

LA CONCEPCION LIBERAL DE "PERSONA RAZONABLE": UNA PROPUESTA DE JUSTIFICACION¹

MARIANO GARRETA LECLERCQ

Introducción

Una de las características definitorias de la cultura de las sociedades democráticas contemporáneas es la existencia de profundos conflictos y desacuerdos morales, ideológicos y políticos. Sin embargo, sería, un error suponer que tales desacuerdos pueden ser concebidos meramente como conflictos de intereses personales o sectoriales. Los intentos de un grupo (mayoritario o minoritario) de servirse del poder del Estado para promover una determinada concepción del bien o forma de vida no necesariamente constituyen un disfraz detrás del que se esconde sólo el interés egoísta de las personas que adhieren a dicha concepción o forma de vida. Muchos pueden estar honestamente convencidos de que al imponerles a otras personas una forma de vida determinada están en realidad preservando el bien o los verdaderos intereses de estas personas. Por ejemplo, el católico que desea que el Estado introduzca en la escuela pública la enseñanza de los dogmas de su religión puede estar firmemente convencido de que una política semejante elevará, de ser puesta en práctica, la probabilidad de que un número mayor de personas lleven adelante una vida verdaderamente valiosa. De modo que puede creer hones-

¹ Versiones previas de este trabajo fueron leídas en el Coloquio de Filosofía Bariloche y en el Coloquio de Filosofía Práctica de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico. En ambos casos he recibido por parte de los asistentes comentarios que resultaron de gran ayuda. Quisiera agradecer especialmente a Eduardo Rivera López, cuyas observaciones fueron de inestimable valor para precisar mi argumentación. Quisiera agradecer también la lectura y los comentarios críticos a versiones anteriores de este texto formulados por Eduardo Barrio, María Julia Bertomeu, María Victoria Costa, Osvaldo Guariglia, Federico Penelas, Verónica Tozzi y Graciela Vidiella.

tamente que, al hacer esfuerzos para lograr que el Estado promueva esa política, está en realidad preocupándose por el bien de los otros más que por el suyo propio. Sin embargo, los liberales creemos que una sociedad justa requiere que las políticas del Estado puedan ser justificadas frente a todos los miembros de la sociedad, o mejor dicho, que los aspectos centrales de la política del Estado no puedan ser *razonablemente* rechazados por ninguno de los miembros de la sociedad. Y es previsible que, dada la diversidad de creencias característica de las sociedades democráticas contemporáneas, siempre habrá personas que objetarán las políticas estatales orientadas a promover una determinada concepción del bien y, en general, las políticas perfeccionistas. Desde la perspectiva liberal dichas políticas podrán ser descritas como injustas, sectarias, intolerantes, etc. Pero la cuestión no es tan simple. La palabra “razonable”, que introduce líneas atrás, tiene mucha importancia en este contexto. Las personas que pretendan servirse del poder del Estado para promover su concepción del bien, negarán (o intentarán negar) que los individuos que rechazan las políticas que ellos pretenden promover tengan razones atendibles para hacerlo. Sostendrán que no se trata de un rechazo “razonable”, que estas personas no son capaces de reconocer su propio bien, justamente, porque no adhieren a la concepción del bien verdadera o más plausible. Los liberales consideramos que esta forma de razonar es incorrecta, que la firme adhesión a una concepción del bien, la convicción de que se trata de una concepción verdadera o, al menos, de la más “plausible” comparada con las alternativas disponibles, no ofrece una justificación suficiente para la pretensión de promoverla a través del poder del Estado. Ahora bien, ¿cómo se fundamenta esta posición liberal? Mi intención en este trabajo es, justamente, argumentar a favor de ella. Para hacerlo, comenzaré analizando algunos aspectos de la teoría rawlsiana y las dificultades que suscita; en particular, examinaré las críticas formuladas contra ella por Leif Wenar y Eduardo Rivera López. Expondré y criticaré las contrapropuestas que ambos autores ofrecen como respuesta a las deficiencias que

atribuyen al planteo rawlsiano. Luego propondré un argumento alternativo, capaz, a mi juicio, de superar las dificultades que Wenar y Rivera López atribuyen al planteo rawlsiano, y las falencias que, según sostendré, presentan las propuestas de ambos autores. Para terminar, responderé una objeción formulada por Rivera López a mi propuesta.

I

Uno de los elementos claves de la teoría rawlsiana, tal como ha quedado formulada en *Political Liberalism*², es el concepto de lo “razonable”. A pesar de la amplia diversidad de sentidos que asume el término “razonable” a lo largo de la argumentación desarrollada por Rawls en dicho libro, aquel que parece ocupar un lugar central es el de “persona razonable”. Esto se debe a que los restantes sentidos dependen de éste para ser definidos³. Lo razonable, predicado de las personas, equivale a una virtud de los sujetos “comprometidos con la cooperación social entre iguales”⁴. Rawls nos presenta una concepción de “persona razonable” significativamente densa y compleja. Las personas razonables poseen dos facultades morales: 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 bien⁵. La primera facultad moral mencionada es denominada como la “facultad razonable”, la segunda como la “facultad racional” (ambas son componentes de la concepción de persona razonable). A mi juicio, los otros dos elementos centrales de esta concepción⁶ son: en primer lu-

² Rawls (1993).

³ Sigo en este punto a Leif Wenar (cfr. Wenar (1995), p. 34).

⁴ Rawls (1993), p. 48.

⁵ Cfr. Rawls (1993), p. 30 y ss.

⁶ Los restantes componentes del concepto de persona razonable son los siguientes: las personas razonables poseen las capacidades intelectuales de juicio, pensamiento e inferencia; una concepción del bien determinada que in-

gar, la idea de que las personas razonables poseen la disposición a proponer principios y términos justos de cooperación y a cumplir con ellos, siempre y cuando los demás sujetos también lo hagan⁷; en segundo lugar, la idea de que las personas razonables reconocen lo que Rawls denomina las “cargas del juicio” (*burdens of judgments*)⁸.

Quisiera detenerme en esta última idea, las “cargas del juicio”. Su introducción responde a la necesidad de explicar el surgimiento, dentro de las sociedades democráticas, de una pluralidad irreductible de doctrinas comprensivas⁹ —y concepciones del bien asociadas— religiosas, filosóficas y morales. 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”¹⁰. En tal sentido, la función de las “cargas del juicio” es explicar el hecho del “desacuerdo razonable”: la inexistencia de garantías de que personas que usen en forma conciente y plena sus poderes o capacidades racionales arriben, aun tras el desarrollo de una discusión libre y abierta, a una misma conclusión¹¹.

terpretan a la luz de una doctrina comprensiva; se encuentran en condiciones de desempeñarse durante su vida completa como miembros plenamente cooperantes de la sociedad (cfr. Rawls (1993), p. 81, y también pp. 15-35); poseen una psicología moral razonable (pp. 81-86); reconocen los cinco elementos esenciales de una concepción de la objetividad (pp. 110-112).

⁷ Cfr. Rawls (1993), pp. 48-54.

⁸ Cfr. Rawls (1993), pp. 54-58.

⁹ Una doctrina moral es comprensiva “cuando incluye concepciones sobre qué es de valor en la vida humana, e ideales sobre el carácter personal tanto como ideales de amistad, relaciones familiares y de asociación, y otros muchos elementos que conforman nuestra conducta y, finalmente, nuestra vida considerada globalmente” (Rawls 1993, p. 13). El autor sostiene, además, que las doctrinas comprensivas suelen ser también generales, es decir, que se aplican “a una amplia gama de temas (*subjects*), y en el límite, universalmente a todos los temas” (Idem).

¹⁰ Rawls (1993), p. 58.

¹¹ Las “fuentes del desacuerdo razonable —las cargas del juicio— entre personas razonables son los muchos riesgos que entraña el ejercicio co-

Rawls no pretende ofrecer una lista completa de las “cargas del juicio”, sino poner a consideración algunas de las más obvias. Entre ellas estarían las siguientes:

- las evidencias relevantes, los datos o los hechos que deben ser analizados son conflictivos y complejos, 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 es en cierta medida estructurado 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 (dicha selección puede llevar a profundos conflictos).

Rawls ha afirmado que las “cargas del juicio” son de importancia capital para una idea democrática de la tolerancia. Sin embargo, su introducción ha suscitado objeciones y controversias aun entre quienes se encuadran dentro de una perspectiva similar a la del filósofo norteamericano. En su artículo “Liberalismo político: una crítica interna”¹² Leif Wenar formula una fuerte crítica contra esta posición rawlsiana. Desde su punto de vista, la introducción de las “cargas del juicio”¹³ equivale a la violación de los límites dentro de los cua-

recto y concienzudo de nuestros poderes de razón y juicio en el transcurso ordinario de la vida política” (Rawls (1993), pp. 56-57).

¹² Wenar (1995), pp. 32-62.

¹³ Wenar objeta también la introducción, entre los rasgos que debe poseer una persona razonable, de la psicología moral razonable y de la necesidad de reconocer los cinco elementos esenciales de la objetividad propuestos por Rawls.

les debe moverse —según el propio Rawls— una concepción política de la justicia¹⁴. La inclusión de las cargas del juicio impediría que un importante grupo de doctrinas comprensivas que Rawls identifica como “razonables” puedan formar parte del consenso superpuesto de doctrinas religiosas, filosóficas y morales del que dependerá la posibilidad de justificación de una concepción política de la justicia. Wenar sostiene que pedirles, 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”

¹⁴ La exigencia de permanecer dentro de los límites de una “concepción política de la justicia” es crucial desde la perspectiva rawlsiana, dado que constituye una condición indispensable para que una teoría de la justicia esté en condiciones de aspirar a ser el foco de un amplio consenso político en las condiciones de pluralismo que caracterizan a las sociedades democráticas contemporáneas. Una concepción política de la justicia se caracteriza por tres rasgos. 1) Se aplica a un *objeto* específico: está diseñada para la regulación de la estructura básica de la sociedad (en el caso de “justicia como equidad” —i.e., la concepción de la justicia propuesta por Rawls—, suponemos que se trata de una sociedad democrática moderna). Por “estructura básica” debemos entender las principales instituciones políticas, económicas y sociales en tanto forman un “sistema unificado de cooperación social”. 2) En relación a su *modo de presentación*, lo destacable es que una concepción política 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 éstas. 3) Su *contenido* se expresa exclusivamente en términos de “ciertas ideas fundamentales que son consideradas implícitas en la cultura pública de una sociedad democrática”. Según Rawls, todas estas ideas (en “justicia como equidad”, por ejemplo, el ideal de sociedad como un sistema de cooperación entre ciudadanos libres e iguales, la concepción de los ciudadanos como racionales y razonables, etc.) “pertenecen a la categoría de lo político y son familiares a la cultura política pública de una sociedad democrática y a sus tradiciones de interpretación de la constitución y las leyes básicas, así como a sus documentos históricos fundamentales y a sus más conocidos escritores políticos” (cfr. Rawls (1993), pp. 18-22).

porque, según afirma el autor, “la iglesia católica, como otras iglesias, adhieren hoy a un punto de vista político afín, y algunas veces indistinguible del contenido de justicia como imparcialidad (i.e., la teoría rawlsiana)”¹⁵. 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”¹⁶.

