácticas y el que juega en la esfera política. Parece plausible sostener que correr el riesgo de cometer errores puede colaborar en forma significativa al progreso de nuestro conocimiento. Como es sabido, Popper sostenía que someter a una crítica severa las teorías científicas, intentar refutarlas activamente, es el verdadero motor del progreso del conocimiento científico. Si intentamos refutar una teoría novedosa y más osada que otras disponibles y fallamos, es decir, si la teoría queda, al menos momentáneamente, corroborada, habremos hecho un progreso significativo. Sin embargo, si posteriormente logramos refutar dicha teoría, también habrá una ganancia cognoscitiva. Descubrir un error es, en sí mismo, un progreso. Al descubrir que una teoría que hasta entonces se pen-



saba correcta es, por el contrario, falsa, adquirimos un nuevo conocimiento. Popper sostenía, además, que refutar una teoría nos aleja del error y, en ese sentido, representa, a su vez, una forma de aproximación a la verdad. Por otra parte, tomar conciencia de que nuestras creencias previas son falsas nos impulsa a buscar nuevas teorías que superen las falencias de las precedentes. Cuanto más tardemos en detectar un error, quizá porque no nos hemos empeñado lo suficiente en someter a crítica nuestra posición, más se retrasará el progreso de nuestra disciplina. En este contexto, la idea de que debemos correr el riesgo de cometer errores, es decir, que debemos trabajar en el marco de las teorías más osadas e interesantes, parece significativamente plausible. Pase lo que pase saldremos ganando: tanto en el caso de que al someter a crítica y comprobación experimental una teoría ésta resulte corroborada como en el caso de que sea refutada nuestro conocimiento se habrá incrementado.

Ahora bien, la situación parece muy distinta en el terreno político. En este caso, la meta central no es el progreso de los conocimientos de los agentes involucrados, sino la realización de la justicia y la promoción del bienestar de todos los ciudadanos. A diferencia de lo que, según acabamos de ver, parece ocurrir en prácticas como la investigación científica, el error no promueve en absoluto las metas centrales de la política. Cometer un error equivaldrá a producir un daño a terceros, es decir, equivaldrá a realizar una acción injusta o contraria al bienestar de los agentes. La injusticia y el daño, que muchas veces pueden ser irreparables, no tienen ninguna cara positiva, no promueven en absoluto las metas de la política. Cometer una injusticia irreparable no promueve en absoluto la justicia. Por lo tanto, en este caso resulta completamente irrazonable correr el riesgo de cometer un error frente a la alternativa de minimizar esa posibilidad.

En las prácticas cuya meta central es el progreso cognitivo, como las ciencias, minimizar la probabilidad de error por medio de una reducción del contenido informativo de las teorías resulta irrazonable en tanto supone un sacrificio de la posibilidad de progreso. Por otra parte, como sabemos, incluso la refutación de una teoría con mayor contenido informativo que teorías alternativas puede tener un efecto positivo en relación con la meta del progreso científico. Sin embargo, dado que en política el error y el daño a terceros que previsiblemente trae aparejado son completamente incompatibles con las metas centrales de dicha práctica, la situación cambia en forma drástica. Reducir el contenido normativo y valorativo de las políticas estatales como medio para minimizar la probabilidad de error y la gravedad del daño en caso de que el error tenga lugar –lo cual, como hemos visto, es una consecuencia directa de acatar el principio de neutralidad– resulta no sólo perfectamente razonable, sino que, a la luz del argumento falibista desarrollado páginas atrás, constituye la alternativa *más* razonable.