Wenar sostiene, además, que una concepción reducida del concepto de persona razonable, privada, fundamentalmente, de las cargas del juicio, podría funcionar igualmente bien para dar cuenta tanto de la concepción liberal de la tolerancia como del ideal de razón pública democrática involucrado en la teoría rawlsiana. Esto se debe a que las personas razonables son caracterizadas desde un principio como poseedoras de la disposición a proponer principios y términos justos de cooperación y a cumplir con ellos, siempre y cuando los demás sujetos también lo hagan¹⁷.

Veamos ahora un tipo de objeción a la teoría rawlsiana y una contrapropuesta muy diferente de la que acabo de describir. En “De la racionalidad a la razonabilidad: ¿es posible una fundamentación epistemológica de una moral política?”¹⁸ Eduardo Rivera López toma las categorías del planteo rawlsiano como un marco para desarrollar su propia argumenta-

¹⁵ Wenar (1995), p. 45.

¹⁶ Wenar (1995), p. 46.

¹⁷ Como escribe Wenar: “Personas con ese deseo quieren cooperar con sus conciudadanos de acuerdo a reglas aceptables para todos. Ellos juzgan ilegítimo el uso del poder político para reprimir doctrinas comprensivas simplemente porque esas doctrinas sean diferentes de las que ellos profesan, de modo que no podrían alcanzar una justificación pública de tal tipo de represión. Las cargas del juicio no tienen nada que hacer aquí, más allá de lo que haya hecho ya una concepción limitada de la persona razonable” (Wenar (1995), p. 42).

¹⁸ Rivera López (1997), pp. 53-81.

ción. Sin embargo, ésta es diametralmente opuesta a la de Wenar. Si Wenar considera innecesaria la introducción de las cargas del juicio, Rivera López desarrolla un argumento que les concede un papel central. Éste considera que otorgarle un estatus de punto de partida de la argumentación al concepto de “lo razonable”, como lo hace Rawls (y según vimos, en una versión más modesta, Wenar), conduce a una “peligrosa circularidad”. En *Political Liberalism* Rawls se pregunta “¿cómo es posible que exista a través del tiempo una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, que, sin embargo, permanecen profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables?”¹⁹. Rivera López sostiene que “si se presupone que los individuos que permanecen profundamente divididos por sus doctrinas comprensivas son razonables, entonces no resulta sorprendente que puedan coexistir a través del tiempo dentro de una sociedad justa y estable”²⁰. Esto se debe a que es precisamente la razonabilidad lo que otorga los valores de la tolerancia, estabilidad y cooperación equitativa. Aunque resulte paradójico, la interpretación de Wenar de la propuesta rawlsiana confirma la objeción de Rivera López. Wenar sostiene que en la teoría rawlsiana las personas son caracterizadas desde el principio como poseedoras del deseo de proponer principios y términos justos de cooperación, y de cumplir con ellos, siempre y cuando los demás sujetos también lo hagan, y que personas así motivadas (concluye su argumentación) juzgarán ilegítimo apropiarse del poder del Estado para promover sus doctrinas comprensivas y reprimir las de aquellos que tienen concepciones diferentes (cfr. nota 16). Ésa es la razón por la que hay que reconocer que Wenar está en lo correcto al afirmar que las cargas del juicio son completamente innecesarias, pero se trata de un acierto muy poco alentador: equivale a reconocer que suponemos en las premisas una de las cosas —a mi juicio, de las más importantes— que deberíamos intentar demostrar²¹.

¹⁹ Rawls (1993), p. 47.

²⁰ Rivera López (1997), p. 56.

²¹ En la sección III del presente trabajo ofreceré una explicación más

Rivera López sustituye la pregunta rawlsiana por la siguiente: “¿cómo es posible que individuos que poseen concepciones comprensivas diferentes, e incluso opuestas, estén dispuestos a aceptar términos de cooperación equitativos y a ser tolerantes (i.e., que no pretendan reprimir aquellas concepciones comprensivas diferentes de la propia)?, ¿cómo es posible pasar de una concepción comprensiva a una concepción comprensiva *razonable*?”²².

La cuestión para Rivera López es justificar el tránsito de lo racional a lo razonable y su tesis es que el puente lo ofrecen las “cargas del juicio”²³. Su argumento toma como punto partida dos elementos. El primero es el concepto de lo racional tal como es definido por Rawls, es decir, como una facultad moral que consiste en la capacidad para plantearse fines y planes de vida, y articular los medios para llevarlos adelante. Es importante no pasar por alto que lo racional no debe ser interpretado aquí como equivalente de la racionalidad instrumental; es por el contrario, según dijimos, una capacidad moral. El segundo elemento que toma como punto de partida son las cargas del juicio. Rivera López nos propone interpretarlas como la transposición al terreno moral de la concepción falibilista ampliamente difundida en la epistemología de la ciencia especialmente a partir de trabajos como los de Karl Popper.

El falibilismo no nos comprometería con el escepticismo moral: “lo único que afirma es que existe un límite máximo de credibilidad en la propia doctrina comprensiva, que es más bajo que el de la verificación o prueba concluyente. Esto significa que, aun aquellos que creen firmemente, tendrán que

precisa de las razones por las cuales la teoría de Rawls involucra una forma de circularidad argumental.

²² Rivera López (1997), p. 55.

²³ En este punto la posición de Rivera López contrasta fuertemente con la concepción rawlsiana de “persona razonable”, dado que en ella las facultades morales “racional” y “razonable” son cooriginales, es decir, que no pueden ser derivadas una de otra. Tal derivación es justamente el objetivo que se propone alcanzar Rivera López con ayuda de las cargas del juicio.

admitir que pueden estar equivocados”²⁴. De igual modo que en el caso de la ciencia, donde admitir que no es posible la verificación de una teoría científica no implica necesariamente la adopción de una postura escéptica respecto del conocimiento teórico, este falibilismo no nos comprometería con el escepticismo en el campo práctico.

La tesis fundamental de Rivera López consiste en afirmar que la aceptación del falibilismo ético (es decir, la aceptación de que no podemos tener una certeza absoluta de que nuestra doctrina comprensiva sea verdadera) ofrece a toda persona racional —en el sentido especificado— fuertes razones para ser tolerante con las doctrinas y formas de vida diversas e incluso opuestas a la suya. Si estamos interesados, y parece bastante plausible afirmar que normalmente las personas lo están, en desarrollar nuestra facultad moral racional (i.e., nuestra capacidad para formular y llevar adelante una concepción del bien y un plan de vida) estaremos interesados en la verdad: todos tendremos interés en que nuestra concepción de la buena vida sea verdadera (que sea realmente una concepción de la buena vida) aunque, si aceptamos las cargas del juicio, reconozcamos que no es posible tener una certeza plena de ello. Si tenemos este interés por encontrar la verdad y reconocemos las cargas del juicio (y, consecuentemente, el falibilismo moral), tendremos buenas razones para que se garantice la mayor libertad posible para que las personas desarrollen y expresen sus puntos de vista. No tendremos derecho a suprimir otros puntos de vista que no coinciden con el nuestro, porque podríamos estar equivocados y al suprimirlos tal vez estaríamos privándonos de un punto de vista que podría sernos útil en nuestra búsqueda de la perspectiva verdadera²⁵.

²⁴ Rivera López (1997), p. 62.

²⁵ En este punto Rivera López recurre nuevamente al paralelo con la ciencia: “Si aceptamos que las teorías científicas son conjuntos de hipótesis o conjeturas, pero estamos interesados en encontrar *la* teoría verdadera, tenemos buenas razones para escuchar atentamente teorías adversarias a la nuestra, y, por lo tanto, que se consagre un derecho a exteriorizar y escuchar opiniones científicas” (Rivera López (1997), p. 66).

Rivera López afirma que esto nos conducirá, a su vez, a adherir a una concepción política liberal que garantice para todos los ciudadanos una serie de derechos básicos inalienables tales como la libertad de expresión, de participación política, etc., como los que quedan garantizados en el primer principio de justicia de la teoría de Rawls²⁶.

Cuando contemplamos simultáneamente los planteos de Rivera López y de Wenar, al menos en un primer análisis, arribamos a una encrucijada. Superar la circularidad que, si seguimos a Rivera López, podemos atribuir al planteo de Rawls (y que, según afirmé, resulta extensible al de Wenar), parece tener un precio muy alto. Implica la recaída en una estrategia de justificación que, si aceptamos los argumentos de Wenar, excede los límites a los que debe ajustarse una concepción política y, como consecuencia de ello, resultará inaceptable para un número significativo de los miembros de las democracias occidentales. Como vimos, el caso más claro de esta situación es el de los católicos y los miembros de otras religiones, en tanto las cargas del juicio y el falibilismo resultan incompatibles con sus creencias, aunque éstos pueden adherir, a partir de razones internas a su propia doctrina, a la tolerancia y las ideas liberales.

II

A mi juicio, Rivera López está en lo correcto al señalar el peligro de circularidad que entraña el planteo rawlsiano. Sin embargo, no creo que su estrategia de argumentación constituya una alternativa viable. Acabamos de mencionar algunas de las razones de ello: su interpretación falibilista de las cargas del juicio puede ser blanco de las mismas objeciones formuladas por Wenar al planteo rawlsiano. A esto se suman, como intentaré dejar en claro en esta sección, dos dificultades decisivas. La propuesta de Rivera López resulta insuficiente para dar cuenta de aspectos relevantes de una con-

²⁶ Cfr. Rivera López (1997), pp. 73-74.

cepción liberal de la razonabilidad y presenta, incluso, serias dificultades de consistencia interna.

Rivera López nos ofrece una concisa y clara reformulación de una estrategia de argumentación cuyos antecedentes pueden ser rastreados hasta *On Liberty* de John Stuart Mill y que ha tenido un papel muy destacado dentro del pensamiento político liberal. Ahora bien, el objetivo que se propone alcanzar con ella consiste en ofrecer una fundamentación “de ciertos deberes que todo individuo (y el Estado) asume en una sociedad, en términos generales, liberal”²⁷, lo que requiere “fundamentar una teoría ‘política’ [...] una teoría a favor de ciertas instituciones básicas de la sociedad que regulen de un modo moralmente adecuado la convivencia entre individuos que adhieren a doctrinas morales, religiosas y filosóficas comprensivas diferentes e incompatibles entre sí”²⁸. Presentemos la cuestión central en forma de pregunta: ¿bajo qué tipo de principios deben funcionar las instituciones fundamentales de una sociedad en la que coexiste una amplia diversidad de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales, para ofrecer una regulación moralmente adecuada de la vida en común de los ciudadanos? Tal como yo la interpreto, la respuesta liberal se articula a través de tres ideas complementarias. Primeramente, (i) una concepción de la *legitimidad* de la dominación política, la cual estipula que la referida regulación “moralmente adecuada” requiere que los principios que regirán las instituciones sociales fundamentales puedan ser libremente aceptados por todos los ciudadanos, que el poder del Estado se ejerza a la luz de criterios (fijados, por ejemplo, por una Constitución) cuyos aspectos esenciales no puedan ser razonablemente rechazados por ninguno de los ciudadanos. A este ideal de legitimidad se asocia (ii) una concepción de las condiciones de *justificación* de las políticas estatales fundamentales. Dado el hecho del pluralismo, el Estado deberá —siguiendo la formulación rawlsiana— abstenerse de implemen-

²⁷ Rivera López (1997), p. 54.

²⁸ Rivera López (1997), p. 78.

tar toda política que “tenga como propósito favorecer o promover alguna doctrina comprensiva particular más que otra, o brindar mayor asistencia a quienes la profesan”²⁹. Es decir, que deberá ser neutral respecto de las diversas y a veces opuestas doctrinas comprensivas, pues tal restricción resulta imprescindible para alcanzar una justificación pública de sus políticas fundamentales que pueda contar con el asentimiento libre y razonado de todos los ciudadanos —o sea, una justificación compatible con los requisitos de legitimidad introducidos por (i)—. La viabilidad de un orden político-institucional que cumpla con (i) y (ii), presupone (iii), la atribución a los ciudadanos de un tipo específico de “razonabilidad”. Las personas son razonables cuando, reconocido el hecho del pluralismo, están dispuestas a renunciar a la pretensión de tratar de servirse del poder del Estado para promover la doctrina comprensiva que profesan³⁰ y a renunciar a la pretensión de reconocer como criterios exclusivos de justificación de las políticas del Estado aquellos que derivan del interior de dicha doctrina comprensiva. Las personas razonables deben estar dispuestas a buscar criterios para establecer principios de cooperación que todos los afectados puedan aceptar más allá de la particular concepción comprensiva religiosa, filosófica o moral que defiendan. El punto (iii), el concepto de razonabilidad, posee una importancia clave para la justifica-

²⁹ Rawls (1993), p. 193. Esta concepción de la neutralidad equivale, como señala expresamente Rawls, a la defendida por Dworkin en “Liberalism” (cfr. Dworkin (1978)). Se trata de neutralidad de “propósito” o de “objetivo” y debe ser distinguida tanto de la tesis según la cual “el Estado habrá de asegurar para todos los ciudadanos igualdad de oportunidades para promover cualquier concepción del bien que profesen libremente”, como de la que afirma que el Estado no deberá hacer “nada que vuelva más probable que los individuos acepten alguna concepción particular más que otra, a menos que tome medidas para cancelar, o compensar, los efectos de políticas que hagan tal cosa” (cfr. Rawls (1993), p. 193 y ss.).

³⁰ “Promover” puede significar aquí ofrecer ventajas especiales a sus adherentes o involucrar también la apelación a métodos para disuadir a los disidentes, cuya expresión extrema es la prohibición y la penalización de ciertas doctrinas y prácticas.

ción del punto de vista liberal. Resulta claro que si podemos justificar dicha noción, las otras dos concepciones liberales se siguen de ella en forma aproblemática³¹. Ésta es la razón por la que resulta desalentador constatar que Rawls y Wenar la presuponen como punto de partida, cuando deberían defenderla argumentalmente. Según vimos, Rivera López se propone evitar esta dificultad intentando derivar lo “razonable” a partir de la racionalidad en sentido rawlsiano y del falibilismo moral. Ahora bien, ¿la noción de lo “razonable” que puede ser así derivada coincide realmente con la noción liberal que hemos presentado y, por lo tanto, permite ofrecer apoyo a las concepciones asociadas de legitimidad y justificación políticas? La respuesta es negativa. Para demostrarlo aclararé algunas de las implicaciones de las premisas que toma Rivera López como punto de partida y luego presentaré tres argumentos orientados a mostrar las falencias de su propuesta.

Ya conocemos las consecuencias de la aceptación del falibilismo: nunca podremos afirmar con certeza absoluta la verdad de nuestra doctrina. Sin embargo, es muy importante prestar atención a implicaciones del concepto de “persona racional” que aún no hemos considerado. En el planteo de Rivera López, ser una “persona racional” implica, entre otras cosas, poseer un “interés racional” en la verdad de la doctrina comprensiva que se profesa. Esto se debe a que “cualquier individuo racional está interesado en hallar o acercarse a la

³¹ Ciudadanos “razonables” en el sentido especificado poseerán la disposición a buscar criterios para establecer principios de cooperación que todos los afectados puedan aceptar más allá de la particular concepción comprensiva religiosa, filosófica o moral que defiendan, es decir, que harán propia la concepción de la legitimidad liberal, pues ésta estipula, justamente, que el orden político es legítimo cuando es regulado por principios que todos los ciudadanos pueden aceptar libremente, lo que significa, dado el hecho del pluralismo, con independencia de la concepción comprensiva que profesan. También aceptarán la neutralidad en la justificación de las políticas fundamentales del Estado como una condición indispensable para preservar la legitimidad de orden político. Según puede verse (i), (ii) y (iii) no son otra cosa que tres aspectos, tres modos de abordar una misma idea.

doctrina moral o religiosa correcta”³² y a que “la percepción de que tomamos decisiones correctas en esos ámbitos es indispensable para otorgar sentido a nuestra vida”³³. Lo que no debe ser pasado por alto es que carecería de sentido estar interesado de este modo en la verdad —i.e., *racionalmente* interesado— si no fueran posibles no sólo las diferencias de hecho en la certeza con la que distintos sujetos afirman una doctrina (esto podría depender meramente del temperamento y la personalidad de los individuos o de sus caprichos), sino la capacidad de discriminar en base a razones, de justificar o apoyar a partir de argumentos que ciertas doctrinas son más plausibles que otras. Para que sea posible, desde esta perspectiva, tener la percepción de que tomamos decisiones correctas en relación con nuestro plan de vida, al menos debemos tener, ya que la verificación es imposible, criterios racionales para justificar nuestra idea de que nos aproximamos a la verdad. De lo contrario, la idea de que tenemos un interés en la verdad pierde todo sentido y, consecuentemente, las razones para ser razonables y tolerantes desaparecen. La posibilidad de una “búsqueda racional de la verdad” es inseparable de la existencia de criterios racionales para distinguir entre creencias poco plausibles, plausibles, muy plausibles, etc., pero Rivera López no nos dice absolutamente nada acerca de cuáles podrían ser tales criterios. Lo cual no es sorprendente, porque parece en extremo improbable que fuera posible ofrecer una concepción de dichos criterios que pudiera gozar de un amplio consenso. No debemos subestimar el alcance del hecho del pluralismo; las controversias entre doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales no se extienden sólo a contenidos, sino a los criterios para considerar justificada o injustificada, plausible o implausible una concepción. Si hubiera criterios imparciales, que todos pudieran aceptar, para decidir si una concepción comprensiva es implausible, plausible, muy plausible, etc. (algo semejante a los procedimientos

³² Rivera López (1997), p. 66.

³³ Idem.

de los que disponen las ciencias —por ejemplo, desde el punto de vista de la epistemología popperiana— para discriminar entre teorías más y menos prometedoras o fecundas y, en definitiva, para optar entre teorías rivales), la profundidad de las controversias en este campo sería incomparablemente menor a la que de hecho puede constatarse.

Ahora presentaré tres argumentos contra la propuesta de Rivera López.

1) La ausencia de los criterios a los que acabo de referirme constituye la razón principal por la cual el argumento de Rivera López no ofrece ninguna razón para que las personas renuncien a la pretensión de promover³⁴ su doctrina comprensiva a través del poder del Estado. En situaciones reales no puede evadirse la necesidad de tomar decisiones y actuar, y tales decisiones y acciones siempre se basan en conjuntos particulares de creencias. La tesis falibilista, según la cual debo reconocer que nunca será posible alcanzar la verificación de una doctrina comprensiva, siendo consecuente, se predica de todas las creencias que poseo³⁵, es decir, de todas las creencias en las que puedo basar mis decisiones y cursos de acción. Por lo tanto, o bien la aceptación del falibilismo da razones para suspender toda decisión y curso de acción (en tanto se predica de todas las creencias en las que puedo basar mis acciones), lo cual sería absurdo, o bien no da razones definidas para suspender ninguna acción o decisión particular. Y, consecuentemente, en el caso que estamos considerando, no ofrece motivo alguno para que los ciudadanos renuncien al intento de servirse del poder del Estado para promover su

³⁴ Entendamos “promover”, por el momento, exclusivamente como equivalente de ofrecer ventajas especiales a los adherentes de una doctrina, dejando de lado el problema de si el argumento falibilista ofrece o no razones para suspender la prohibición de doctrinas y formas de vida.

³⁵ Si aceptamos el falibilismo en el plano práctico es de esperar que lo aceptemos en el teórico. Por otra parte esa acepción ya está incluso implícita en el hecho de que prediquemos el falibilismo de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales, dada la amplitud de temas que suelen involucrar (cfr. n. 8).

doctrina comprensiva. La razón para suspender un curso de acción o una decisión (como la citada, o cualesquiera sean) no puede ser meramente el reconocimiento de que existe la posibilidad de estar equivocados, sino que debe apoyarse en consideraciones adicionales capaces de producir dudas acerca del conjunto determinado de creencias en el que apoyamos dicho curso de acción. Un científico no abandona una teoría por el hecho de que reconozca que es imposible verificarla (i.e., que nunca podrá descartar la posibilidad de que sea falsa); eso se predica de toda teoría. Si decide abandonarla es porque hay razones (surgidas de criterios consensuados por la comunidad científica: datos apropiadamente documentados, experimentos, etc.) que permiten refutar esa teoría en particular o que la muestran menos prometedora que otras alternativas disponibles. Algo paralelo debe darse en el caso que estamos considerando: para que alguien renuncie al intento de promover su doctrina a través del poder estatal, debería ser posible sembrar en él dudas concretas sobre la plausibilidad del conjunto determinado de creencias (derivado de dicha doctrina comprensiva) en las que apoya tal pretensión. Ya vimos que Rivera López no nos ofrece, ni parece plausible esperar que pudiera ofrecer, los criterios adicionales necesarios para hacer tal cosa. Del argumento de Rivera López —contrariamente a lo que podríamos esperar— no se deriva ninguna razón para preferir, por ejemplo, un Estado liberal basado en la idea de que “todos los hombres son libres y iguales” a un Estado confesional basado en la idea de que “el Dios cristiano es el verdadero Dios”. Eso se debe sencillamente a que todo lo que puede decirse a partir de tal argumento es que estamos interesados en la verdad y que ambas ideas, tanto la de la igualdad y la libertad como la relativa al verdadero Dios, podrían no ser verdaderas. Obviamente de allí no se sigue ningún criterio para optar entre estos dos tipos de Estado. Rivera López podría responder que aun así su argumento ofrece apoyo a una idea de razonabilidad (más modesta que mi versión de la idea liberal), según la cual los miembros de ambos tipos de Estado tendrían buenas razones para no intentar prohibir las

doctrinas comprensivas de los otros ciudadanos. Aun cuando, por ejemplo, el Estado confesional promoviera una doctrina religiosa determinada, no debería prohibir otras diversas o incluso incompatibles con ella³⁶. Si aceptamos el falibilismo y estamos interesados en la verdad, no podremos descartar que al prohibir una doctrina comprensiva estemos privándonos de un elemento que podría sernos útil para nuestra empresa de aproximarnos a la verdad. A diferencia de lo que ocurre en el caso del apoyo estatal a una doctrina comprensiva y sus prácticas asociadas, que no produce necesariamente ni un daño directo ni la desaparición de las doctrinas restantes, la prohibición y la persecución de creencias y prácticas tiene como efecto previsible la privación de elementos que pueden ser de utilidad en la búsqueda de la verdad.