8. Creo que es posible ofrecer un argumento adicional en favor de la idea de que las políticas neutrales son superiores a las dependientes de la apelación a doctrinas comprensivas. Recordemos por un momento los ejemplos que utilizamos para presentar nuestro principio de suspensión de la acción: el caso del padre que considera la posibilidad de dejar a su hijo al cuidado de un vecino y el caso del miembro del jurado en un juicio. ¿Qué es lo que explica el comportamiento de esos agentes? O, mejor, ¿qué es lo que explica que tal comportamiento sea razonable y apropiado? Ya hemos considerado uno de los aspectos centrales de la respuesta. El hecho de que la consecuencia previsible del error sea un daño severo para otro sujeto da buenas razones para suspender la acción u acciones que podrían desencadenar ese efecto. Ello es así aun cuando estemos muy firmemente convencidos de que las creencias que justificarían nuestras acciones son correctas y de que no haya razón alguna para abstenerse de obrar sobre la base de ellas en contextos donde está ausente la posibilidad de daño a terceros. La jurado, como vimos en el segundo ejemplo utilizado, puede estar firmemente convencida de la culpabilidad del acusado, pero si existe una posibilidad pequeña, aunque significativa, de que no sea culpable, dado lo terrible de las consecuencias, tiene buenas razones para abstenerse de votar la condena. En esta explicación hay, según acabamos de ver, dos factores centrales involucrados: el peligro de daño grave a otro sujeto en caso de error y el hecho de que exista una posibilidad significativa, por pequeña que sea, de error. Sin embargo, hay un factor adicional que no hemos considerado aún, cuyas implicaciones no deben ser pasadas por alto. En los dos ejemplos mencionados, existe una drástica asimetría entre los agentes involucrados. Tanto el padre como la jurado tienen el poder de decidir sin otorgar peso alguno –o, por lo menos, otorgándole un peso sumamente limitado– a los deseos y preferencias de aquellos que son objeto de la decisión. Además, estos últimos no tienen posibilidades significativas de evitar que la decisión que se tome sea puesta en práctica. El hecho de que el niño no quiera quedar al cuidado de un vecino en particular porque no le resulta simpático, si el padre considerara que no hay peligro alguno y no tiene otra alternativa disponible, no sería un elemento de juicio relevante para modificar su decisión. De igual modo el hecho de que el acusado insista en afirmar su inocencia no tiene un peso significativo en la decisión de los jurados; la misma dependerá, por supuesto, de la evaluación de las pruebas sometidas a consideración. En casos como los mencionados, la vida o el bienestar de ciertos sujetos está completamente en manos de otros individuos que, además, no serían perjudicados, en caso de error, de un modo comparable a como lo serían aquéllos a quienes alcanzan sus decisiones. Como consecuencia de estas drásticas asimetrías, el nivel de responsabilidad que corresponde a quien ha tomado la decisión alcanza, por así decirlo, su punto máximo. La responsabilidad recae por completo sobre él, porque el otro sujeto está completamente

en sus manos: se encuentra, como acabamos de decir, privado de su libertad de elección, de la capacidad de incidir en forma significativa sobre las decisiones que se tomen y de evitar sus consecuencias. Estas consideraciones completan la explicación de las razones por las cuales, en situaciones similares a las consideradas, un nivel mínimo, pero no trivial, de probabilidad de error es suficiente para que haya buenas razones para abstenerse de actuar a partir de creencias que podemos estar justificados en considerar sumamente firmes y sobre la base de las que actuaríamos sin ningún resquemor en otros contextos.

Ahora bien, consideremos el caso de una democracia en la que existe una amplia mayoría que suscribe una doctrina comprensiva. Dicha mayoría aspira a lograr el control del aparato del Estado con la finalidad de utilizarlo para modelar la estructura básica de la sociedad a partir de las ideas de la doctrina comprensiva dominante. En un contexto como éste, los individuos pertenecientes a los grupos minoritarios son tratados de modo semejante al niño y el acusado de los ejemplos anteriores. Ello es evidente, en particular, cuando consideramos el caso de minorías que no pueden tener una expectativa realista de acrecentar su número hasta poseer un poder comparable al del grupo o grupos dominantes, como ocurre con minorías sexuales y, dentro de algunos Estados, con determinados grupos étnicos. Por supuesto, los miembros de las minorías votan, pero cuando el procedimiento de decisión es la simple regla de la mayoría, ese hecho no tiene ningún impacto práctico, dado que no garantiza que posean capacidad alguna de incidir en las decisiones del grupo dominante, decisiones que pueden, en caso de no resultar directamente hostiles contra sus estilos de vida y creencias, ser altamente peligrosas para su bienestar. Como en los ejemplos del padre y los jurados, sólo uno de los miembros de la relación posee poder real de decisión, mientras que el otro se encuentra completamente en sus manos. Se puede mencionar una similitud adicional. Aunque, por supuesto, puede haber excepciones, normalmente las políticas perfeccionistas afectarán de un modo mucho más significativo la vida de los miembros de los grupos minoritarios. Presumiblemente, la presión para abandonar ciertas creencias y estilos de vida recaerá principalmente sobre aquellos que no suscriben las doctrinas comprensivas dominantes. Como ocurre en los ejemplos del padre y de la jurado, los que toman la decisión no son los que resultan más significativamente afectados por ella.