2) Creo que este último argumento tampoco funciona. Hagamos un experimento mental. Imaginemos que es posible acceder a un dato de nuestro futuro: sabemos que abandonaremos (o intentaremos abandonar) la doctrina comprensiva a la que adherimos en el presente y que abrazaremos alguna de las doctrinas incompatibles con ella disponibles en nuestra sociedad. Supongamos, también, que está en nuestro poder tanto modificar como dejar inalterado este hecho, que disponemos de la capacidad para prohibir todas las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales incompatibles con aquella a la que adherimos en el presente. Nuestro conocimiento de que abrazaremos una doctrina incompatible con la que profesamos en el presente es momentáneo, pronto olvi-

³⁶ Creo que aun bajo el supuesto de que esta forma de razonabilidad mínima se siga realmente del argumento de Rivera López —cosa que negaré en el argumento (2)—, él debería reconocer que los ciudadanos de un Estado confesional como el referido serían igualmente “irrazonables” en un sentido relevante. El que un Estado promueva una doctrina comprensiva por encima de las restantes (aun cuando circunstancialmente no se persiga en forma explícita a los disidentes) equivale a desconocer la obligación de justificar sus políticas fundamentales frente a *todos* los ciudadanos. La posición de las personas que apoyen estas políticas implicará inevitablemente caracterizar como irrelevante o como “irrazonable” el rechazo, por parte de otros ciudadanos, de la doctrina comprensiva que el Estado hace suya.

daremos que lo tuvimos, con lo cual si no actuamos para modificar ese hecho futuro el cambio de creencias se producirá inexorablemente. Debemos tomar una decisión al respecto: o prohibimos dichas doctrinas y modificamos nuestro futuro o nos abstenemos de hacerlo. Existen tres posibilidades. a) Tanto la doctrina que profesamos en el presente como la que profesaremos en el futuro son falsas. En tal situación, obviamente ninguna de las dos posibilidades (prohibir o no prohibir) promueven nuestro interés racional en la verdad o en aproximarnos a ella. b) La doctrina a la que adherimos en el presente es verdadera y la que abrazaremos en el futuro, incompatible con ella, es, por consiguiente, falsa. En este caso nuestro interés en la verdad será resguardado por la prohibición de dicha doctrina, lo cual impedirá que en el futuro caigamos en el error. Recordemos que, siguiendo el experimento mental propuesto, sabemos fehacientemente que de no prohibir la doctrina en cuestión adheriremos a ella en el futuro. c) Nuestra doctrina actual es falsa y la alternativa futura, verdadera. En este caso nuestro interés en la verdad será satisfecho por el rechazo de la prohibición, en tanto éste hará posible que en el futuro alcancemos o nos aproximemos a la verdad. Ahora bien, dejando de lado la posibilidad de que ambas doctrinas sean falsas, si aceptamos la tesis falibilista, debemos reconocer que nunca podremos saber cuál de las dos doctrinas incompatibles, la que defendemos en el presente o la que abrazaremos en el futuro, es verdadera: ninguna de las dos podrá ser jamás verificada. Consecuentemente, si sólo contamos con las premisas del argumento de Rivera López (i.e., el interés en la verdad y la tesis falibilista) no hay forma de saber cuál de los dos cursos de acción, prohibir o no prohibir, produce el efecto deseado: maximiza nuestras posibilidades de acceder o aproximarnos a la verdad. Cualquiera de ellos podría tener como efecto alejarnos o aproximarnos a la verdad, nunca lo sabremos. Por lo tanto, el argumento de Rivera López no ofrece ninguna razón para elegir racionalmente entre ambos cursos de acción. La situación sería distinta si dispusiéramos de criterios para afirmar que una de las dos doctrinas alternati-

vas es más probablemente verdadera que la otra o si fuera posible refutar una de ellas. Si fuéramos capaces de refutar la doctrina a la que adherimos en el presente, o si dispusiéramos de criterios no controvertidos que nos permitieran detectar en ella debilidades que no pudieran ser atribuidas a las doctrinas rivales, está claro que tendríamos buenas razones para rechazar la prohibición de dichas doctrinas: al abrazar en el futuro alguna de ellas maximizaríamos nuestras posibilidades de aproximarnos a la verdad. De igual modo, si pudiéramos refutar la doctrina que, siguiendo nuestra hipótesis, sabemos que profesaremos en el futuro, tendríamos buenas razones para considerar justificada su prohibición en razón de nuestro interés en la verdad. Pero ninguna de esas posibilidades está a nuestra disposición: tal como vimos, el argumento de Rivera López no ofrece, ni parece plausible que pudiera ofrecer, esos criterios adicionales necesarios para justificar alguna de esas decisiones³⁷.

3) Paradójicamente, no ganaríamos nada si pudiéramos disponer de los criterios adicionales cuya ausencia causa los problemas precedentes. Hay una diferencia muy importante entre el falibilismo moral que nos propone Rivera López y el falibilismo científico. En el falibilismo popperiano la posibilidad de refutación de hipótesis desempeña un papel central para explicar el progreso científico. Dicho progreso consiste en un alejamiento del error, posibilitado justamente por el hecho de que los científicos son capaces de desechar ciertas hipóte-

³⁷ Podría contraargumentarse que una mayor cantidad de cambios, hecha posible por el rechazo de la prohibición de las doctrinas incompatibles con las que en cada caso defendamos, maximizará nuestra probabilidad de acceder a la verdad. Sin embargo, afirmar justificadamente que hay un aumento en la probabilidad de aproximarnos a la verdad en el paso de una doctrina otra no depende de la cantidad de veces que cambiemos de doctrinas; ese cambio, realizado a ciegas, no aporta nada a nuestro conocimiento. Todo depende de la posibilidad de poseer criterios adecuados para fundamentar la idea de que la doctrina por la que optamos es más plausible que las otras, o bien, en clave popperiana, que nos alejamos del error al refutar una de ellas (mientras que aquélla a la que adherimos subsecuentemente resiste por el momento la refutación).

sis. Sin embargo, de ser posible la refutación de doctrinas comprensivas, aunque ganaríamos un criterio que daría sentido en este campo a la idea de aproximación racional a la verdad, perderíamos la razón fundamental por la cual considerábamos que debíamos ser tolerantes y que debíamos renunciar a la pretensión de prohibir las doctrinas incompatibles con la que profesamos. Restringiéndonos a la lógica del argumento de Rivera López, si estamos justificados a creer que una doctrina ha sido refutada, que se ha probado su falsedad, no hay razones para continuar tolerándola, sencillamente porque no nos prestará en el futuro ninguna ayuda para cumplir con nuestra meta de aproximarnos a la verdad moral. Rivera López intenta evitar esta dificultad afirmando que la refutación de doctrinas comprensivas es inviable. Desde su perspectiva debemos aceptar no sólo que nunca podremos estar completamente seguros de que nuestra doctrina es verdadera, sino que tampoco podremos estar seguros de que alguna de las doctrinas disponibles haya sido refutada³⁸. La tesis de la inviabilidad de la refutación implica la aceptación de que nunca podremos estar seguros de que aquello que nuestra doctrina comprensiva nos permite identificar como falso, absurdo, despreciable, etc. sea realmente falso, absurdo o despreciable. Implica admitir que existe la posibilidad, por remota que nos parezca, de que las doctrinas más absurdas a nuestros ojos, aquellas que son no sólo diferentes, sino incluso incompatibles en cuestiones fundamentales con la que defendemos, podrían ser correctas o verdaderas. Si esto es así, la idea de que poseemos un interés racional en la verdad o en aproximarnos a ella, pierde todo sentido, porque la verdad se habría vuelto, además de inalcanzable, irreconocible. Irreconocible, justamente porque nunca podremos descartar que

³⁸ Según escribe Rivera López: "debe tenerse en cuenta que, incluso en el plano de la ciencia, y aun cuando existe la posibilidad de la contrastación empírica de afirmaciones singulares (cosa que en el caso de la moral no se da), la posibilidad de refutación *definitiva* de una teoría es más una posibilidad lógica que real. En el campo de las teorías morales y religiosas, esta posibilidad es todavía más remota" (Rivera López (1997), p. 70).

una doctrina completamente diferente de la que sostenemos podría ser verdadera. Esto implica, además, que nunca será posible descartar que el camino que estamos recorriendo, en vez de aproximarnos, tal vez nos aleja de la verdad. En estas condiciones queda bloqueada toda posibilidad de disponer de criterios para discriminar entre doctrinas implausibles, plausibles, etc., lo cual se debe, nuevamente, a que habrá que admitir que hasta la doctrina más absurda a la luz de nuestras creencias actuales podría ser verdadera. ¿Una meta semejante, no sólo inalcanzable sino irreconocible, puede ser realmente concebida como una "meta"? ¿No sería esto algo tan absurdo como afirmar que estamos "apuntando" a un blanco invisible? En estas condiciones es cierto que nadie podría sostener que una concepción comprehensiva puede ser prohibida porque ha sido refutada y, por lo tanto, ya no presta ninguna utilidad para satisfacer nuestro interés de hallar o acercarnos a la verdad. El problema es que tal interés racional pierde también todo sentido, se vuelve completamente irrealizable y con él desaparecen las razones que podían aducirse desde esta perspectiva para abstenernos de prohibir las doctrinas incompatibles con la que de hecho profesamos.

III

Ahora me propongo desarrollar los lineamientos generales de una estrategia alternativa de defensa de la concepción liberal de "persona razonable" tal como fue caracterizada en la sección anterior. Si nos restringiéramos a hacer meramente una descripción de la cultura pública de las democracias contemporáneas todo lo que podríamos decir es que el liberalismo es una de las tradiciones de pensamiento político en pugna dentro de ella. El argumento que desarrollaré en las páginas siguientes aspira a dar un paso más allá de esa afirmación y establecer que quien acepte las ideas fundamentales de la cultura política de las democracias contemporáneas deberá aceptar también las ideas básicas del liberalismo. Mi argumento toma como punto de partida dos premisas. La pre-

misa (1) contiene dos tesis complementarias. La primera (1.a) enuncia un requisito que deberá cumplir la acción del Estado: se trata de la idea de que el Estado tiene la obligación de tratar a todos los ciudadanos con igual consideración y respeto. La segunda (1.b) estipula una obligación de las personas en su conducta pública: en tanto tenga el propósito de promover una concepción política que afecte la estructura básica de la sociedad, cada ciudadano tiene la obligación de actuar de modo tal que pueda atribuírsele plausiblemente el deseo de justificar sus puntos de vista en base a razones y argumentos que puedan ser libremente aceptados por todos los afectados, es decir, que no puedan ser impugnados en base a argumentos razonables. La premisa (2) es una interpretación de las cargas del juicio que les atribuye consecuencias de orden fundamentalmente práctico.

Creo que es posible derivar a partir de estas dos premisas la concepción liberal de persona razonable introducida en la sección precedente, eludiendo las dificultades que hemos atribuido a las propuestas examinadas. Es decir: a) la circularidad que, recogiendo la crítica de Rivera López, puede atribuirse a las concepciones de Rawls y Wenar; y b) la incompatibilidad con los requerimientos de la perspectiva política que Wenar atribuye a Rawls (y que, a mi juicio, es correcto extender también al planteo de Rivera López). El modo de comprobar que no hay circularidad consiste en demostrar que ninguna de las premisas, por separado, equivale o implica en sí misma la concepción de la razonabilidad que se pretende derivar de ellas. La hipótesis es, por supuesto, que tal derivación es posible a partir de la combinación de las dos premisas propuestas y que éstas gozan de un consenso y una plausibilidad suficientemente amplia como para formar parte de una concepción política de la justicia. Según veremos, la razón por la cual mi propuesta resulta inmune a objeciones como las de Wenar es que la interpretación de las cargas del juicio involucrada en ella no implica el compromiso con el falibilismo ni tiene consecuencias relevantes en el nivel del grado de convicción con el que puede adherirse a una doctrina comprensiva.

Comencemos por la premisa (1.a). La convicción de que el Estado tiene la obligación de tratar a todos los ciudadanos con igual consideración y respeto constituye uno de los consensos políticos fundamentales de la cultura pública de las democracias occidentales. Como queda claro en el análisis que hace de ella Ronald Dworkin en un influyente artículo³⁹, esta idea no conduce por sí sola a la perspectiva liberal; de hecho, es compatible con una concepción diametralmente opuesta. Para tratar a todos con igual consideración y respeto el Estado debe ofrecer a cada ciudadano las mismas oportunidades para que lleve adelante una buena vida, pero, según sostienen los objetores del liberalismo⁴⁰, no es posible saber en qué consisten esas "oportunidades" si no se determina, primero, qué es una buena vida. Determinar tal cosa presupone, continúa el argumento, asumir una posición con relación a qué doctrina comprehensiva es verdadera (o, al menos, con relación a cuál o cuáles son las más plausibles). De modo que tomar como una de las premisas iniciales esta idea no equivale a aceptar desde el principio la concepción liberal de la razonabilidad ni las tesis asociadas de legitimidad y neutralidad del Estado.

Ocupémonos ahora de la premisa (1.b). Como vimos, ésta estipula que todo ciudadano, en tanto aspire a promover una concepción política que afecte la estructura básica de la sociedad, "tiene la obligación de actuar de modo tal que pueda atribuirsele plausiblemente el deseo de justificar sus puntos de vista en base a razones y argumentos que puedan ser libremente aceptados por todos los afectados, es decir, que no puedan ser impugnados en base a argumentos razonables". La premisa (1.b) puede verse simplemente como el correlato de la aceptación de la premisa (1.a), aplicado a los miembros de la comunidad política. La idea de que el Estado tiene la obligación de tratar a todos los ciudadanos con igual conside-

³⁹ Cfr. Dworkin (1978), p. 127 y ss.

⁴⁰ Este tipo de objeción al liberalismo puede ser formulada tanto por comunitaristas, como por conservadores y marxistas (claro que en cada caso partiendo de doctrinas comprehensivas y concepciones del bien profundamente diversas).

ración y respeto es inseparable o, incluso podríamos decir, equivale al reconocimiento público de la igual dignidad y el igual valor de todos los ciudadanos. Este reconocimiento implica a su vez, aun en una interpretación modesta, el reconocimiento del igual derecho de todo ciudadano a que sus opiniones relativas a los proyectos cooperativos comunes sean escuchadas y tenidas en cuenta. Si aceptamos que el Estado tiene la obligación de tratar a todos los ciudadanos con igual consideración y respeto (premisa 1.a), nos comprometemos simultáneamente con el reconocimiento público de la igual dignidad de los ciudadanos y con su igual derecho a que sus intereses y opiniones relativas a los proyectos cooperativos comunes sean escuchados y tenidos en cuenta. Carecer de la aspiración de justificar nuestros puntos de vista políticos en base a razones que el resto de los ciudadanos puedan aceptar libremente o que no puedan impugnar razonablemente equivale a no reconocerlos como personas con igual dignidad, es decir, personas cuyos puntos de vista —por ejemplo, su rechazo razonable de nuestras posiciones políticas— deben ser tenidos en cuenta para llegar a una solución consensuada. De modo que el rechazo de la premisa (1.b) es incompatible con la aceptación de la premisa (1.a)⁴¹.

Existen significativas semejanzas entre la premisa (1.b) y el principio contractualista propuesto por Thomas Scanlon; de hecho, diversas formulaciones de las ideas que entran en juego en dicho principio se encuentran presentes en la mayoría de las concepciones liberales contemporáneas de la justicia. El principio contractualista de Scanlon estipula que: “un acto es incorrecto si su realización bajo esas circunstancias no está permitido por ningún sistema de reglas para la regulación de la conducta, reglas que nadie podría rechazar razona-

⁴¹ Las tesis que acabo de formular y conectar entre sí no son otra cosa que algunas de las ideas fundamentales de la cultura política de una sociedad democrática. De hecho, resulta en extremo implausible comprender cabalmente la estructura institucional de un Estado democrático (sus procedimientos electivos, las características de sus mecanismos de representación, etc.) si la desconectamos de estos presupuestos normativos.

blemente como base de un acuerdo general no forzado e informado⁴². Tal como lo interpreta Rawls, dicho principio constituye una respuesta a la pregunta fundamental relativa a los motivos por los cuales alguien debería preocuparse por la moral. Esta respuesta consiste en afirmar que “tenemos el deseo básico de justificar nuestros actos ante los demás sobre bases que ellos no podrían rechazar razonablemente —razonablemente, esto es, dado el deseo de encontrar principios que otros similarmente motivados no podrían rechazar razonablemente—”⁴³. Como Rawls mismo ha señalado, las ideas de Scanlon se encuentran estrechamente vinculadas con algunos de los conceptos fundamentales de su teoría, en particular, con su concepción de persona razonable y con la idea de poseer un sentido de la justicia. Rawls afirma que el tipo de motivación moral asociada al principio contractualista de Scanlon queda incluida “en la concepción de las personas razonables de la que parte la justicia como equidad” y que “al presentar justicia como equidad confiamos en el tipo de motivación que Scanlon considera básico”⁴⁴. Más allá de los significativos nexos que pueden establecerse entre las ideas de Scanlon y la premisa (1.b) es vital para mi argumentación dejar en claro las diferencias entre ambas concepciones.

A diferencia del principio de Scanlon, la premisa (1.b) es una tesis política, no una concepción filosófica general acerca de la motivación y la corrección moral. Se aplica sólo a la conducta pública de los ciudadanos y no abre juicio acerca del modo en que deba ser concebida la motivación y la corrección moral en otras esferas de interacción entre las personas. Además, la premisa (1.b) ha sido presentada como una reconstrucción de algunas de las ideas fundamentales de la cultura política de las democracias contemporáneas, omitiendo toda apelación o compromiso con un respaldo filosófico ulterior.

⁴² Scanlon (1982), p. 110.

⁴³ Rawls (1993), p. 49, n. 2.

⁴⁴ Idem.

Scanlon sostiene que el tipo de motivación asociado al principio contractualista posee un carácter “básico”. Dicha tesis consiste en la afirmación de que “pensar acerca de lo correcto y lo incorrecto es, en el nivel más básico, pensar acerca de aquello que puede ser justificado frente a otros sobre bases que ellos, si se encuentran apropiadamente motivados, no podrían rechazar razonablemente”⁴⁵. Como reconoce Scanlon “muchas gente podría acordar en que un acto es incorrecto si y sólo si no puede ser justificado frente a otros sobre bases que ellos no podrían rechazar razonablemente. Pero dichas personas pueden decir que esto es verdad sólo porque aquello que la gente puede o no puede rechazar razonablemente es determinado por hechos acerca de qué es correcto o incorrecto en un sentido más profundo que es independiente de cualquier idea de rechazo razonable”⁴⁶. Esta última posición es justamente el tipo de punto de vista que resulta incompatible con la idea de que la forma de motivación en cuestión tiene un estatus “básico”. A diferencia tanto de la posición de Scanlon como de la concepción de lo razonable propuesta por Rawls —en tanto incorpora el tipo de motivación descrito por Scanlon—, la premisa (1.b) no implica la afirmación de que el deseo de justificar nuestras posiciones frente a los demás ciudadanos en base a razones que todos puedan aceptar libremente tenga un estatus “básico”. La premisa (1.b) no niega, por ejemplo, que tal vez la razón más profunda por la cual una determinada política deba ser considerada justa y pueda ser aceptada libremente por todos los afectados sea que ésta se apoya en hechos acerca de lo correcto y lo incorrecto independientes de la posibilidad de justificación en la arena política, hechos morales de los que dependería, en última instancia, la posibilidad de alcanzar o aproximarnos a un consenso libre y razonado.

Scanlon afirma que su teoría contractualista ofrece una descripción o una caracterización de la motivación moral que resulta fenomenológicamente más exacta que cualquier otro

⁴⁵ Scanlon (1999), p. 5.

⁴⁶ Idem.

enfoque alternativo conocido⁴⁷. Creo que las objeciones formuladas por Philip Pettit⁴⁸ a estas ideas de Scanlon son, al menos en principio, dignas de atención. ¿Ciertas acciones son correctas porque son justificables frente a los otros o son justificables frente a los otros porque son correctas? Scanlon debe responder —como afirma Pettit— “que las acciones correctas son correctas porque son justificables, y no que son justificables porque son correctas. Pero no es fiel, desde el punto de vista fenomenológico, a la forma ordinaria en la cual pensamos y hablamos de la corrección moral [...] nosotros pensamos acerca de la corrección de ciertas opciones como algo que ayuda a explicar su aptitud para ser justificadas, pero no al revés. Nosotros pensamos acerca de la corrección de una opción en relación con su capacidad para ser justificada del mismo modo que pensamos acerca de la belleza de una pintura en relación con su capacidad para causarnos agrado. Así como la pintura es capaz de agradarnos porque es bella, y no a la inversa, así una opción puede ser justificada porque es correcta, y no a la inversa”⁴⁹. Aceptar la premisa (1.b) no implica tampoco tomar partido en este controvertido terreno.