Las consideraciones precedentes conducen, simultáneamente, a dos conclusiones. La primera conclusión es que ellas refuerzan la idea de que el argumento falibilista propuesto se aplica plenamente a las políticas perfeccionistas y, por lo tanto, constituye una objeción directa contra ellas. Las políticas perfeccionistas, aun cuando surjan del voto, ponen a quienes son principalmente afectados por su aplicación en una situación estructuralmente similar a la que existe entre los

agentes de los ejemplos examinados: es decir, entre el padre y el hijo y entre los miembros del jurado y el acusado. La radical asimetría que generan dichas políticas entre las mayorías que toman las decisiones y las minorías que son normalmente las más afectadas por ellas genera, desde una perspectiva moral, el mismo fenómeno que en los ejemplos examinados: el peso de la responsabilidad recae completamente sobre las mayorías que, después de todo, tienen en sus manos el destino de las minorías. Como sabemos, en condiciones semejantes una posibilidad mínima, pero significativa, de error y, consecuentemente, de daño –una posibilidad que no parece que pueda ser nunca completamente eliminada en el terreno político– constituye una buena razón para abstenerse de actuar y, por lo tanto, para renunciar a la implementar políticas perfeccionistas.

Ahora bien, la asimetría de poder, capacidad de decisión y responsabilidad entre mayorías y minorías que producen las políticas perfeccionistas no sólo es problemática por las razones que acabo de aducir, sino que es objetable en sí misma. Es inadmisibles que una democracia igualitaria sea comparable a los ejemplos que utilizamos para introducir nuestro principio de suspensión de la acción. En el primero de ellos, resulta razonable que tanto la responsabilidad como el poder de decisión recaigan en el padre: no resultaría sensato dar un peso igualitario a las preferencias de los dos agentes, toda vez que podemos suponer que el niño no dispone de las capacidades cognitivas y de la experiencia suficiente para velar por sus propios intereses. De igual modo, sería absurdo exigir que el acusado participe de las deliberaciones del jurado y que tenga la capacidad de votar como un miembro más. En virtud de los rasgos específicos de esos contextos, repartir en forma simétrica la capacidad de los participantes de influir en las decisiones resulta inadecuado. Sin embargo, eso es justamente lo que requiere una democracia en la que se concibe a todos los ciudadanos como agentes libres e iguales. En ella es inadmisibles una situación en la que el poder de decisión queda por un tiempo indefinido y en forma absoluta en manos de un grupo determinado. En una democracia igualitaria, nadie debería quedar en una posición comparable a la de un niño respecto de su padre o a la de un acusado frente a un tribunal, pero, como hemos visto, ése es el resultado de la implementación de políticas perfeccionistas. En contraste con lo que ocurre en este caso, el efecto de la satisfacción de la concepción liberal de legitimidad equivale al reestablecimiento de la simetría entre los agentes, pues dar el paso de buscar una justificación de las políticas fundamentales del Estado que se apoye en creencias y modos de razonar admisibles para todos equivale a reconocer en forma igualitaria el peso de las demandas de nuestros conciudadanos.

9. Para terminar, quisiera hacer algunos breves comentarios y aclaraciones relativos al argumento precedente. Comencemos por la cuestión de su alcance. Es nece-