En resumen, la premisa (1.b) del argumento que estoy proponiendo tiene un alcance más limitado que la de Scanlon (es una concepción política) y no se compromete ni rechaza las dos tesis que acabamos de mencionar: es decir, la del carácter básico y la de la exactitud fenomenológica del tipo de motivación moral referido. La premisa (1.b) se restringe a estipular un requisito que debe cumplir la conducta pública de todo ciudadano que acepte las ideas básicas de la cultura política de las democracias contemporáneas. Todo ciudadano, en tanto se proponga defender o promover una determinada concepción del modo en que debe estar diseñada la estructura básica de la sociedad, debe aspirar a justificar esas pretensiones en base a razones que los otros ciudadanos puedan aceptar libre-

⁴⁷ Cfr. Scanlon (1999), p. 187.

⁴⁸ Cfr. Pettit (2000), pp. 148-64.

⁴⁹ Pettit (2000), pp. 160-161.

mente. Su conducta pública debe ser tal que el resto de sus conciudadanos puedan atribuirle el deseo de justificar sus propuestas en base a razones que ninguno de los afectados pueda impugnar apoyándose en argumentos razonables. Ahora bien, como he tratado de dejar en claro líneas atrás, no aceptar esta premisa implicaría rechazar, a su vez, una de las ideas centrales de la cultura política de una sociedad democrática: el reconocimiento público de la igual dignidad de los ciudadanos. Pero aceptarla no implica asumir desde el principio un compromiso con la concepción liberal de persona razonable que me propongo derivar. La premisa (1.b) es compatible con las creencias de aquellos que consideran que la posibilidad de justificar una norma o un diseño institucional en base a razones que los otros no puedan impugnar razonablemente, presupone disponer de criterios de rechazo y aceptación razonables que derivan del interior de la doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral que juzgan verdadera o más plausible. Es posible aceptar la premisa (1.b) y sostener que lo que explica la posibilidad o imposibilidad de arribar a un consenso “razonable” en torno de ciertas normas e instituciones, lo que explica que éstas pueden o no ser razonablemente rechazadas, es una serie de hechos acerca de lo moralmente correcto e incorrecto, hechos cuyo reconocimiento presupone la adhesión a la doctrina comprensiva verdadera o más plausible⁵⁰.

⁵⁰ Esta posición equivale, de hecho, al rechazo de la concepción de persona razonable que me propongo derivar, la cual estipula justamente que las personas razonables son aquellas que “están dispuestas a renunciar a la pretensión de tratar de servirse del poder del Estado para promover la doctrina comprensiva que profesan y a renunciar a la pretensión de reconocer como criterios exclusivos de justificación de las políticas del Estado aquéllos que derivan del interior de dicha doctrina comprensiva”. Las personas razonables, según sostuve, “deben estar dispuestas a buscar criterios para establecer principios de cooperación que todos los afectados puedan aceptar más allá de la particular concepción comprensiva religiosa, filosófica o moral que defiendan”. Por el contrario, como ocurre en la interpretación no liberal de la premisa (1.a), donde las doctrinas comprensivas son la fuente del criterio que define en qué consiste el trato igualitario,

Pasemos a la premisa (2) del argumento. La interpretación de las cargas del juicio que estoy proponiendo implica las siguientes tesis.

a) La aceptación de las cargas del juicio equivale a la adopción de una hipótesis orientada a la acción (es decir, *práctica*, no *epistemológica*) acerca de la plausibilidad (o mejor dicho, de la implausibilidad) de arribar a un *consenso* libre e informado en torno a doctrinas generales o comprensivas (religiosas, filosóficas, morales) en un contexto determinado: la arena política de una democracia constitucional contemporánea.

Rivera López, Barry y Wenar (aunque, este último, con intenciones opuestas a las de Rivera López) coinciden en atribuir a la aceptación de las cargas del juicio repercusiones de orden fundamentalmente epistemológico. Por el contrario, yo considero que el problema central en este contexto no es el de

en la interpretación no liberal de la premisa (1.b) la posibilidad de justificar una norma o una institución en base a razones aceptables para todos queda supeditada a los criterios que surgen del interior de las doctrinas comprensivas. En este punto se puede explicar con precisión la razón por la que el planteo de Rawls incurre en una forma de circularidad argumental. Como vimos, Rawls sostiene que el tipo de motivación moral asociada al principio contractualista de Scanlon queda incluida “en la concepción de las personas razonables de la que parte la justicia como equidad” y que “al presentar justicia como equidad confiamos en el tipo de motivación que Scanlon considera básico”. Comprometerse, como lo hace Rawls, con el carácter “básico” del tipo de motivación moral asociada al principio contractualista de Scanlon equivale, justamente, a bloquear la posibilidad de realizar el tipo de interpretación no liberal que acabamos de presentar: es decir, negar que el motivo por el cual es cierto “que un acto es incorrecto si y sólo si no puede ser justificado frente a otros sobre bases que ellos no podrían rechazar razonablemente” consiste sólo en que “aquello que la gente puede o no puede rechazar razonablemente es determinado por hechos acerca de qué es correcto o incorrecto en un sentido más profundo [provisto por la doctrina comprensiva verdadera o más plausible] que es independiente de cualquier idea de rechazo razonable”. Al asumir desde el principio esta concepción de Scanlon, Rawls presupone una de las posiciones fundamentales que debería justificar una teoría liberal y lo hace a partir del compromiso con una tesis filosófica sumamente controvertida que, por otra parte, no recibe justificación alguna dentro de su planteo.

la verificación de doctrinas; el problema no es la “verdad”, sino la posibilidad práctica del consenso en un contexto determinado: la vida política⁵¹. Las cargas del juicio no dicen necesariamente nada sobre la imposibilidad de verificar doctrinas comprensivas, y ni siquiera, sobre la imposibilidad de llegar al consenso en torno de ellas en otros contextos diferentes del político⁵².

b) Sostener que la aceptación de las cargas del juicio no tiene consecuencias *epistemológicas* significativas sino centralmente *prácticas*, no implica asignarles un estatus *sociológico*, como el que, según la interpretación de Mulhall y Swift⁵³, tendrían dentro de la propuesta rawlsiana. Es decir, que no implica sostener que la plausibilidad de las conclusiones que extraemos a partir de ellas se funda principalmente en la “creencia empírica de que el hecho del pluralismo es permanente”⁵⁴. Dejemos de lado el problema de la corrección de esta interpretación en el caso de la teoría de Rawls. Estoy de

⁵¹ Aunque mi intención aquí no es establecer cuál es realmente su posición —lo cual, en virtud de la diversidad de opiniones al respecto, no resulta nada claro—, creo que Rawls, al menos en ciertos momentos, se aproxima al punto de vista que estoy defendiendo, es decir, que las cargas del juicio no involucran repercusiones de orden *epistemológico*, sino *práctico*. Según escribe el filósofo, las cargas del juicio son “simplemente una lista de algunas de las circunstancias que hacen el acuerdo político en los juicios, especialmente en aquéllos acerca de doctrinas comprensivas, mucho más difícil. Esta dificultad es confirmada por la experiencia histórica, por siglos de conflictos acerca de creencias religiosas, filosóficas y morales”. Como continúa afirmando, las cargas del juicio nos inducen a reconocer “la imposibilidad práctica de llegar a un acuerdo político razonable y viable en el juicio acerca de la veracidad de las doctrinas generales, especialmente a un acuerdo que pudiera servir para propósitos políticos; por ejemplo, el de lograr la paz y la concordia en una sociedad caracterizada por diferencias religiosas y filosóficas” (Rawls (1993), p. 63).

⁵² De hecho, a mi juicio no excluyen la posibilidad de que pueda haber consenso en torno de una doctrina comprensiva dentro de una asociación parcial determinada: una iglesia, un partido político, un grupo de filósofos, etc.; ni excluyen que podría haber acuerdos, en temas específicos, entre diversas doctrinas comprensivas.

⁵³ Cfr. Mulhall y Swift (1992), pp. 220-226.

⁵⁴ Mulhall y Swift (1992), p. 224.

acuerdo con Mulhall y Swift en que las cargas del juicio no implican (o que no es necesario, para mis propósitos, que impliquen) una demostración taxativa de la imposibilidad de alcanzar un acuerdo en torno a doctrinas comprensivas en el terreno político. Que algún día se dé tal acuerdo no es necesariamente imposible, como no es imposible que un día todos los filósofos lleguen a abrazar una única doctrina; sin embargo, ambas cosas parecen igualmente improbables. Y esto es todo lo que a mi juicio necesitamos establecer para que las cargas del juicio funcionen adecuadamente dentro del argumento a favor de la razonabilidad y la neutralidad que estoy proponiendo. Es decir, que, aunque no sea absolutamente imposible, nos resulte en extremo improbable pensar que tal acuerdo pueda ser alcanzado. Hay diversas razones que justifican esta creencia. En primer lugar, nos vemos inducidos a adherir a ella en razón de nuestro conocimiento y experiencia histórica (por ejemplo, en virtud de las lecciones que podemos sacar de la historia de los conflictos religiosos y morales dentro de la cultura occidental). En segundo lugar, las cargas del juicio son introducidas justamente con la finalidad de ofrecer apoyo a dicha idea. Mi premisa no es “la creencia empírica de que el hecho del pluralismo es permanente”, sino la aceptación de las cargas del juicio, de una serie de tesis cuya función es, en gran medida, *explicar* esa historia de desacuerdos religiosos, filosóficos y morales, es decir: explicar el “hecho del pluralismo”. Hay que diferenciar el carácter centralmente *práctico* de las consecuencias de aceptar las cargas del juicio del modo en que ellas explican la imposibilidad práctica de arribar a consenso en la esfera política. Esta explicación involucra la apelación a tesis que podemos caracterizar, en líneas generales, como de orden “epistemológico”, “hermenéutico” (o “semántico”), “moral” y “práctico”. Pongamos algunos ejemplos. La idea de que puede haber profundas discrepancias al evaluar los “datos” o los “hechos” que son relevantes para zanjar una disputa es una tesis poco controvertida y familiar en la epistemología: los mismos datos, las mismas observaciones pueden recibir, en ciertos casos, interpretaciones diversas a la

luz de teorías científicas (paradigmas, marcos teóricos, etc.) rivales. Este tipo de situación es mucho más frecuente y difícil de superar en el caso de las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales. De hecho, si muchos epistemólogos han puesto en duda la existencia de una base empírica neutral que permita decidir entre teorías científicas rivales, esta duda se vuelve mucho más seria en el caso de una controversia religiosa o relativa a determinar en qué consiste una buena vida. ¿Qué evidencias incontestables, qué datos puros, libres de interpretación, de un lenguaje cargado valorativamente por una tradición de interpretación podemos encontrar en un caso semejante? Sin embargo, aun reconociendo la gravedad de estas dificultades, la carga del juicio citada se limita a señalar la dificultad, no aventura hipótesis sobre sus consecuencias más allá de la cuestión práctica del consenso en la esfera pública de una democracia contemporánea. A esto se suman la vaguedad y la imprecisión (si los comparamos, por ejemplo, con el vocabulario de las ciencias⁵⁵) de nuestros conceptos morales, políticos y religiosos, lo que introduce la necesaria mediación de un proceso de interpretación y juicio (como dice Rawls: debemos confiar en el juicio y la interpretación, y en juicios acerca de interpretaciones), y las dificultades para evaluar qué tipo de consideraciones son relevantes para resolver una controversia. Los miembros de sociedades complejas y plurales solemos tener un conocimiento directo del modo en que influyen en ambos casos las diferentes experiencias vitales, la educación, la profesión, la procedencia social y étnica, etc., de los involucrados. Hay que contar, además, con la existencia de auténticos dilemas morales, situaciones en las que cualquiera de los cursos de acción disponibles nos obligan a sacrificar valores o convicciones morales a los que adherimos firmemente. A esto se agrega además una restricción práctica: la necesidad de elegir un número limitado de valores mo-

⁵⁵ Hay que reconocer, por cierto, que también el vocabulario de las ciencias (a excepción quizá de algunos campos dentro de la matemática y la lógica) padece de un grado considerable de imprecisión.

rales y políticos entre el más amplio conjunto de aquellos que podrían ser realizados.

c) Bajo la interpretación que estoy proponiendo, aceptar las cargas del juicio no tiene consecuencias significativas ni para el contenido ni para el grado de convicción con que adherimos a doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales. Siguiendo a Barry⁵⁶, es posible distinguir dos niveles en las doctrinas comprensivas: 1) el nivel del contenido y 2) el nivel epistemológico: relativo al grado de seguridad con la que afirmamos dichos contenidos. Resulta razonable sostener —como lo hace Rivera López— que la actitud que asumamos en el nivel epistemológico tendrá, en muchos casos, consecuencias en el nivel del contenido. Como señala correctamente Rivera López, es poco plausible que la aceptación del falibilismo no tenga consecuencias en el nivel del contenido: “¿puedo creer firmemente, como algo totalmente irrefutable, que fuera de la Iglesia no es posible la salvación, y, simultáneamente, creer que el estatus epistemológico de esa creencia es el de una creencia dudosa?”⁵⁷. Desde la perspectiva de Rivera López, las consecuencias de asumir las cargas del juicio pertenecen al nivel epistemológico, equivalen a la adopción del falibilismo moral y, consecuentemente, resultan incompatibles con los contenidos de ciertas doctrinas comprensivas (con independencia del hecho de que esas doctrinas puedan ser tolerantes y afines al liberalismo)⁵⁸.

⁵⁶ Cfr. Barry (1995), p. 902 y ss.

⁵⁷ Rivera López (1997), p. 63, n. 14.

⁵⁸ Por esa razón la propuesta de Rivera López resulta inadecuada como estrategia de defensa o de justificación de las ideas fundamentales del liberalismo: no podría aspirar a constituir una base pública de justificación de ciertas políticas, porque resulta incompatible con un número significativo de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales, muchas de las cuales, como ya dijimos, pueden ser tolerantes y compatibles en muchos aspectos con el liberalismo. El modo, erróneo a mi juicio, en que Barry pretendía evitar esta dificultad, consistía en afirmar que podemos ser dogmáticos en el nivel del contenido de las doctrinas comprensivas y falibilistas, en el epistemológico, sin que ello genere ningún conflicto. Si tal cosa fuera factible quedaría abierto un camino para eludir el tipo de dificultades que atribuye Wenar a la apelación a las cargas del juicio.

Por el contrario, a la luz de la interpretación que estoy proponiendo, aceptar las cargas del juicio no tiene implicaciones significativas para los dos niveles identificados. Esto se debe a lo siguiente.

(i) Como vimos, adoptarlas equivale a asumir una hipótesis práctica relativa a la posibilidad de arribar a un *consenso* en torno a una doctrina comprensiva dentro de una esfera de interacción determinada (la esfera política de una democracia contemporánea), y dicha hipótesis no hace referencia alguna al problema de la verificación de doctrinas comprensivas (no se expide acerca de su posibilidad o imposibilidad), ni a la viabilidad de justificarlas o arribar a consenso en otras esferas.

(ii) La aceptación de las cargas del juicio no implica el compromiso con el falibilismo moral, posición que, por el contrario, es razonable afirmar que deberá tener impacto sobre el contenido de nuestras doctrinas. Tal cosa se vuelve clara cuando retomamos el paralelismo con el falibilismo científico. Ninguna de las cargas del juicio enumeradas posee un carácter comparable a las premisas que conducen, por ejemplo, al falibilismo popperiano. De ellas podemos concluir, a lo sumo, que hay muchas razones para que nuestros puntos de vista difieran y que será en extremo difícil ponernos de acuerdo⁵⁹. Pe-

⁵⁹ Aceptar las cargas del juicio enumeradas no implica el compromiso con una posición determinada acerca de la posibilidad o imposibilidad de superar, más allá del ámbito político, las dificultades a las que hacen referencia. Por ejemplo, la idea de que puede haber profundas discrepancias al evaluar los "datos" o los "hechos" que son relevantes para zanjar una disputa no lleva implícita una posición acerca de la posibilidad (o imposibilidad) de superar esa fuente de desacuerdos, no afirma, por ejemplo, que a diferencia de lo que ocurre en la ciencia (aunque esto último en realidad depende de nuestra posición epistemológica) haya algo en el *contenido* de las doctrinas comprensivas que vuelve insuperable dicha dificultad. Esta neutralidad respecto de si la dificultad enunciada es o no superable resulta extensible a todas las cargas del juicio enumeradas. De igual modo, no se toma una posición con relación a si la posibilidad de reinterpretación es ilimitada o si meramente introduce una diversidad finita de lecturas divergentes de una tradición, un texto, etc. (esto último ya resulta suficientemente problemático para el consenso). Tampoco se afirma que los dilemas morales

ro, continuando con la analogía, esto equivaldría a decir, en el mejor de los casos, que es altamente improbable que verifiquemos una hipótesis, y eso no es lo que sostiene el falibilismo científico. Éste no recurre a meras “cargas” o “dificultades” (*burdens*) del juicio, pues pretende establecer algo mucho más fuerte: a partir del análisis de la estructura lógica de las leyes científicas, de la forma lógica de los razonamientos que llevan a la “confirmación” o “corroboración” de las hipótesis nomológicas y del examen del valor de los argumentos inductivos aspira a concluir en forma taxativa que no es posible verificar una ley científica (no meramente que resulta en extremo improbable o difícil hacerlo). No hay nada equivalente a esto en las cargas del juicio enumeradas⁶⁰.

(iii) Aun bajo el supuesto de que consideremos que, contempladas aisladamente (ya dije que ni esto ni su negación están implicados necesariamente en las cargas del juicio enumeradas), las dificultades introducidas son al menos en principio superables, debemos reconocer que esa posibilidad se reduce drásticamente —al punto de que podamos hablar de imposibilidad práctica— en razón de la acumulación de dificultades y, fundamentalmente, del hecho de que el consenso es buscado no en cualquier contexto, sino en el político. Es más,

sean intrínsecamente irresolubles a través de criterios racionales, o que el condicionamiento que impone a los juicios nuestra particular experiencia vital sea un límite en sí mismo infranqueable. Obviamente, como ya se ha señalado, tampoco se descarta la posibilidad de que alguna o todas las dificultades sean en realidad insuperables. La dificultad práctica enunciada en último término tiene un carácter diferente al de las restantes, dado que es en realidad insuperable, aunque meramente en términos prácticos. No afirma (ni podría afirmar) nada sobre el contenido de las doctrinas, pues se trata de una limitación puramente externa a ellas: no se pueden realizar en el espacio limitado de una sociedad todos los valores (con total independencia de si son plausibles o implausibles, verdaderos, falsos, absurdos, etc.).

⁶⁰ No estoy negando, por supuesto, que tal argumento pueda ser desarrollado para el caso de las doctrinas comprensivas. Todo lo que sostengo es que no está implicado en las cargas del juicio y que, en virtud de las dificultades que involucraría, no sería conveniente apelar a él mientras aspiremos a justificar el punto de vista liberal en las condiciones que impone el “hecho del pluralismo”.

no se trata de cualquier contexto político: estamos hablando del que ofrecen las democracias constitucionales contemporáneas, caracterizado tanto por limitaciones temporales y de información inseparables de la dinámica de las instituciones políticas como por una gran heterogeneidad entre los actores, propia de sociedades complejas.

Aunque las cargas del juicio sin duda funcionan prácticamente en cualquier contexto, su peso y consecuencias no son los mismos dentro de la comunidad formada por los adherentes a una doctrina comprensiva (una iglesia, los seguidores de una corriente filosófica determinada, etc.) que dentro de la más amplia y heterogénea esfera política de una sociedad democrática pluralista. Asumir las consecuencias de las cargas del juicio no implica adoptar una posición acerca de si la incapacidad de la doctrina comprensiva a la que adherimos para generar consenso o para resultar justificable frente a los demás depende de su contenido o si, por el contrario, es sólo el resultado de la combinación de una serie de dificultades serias (aunque no insuperables, tomadas separadamente) con las características especialmente adversas de una esfera determinada (la esfera política de una democracia contemporánea). Teniendo estas aclaraciones presentes, debemos preguntarnos: ¿por qué razón cuestiones tan contingentes y, por así decirlo, exteriores a la doctrina comprensiva particular a la que adherimos, como dificultades para el consenso (en sí mismas no necesariamente insuperables y comunes a cualquier doctrina comprensiva) dadas en un contexto específico (en un contexto político específico), deberían inducirnos a sacar conclusiones acerca de la verdad o falsedad de la doctrina comprensiva que profesamos, o acerca de la posibilidad o imposibilidad de justificarla en otros contextos que podemos considerar más pertinentes, o acerca de la seguridad y convicción con la que podemos adherir a ella? ¿Por qué razón deberíamos reconocerle a lo que ocurre en la esfera política de las democracias contemporáneas esa clase de "autoridad epistemológica", convertirlo en criterio de lo que puede ser creído con convicción, con seguridad o dudosamente más allá de dicha esfera en nuestra vida no política?

d) Es bastante obvio que las cargas del juicio no conducen por sí solas (ni en mi interpretación ni en las otras alternativas) a las concepciones liberales de “razonabilidad” o “legitimidad”, a la tolerancia o a la tesis de la neutralidad estatal. Motivo por el cual, como vimos, Rawls recurre a una serie más amplia de premisas y Rivera López apela a la idea de persona racional (en su definición rawlsiana) y a la tesis de que tenemos un interés racional en la búsqueda de la verdad moral. Las cargas del juicio no bastan, porque una persona puede aceptar que no es plausible esperar que se alcancen, en el terreno político, consensos en torno a las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales a las que adhiere y, sin embargo, no ver ningún inconveniente en que el Estado promueva ciertas doctrinas comprensivas y formas de vida, y reprima otras. Una razón sencilla para esto es que la aceptación de las cargas del juicio no genera por sí misma ningún obstáculo para que consideremos, por ejemplo, que hay cierta clase de personas frente a las que no existe la obligación de justificar las políticas que pretendemos promover.