sario reconocer que el argumento propuesto no será aceptado por aquellos individuos que afirman poseer una certeza absoluta y definitiva de la verdad de sus puntos de vista comprensivos. Dichos agentes, previsiblemente, rechazarán la tesis falibilista, así como la premisa relativa a la posibilidad significativa de error. No creo, sin embargo, que deba concluirse que una tal limitación de su alcance minimice en forma significativa el valor del argumento. Ello se debe en gran medida a que muy poca gente sostendrá, en el marco cultural que ofrece una democracia pluralista occidental, la pretensión de poseer una certeza absoluta sobre la verdad de sus creencias comprensivas. La mayoría reconocerá que tal posición es muy poco plausible o, incluso, completamente irrazonable. Es importante notar que ello no significa que la mayoría de los ciudadanos de las democracias contemporáneas tengan una actitud cautelosa y dubitativa en la afirmación de sus creencias religiosas, filosóficas o morales. Admitir la propia falibilidad, tal como hemos sostenido en reiteradas ocasiones, es compatible con una firme confianza en nuestras creencias. Según vimos, la tesis falibilista, utilizada como premisa en el argumento propuesto, equivale meramente a la aceptación de que no somos seres infalibles. La premisa relativa a la posibilidad significativa de error implica reconocer que, en razón de sus amplias pretensiones explicativas, interpretativas, normativas, etc., la posibilidad de error, en el caso de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales, no puede ser nunca considerada trivial o insignificante, por convencido que se esté de su verdad o corrección. Ambas premisas son claramente compatibles con una firme confianza en las creencias comprensivas que se suscriben y no da razones concretas para dudar de ninguna doctrina o tipo de doctrina comprensiva en particular. La admisión de la posibilidad significativa de error, tal como ha sido formulada, evita el compromiso con otra idea que parece normalmente estar detrás de las premisas explícitas de otros argumentos falibilistas. Se trata de la idea de que las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales son cognitivamente inferiores y, en tal sentido, *más dudosas* que, por ejemplo, las creencias asociadas a prácticas como las ciencias o los ideales morales fundamentales de la cultura política de las democracias. Por supuesto, quizá quienes piensan así estén en lo correcto, pero ese tipo de posición no puede formar parte de un argumento político como el que he intentado desarrollar. A la luz de la tesis falibilista y de la premisa de la posibilidad significativa de error, se reconoce un estatus idéntico, respecto de sus posibles pretensiones cognoscitivas y normativas, a los tres tipos de creencias mencionadas, es decir, a doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales, a conocimientos científicos y, finalmente, a ideales políticos que forman parte de la cultura pública de las democracias.

Según vimos, el argumento propuesto introduce, junto a la tesis falibilista y a la admisión de la posibilidad significativa de error, una serie de premisas adicio-

nales. En primer lugar, se apela al principio de suspensión de la acción, que estipula que hay buenas razones para abstenerse de actuar sobre la base de creencias significativamente sólidas, cuando existe una posibilidad pequeña, pero significativa, de error y las consecuencias previsibles del error son un daño grave a terceros. He subrayado el hecho de que acatar esta prescripción y abstenerse de actuar no supone un debilitamiento de las creencias que hubieran impulsado la acción que resulta suspendida, ni implica extender esa decisión a otros contextos en los que el peligro de daño a terceros no esté presente. En segundo lugar, se intenta demostrar que las políticas que cumplen con los requisitos de justificación introducidos por el ideal de neutralidad poseen, a la luz de las premisas expuestas, ventajas decisivas frente a las políticas cuya justificación depende de la apelación a doctrinas comprensivas. La implementación de políticas neutrales minimiza la probabilidad de error frente a las alternativas perfeccionistas y, en caso de que el error tenga lugar, reduce la gravedad del daño a terceros que pueda resultar de la acción del Estado. Por otra parte, como sostuve en la sección anterior, el análisis de las condiciones en que resulta aplicable el principio de suspensión de la acción permite, a su vez, poner al descubierto el carácter moralmente objetable del tipo de relación que se establece en una democracia perfeccionista entre mayorías y minorías.

Tras este breve resumen de la estructura del argumento quisiera hacer una aclaración final. La primera ventaja que, según he aducido, poseen las políticas neutrales frente a las perfeccionistas puede dar lugar a malas interpretaciones. La afirmación de que las políticas neutrales entrañan una *probabilidad* menor de error que las perfeccionistas no implica, tal como ha sido enunciada, la idea de que las doctrinas comprensivas sean cognitivamente inferiores y, en tal sentido, más dudosas que concepciones dotadas de un contenido evaluativo y normativo menor, como las concepciones políticas de la justicia. Aunque este punto ya fue explicado, creo que es conveniente insistir nuevamente sobre él. Mi argumentación se abstiene de cuestionar la pretensión de los adherentes a doctrinas comprensivas de que poseen una justificación adecuada de sus posiciones y en ningún momento afirma que las concepciones políticas de la justicia sean susceptibles de una justificación más sólida o superior desde una perspectiva cognitiva a la de aquéllas. Según ya vimos, la mayor probabilidad de error que atribuimos a las doctrinas comprensivas depende exclusivamente del hecho de que poseen un contenido normativo y evaluativo mayor que las concepciones políticas. En este punto, trazar un paralelo con el caso de las ciencias resulta adecuado. Supongamos que hay dos teorías científicas rivales que hasta el momento disponen de apoyo experimental similar. Una de las teorías es más osada que la otra, en el sentido popperiano del término: es decir, posee mayor contenido informativo. El hecho de que

pueda afirmarse que ella posee una probabilidad mayor de resultar errónea no equivale a afirmar que sea más dudosa o menos prometedora que su rival en términos de su capacidad para promover el progreso científico. Sabemos que hasta el momento ambas disponen de evidencia experimental de un peso equivalente en su favor. Ello implica que hasta el momento las razones por las que sus defensores las suscriben tienen también un peso equivalente. Según vimos, incluso podría sostenerse que la que posee una mayor capacidad potencial de promover el progreso de nuestro conocimiento es justamente aquella que debemos reconocer como más improbable. De modo similar, afirmar que la probabilidad de error en el caso de las doctrinas comprensivas es mayor que en el de las concepciones políticas, en virtud del mayor contenido evaluativo y normativo de las primeras en comparación con el de las segundas, no implica afirmar que éstas sean más endebles, dudosas o que posean un grado inferior de justificabilidad.

Subrayar las similitudes entre la práctica científica y la política democrática constituye una tendencia muy frecuente en el pensamiento liberal. Sin embargo, en el argumento que he propuesto, la percepción de una diferencia entre ambas prácticas juega un papel clave. Mientras en el caso de las ciencias resulta plausible sostener que hay buenas razones para trabajar en el marco de las teorías más osadas, esa lógica se invierte en la esfera política. En ella, la reducción del contenido normativo y evaluativo de los principios de justicia y de aquellas políticas que afectarán de forma significativa la estructura básica de la sociedad –es decir, la renuncia a las posiciones más osadas y, por consiguiente, más riesgosas– es una respuesta adecuada a las consideraciones que quedan resumidas en el principio de suspensión de la acción y en el reconocimiento del peligro de error –y, consecuentemente, de daño severo a los afectados– que parece inherente a la acción del Estado. Tomar en cuenta esta asimetría entre modos de proceder razonables dentro de la actividad científica –o, en general, dentro de prácticas cuya meta central es el conocimiento– y modos de proceder razonables dentro de la esfera de la política democrática marca otro contraste conceptual relevante entre el argumento falibilista que he propuesto y otras alternativas disponibles tanto en la tradición de pensamiento político liberal como en propuestas contemporáneas. Creo que mi argumentación ha mostrado en forma convincente que la clásica apelación a la falibilidad humana puede, bajo una interpretación adecuada de sus implicaciones y tras una reelaboración de las premisas adicionales involucradas, cumplir un papel importante en la defensa de las ideas fundamentales del liberalismo.

Universidad de Buenos Aires - CONICET



## Bibliografía

- Austin, John Langshaw, *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Londres, 1970.
- Barry, Brian, *Justice as Impartiality*, Oxford University Press, Nueva York, 1995.
- Gaus, Gerald F., «The Rational, the Reasonable and Justification», *The Journal of Political Philosophy*, vol. 3, 1995, N° 3, pp. 234-258.
- Habermas, Jürgen, «Reconciliation through the public Use of reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism», *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, 1995, pp. 109-131.
- Larmore, Charles, *Patterns of moral complexity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- —, «Political Liberalism», *Political Theory*, vol. 18, 1990, N° 3, pp. 339-360.
- Nagel, Thomas, «Moral Conflict and Political Legitimacy», *Philosophy & Public Affairs*, vol. 16, 1987, pp. 215-240.
- Nozick, Robert, *The Nature of Rationality*, Princeton University Press, Princeton, 1993.
- Popper, Karl, *Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, Londres, 1959.
- —, *Conjectures and Refutations*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1965.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford-Londres-Nueva York, 1971
- —, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy & Public Affairs*, vol. 14, 1985, pp. 223-251.
- —, *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York, 1993.
- —, *Justice as Fairness*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Raz, Joseph, «Facing Diversity: The case of Epistemic Abstinance», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, 1990, pp. 3-46.
- Wenar, Leif, «Political liberalism: an internal critique», *Ethics*, vol. 106, 1995, pp. 32-62.