Como podrá apreciarse, las tres premisas gozan de una amplia plausibilidad; son o tesis epistemológicas, prácticas, etc., no controvertidas, o ideas centrales de la cultura política de las democracias contemporáneas que ninguno de sus miembros puede rechazar. Y no implican, cuando las tomamos aisladamente, aquello que se pretende demostrar: el compromiso con las ideas fundamentales de la perspectiva liberal. Mi hipótesis es, por supuesto, que podemos arribar a la conclusión perseguida cuando las combinamos entre sí.

Dirijamos nuestra atención, entonces, a la conclusión que pretenden apoyar las premisas citadas y al modo en que ello puede tener lugar. Lo que hay que establecer es que de la idea de que el Estado tiene la obligación de tratar a todos los ciudadanos con igual consideración y respeto (premisa 1.a) se sigue la exigencia de que al formular los principios y reglas que regirán la estructura básica de la sociedad ninguna de las diversas doctrinas comprensivas podrá contar con privilegios, ventajas o un reconocimiento especial y que ninguno de

los ciudadanos podrá reclamar al Estado ventajas especiales para desarrollar o promover la concepción comprensiva a la que adhiere argumentando, por ejemplo, su superioridad intrínseca sobre las demás.

Una condición indispensable para que el Estado cumpla con su obligación de tratar a todos los ciudadanos con igual consideración y respeto (premisa 1.a) es que las normas y principios que rigen la estructura básica de la sociedad puedan ser aceptados libremente por todos los afectados —o que no puedan ser razonablemente rechazados por ninguno de los ellos—. Consecuentemente, será necesario que los ciudadanos actúen en una forma acorde con las exigencias que impone ese requisito a la acción del Estado, es decir, que aspiren a justificar sus posiciones políticas en base a razones que los otros no puedan impugnar razonablemente (premisa 1.b). Como podrá percibir el lector, de aquí todavía no se sigue la conclusión liberal que quiero establecer. Tenemos que enfrentar el mismo problema al que la teoría de Scanlon pretendía dar respuesta. “Mucha gente —como escribe Scanlon— podría acordar en que un acto es incorrecto si y sólo si no puede ser justificado frente a otros sobre bases que ellos no podrían rechazar razonablemente. Pero dichas personas pueden decir que esto es verdad sólo porque aquello que la gente puede o no rechazar razonablemente es determinado por hechos acerca de qué es correcto o incorrecto en un sentido más profundo que es independiente de cualquier idea de rechazo razonable”. La concepción del bien a la que las personas adhieren podría continuar ofreciendo ese “sentido más profundo que es independiente de cualquier idea de rechazo razonable”, ofreciendo, en última instancia, criterios de rechazo razonable que derivan desde su interior. Si esto es así, el sujeto podría no reconocerle ningún peso a las objeciones que formulan personas que adhieren a concepciones del bien o doctrinas comprensivas diferentes de las suyas (podrían continuar siendo “irrazonables”, en términos liberales). Sin embargo, es posible dar el paso necesario para establecer la conclusión buscada apelando a la premisa 2, las cargas del juicio. La apelación a las car-

gas del juicio permite invertir aquello que podríamos caracterizar —si siguiéramos a Pettit— como el sentido común: la idea de que normalmente “pensamos acerca de la corrección de ciertas opciones como algo que ayuda a explicar su aptitud para ser justificadas, pero no al revés”. Si aceptamos las cargas del juicio (bajo mi interpretación práctica) debemos reconocer que, aunque estemos convencidos de la verdad o de la alta probabilidad de verdad de nuestra concepción del bien, ésta no nos puede prestar una ayuda significativa para explicar a otros sujetos que no la comparten las razones por las cuales ciertas acciones o principios pueden resultar justificables (o rechazables). No pueden ofrecer esos criterios debido a las dificultades y limitaciones que debe afrontar nuestra capacidad de juicio y al modo en que ellas cobran un peso decisivo en la arena política de una sociedad pluralista. Esas dificultades y limitaciones tornan inviable la expectativa de obtener consenso libre y razonado en torno a nuestra concepción comprensiva. Las cargas del juicio nos obligan a aceptar la ruptura, dentro de la esfera política, de la relación que, si seguimos a Pettit, caracterizaremos como la relación “normal” o de “sentido común” que solemos reconocer entre la corrección de una acción o un principio (corrección apoyada o derivada de una concepción del bien religiosa, filosófica o moral) y su aptitud para generar consenso. La ruptura de esta conexión resta todo sentido a la idea de que la apelación a la doctrina comprensiva a la que adherimos pueda satisfacer de algún modo nuestra aspiración de justificar las políticas que pretendemos promover en base a razones que los otros no puedan rechazar razonablemente (premisa 1.b). Si aceptamos las cargas del juicio (premisa 2) y todavía queremos que el Estado honre el compromiso de tratar a todos los ciudadanos con igual consideración y respeto (premisa 1.a), lo cual presupone que la estructura básica de la sociedad sea regida por principios que ninguno de los ciudadanos pueda rechazar razonablemente, deberemos renunciar a la apelación a concepciones del bien (religiosas, filosóficas o morales) como fuentes del criterio de lo razonablemente rechazable (o justificable) e inten-

tar encontrar un terreno que podamos compartir con todos nuestros conciudadanos como base para el consenso político. Deberemos admitir que el Estado tiene la obligación de aspirar a la neutralidad respecto de las concepciones del bien de los ciudadanos, en tanto reconozca la obligación de justificar los aspectos fundamentales de su política y de respetar las ideas fundamentales de la cultura política de las democracias contemporáneas.

Ahora quisiera responder una objeción formulada contra mi propuesta por Rivera López⁶¹, lo que me permitirá completar la argumentación precedente. Desde la perspectiva de Rivera López, me equivoco al sostener que la aceptación de las cargas del juicio (bajo mi interpretación práctica) no involucra necesariamente consecuencias ni para el contenido de las doctrinas comprensivas ni para la actitud epistemológica de quienes las profesan. Rivera López sostiene que “si uno cree dogmáticamente en la verdad de una doctrina y, además, cree que ésta posee una justificación concluyente, entonces debe ser posible, al menos en principio, que cualquiera acceda a la justificación y, por lo tanto, adquiera la misma convicción. No veo por qué —escribe— uno debería aceptar las cargas del juicio, así interpretadas. Salvo que la justificación de la propia doctrina viniera dada por alguna vía esotérica (a la cual sólo algunos elegidos pudieran acceder), cualquier justificación, sea racional o revelada es, en principio accesible a todos”. De ello se deriva que el fracaso en el intento para convencer a los otros, la incapacidad para lograr que adquieran la misma convicción a la que nosotros prestamos nuestra adhesión (fracaso del cual dan cuenta, según mi interpretación, las cargas del juicio), deberá hacernos dudar de que poseemos realmente una justificación adecuada y, en última instancia, de la seguridad con la que sostenemos nuestras creencias.

⁶¹ El siguiente argumento ha sido tomado del trabajo leído por Eduardo Rivera López en el Coloquio de Filosofía Práctica organizado por la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico los días 9 y 10 de noviembre de 2000. En dicho coloquio expuse una versión previa de este trabajo.

A mi juicio una de las falencias principales de esta objeción consiste en que presupone la negación de una distinción familiar y altamente plausible: la diferencia entre lo que podemos denominar “accesibilidad” y “competencia”. El que nuestras justificaciones sean, en principio, “accesibles” a otras personas no puede significar algo distinto a que ellas son, en principio, “comprensibles” de un modo semejante al que cualquier enunciado formulado en cualquier idioma o cualquier forma de lenguaje es potencialmente comprensible para cualquier sujeto. Esto es una forma de decir que no hay lenguajes privados, inaccesibles o indescifrables. No hay ningún obstáculo insalvable para que cualquier sujeto haga lo necesario para comprender: aprender una lengua que desconoce, encontrar la clave para descifrar un mensaje codificado, etc. El punto es que aunque cualquiera podría, en principio, adquirir cualquier “competencia”, en muchas ocasiones, por razones fácticas, es imposible hacerlo. Probablemente, aunque sea posible descifrar cualquier mensaje protegido por un código, no logremos hacerlo en el tiempo requerido para que tal cosa sea útil a nuestros propósitos. No existen, en principio, dificultades insuperables para que cualquier persona aprenda física y se vuelva competente para juzgar si un experimento ofrece realmente apoyo a una novedosa y controvertida teoría, o estudie hebreo y luego adquiera los conocimientos necesarios para convertirse en un erudito talmúdico, capaz de juzgar competentemente acerca de una controversia religiosa judía. El problema es que existe una diversidad de situaciones *de hecho* que pueden hacer imposible tales cosas. Esto es muy significativo en el contexto de esta discusión. Adquirir la competencia para comprender una justificación puede requerir diverso tipo de cosas: una educación formal específica, tener experiencia en una práctica concreta, dominar un “saber cómo”, o poseer una trayectoria profesional, laboral, artística, vital o moral determinadas, haber tenido cierto tipo de experiencias (que no necesariamente son repetibles o accesibles a voluntad), haber pasado gran parte de la vida o un largo tiempo realizando cierta actividad, etc. En este punto

puedo agregar a la lista —que hasta ahora no difería sustancialmente en contenido de la propuesta originalmente por Rawls— una nueva carga del juicio que constituye la consecuencia de la distinción entre accesibilidad y competencia.

– En sociedades complejas, donde existe una amplia diversidad de funciones y posiciones sociales, donde la experiencia de los ciudadanos suele ser variada y diversa, es de esperar que no exista una competencia compartida que capacite a *todos* para juzgar los méritos y falencias de una justificación ofrecida a partir de criterios que surgen del interior de una doctrina comprensiva determinada y de las prácticas que ella representa⁶².

Queda claro que no se gana nada diciendo que esas justificaciones son, en principio, accesibles a cualquiera, porque eso no es equivalente a decir que todos poseen la competencia requerida para juzgarlas y porque de lo que se está hablando es de la toma de decisiones en la esfera política de una democracia contemporánea, con las limitaciones de tiempo e información que ya hemos mencionado. La dificultad que introduce esta carga del juicio se conecta con uno de los rasgos característicos de la esfera política de las democracias. Puedo tener la expectativa legítima de que los demás ciudadanos escuchen y tomen en cuenta mis argumentos, pero lo que no tengo derecho a exigirles es que adquieran saberes específicos o experiencias que los vuelvan capaces para juzgar competentemente los méritos de mis afirmaciones (que se vuelvan diestros participantes de una práctica, o desarrollen las habilidades necesarias para participar en forma plena y adecuada de una

⁶² Esto no significa que no existan competencias compartidas. Una importante idea del liberalismo político, interpretada a la luz del análisis anterior, es que la comunidad política normalmente ofrece un terreno de competencias compartidas a partir del cual, tras el debido ejercicio reflexivo y argumentativo, será posible arribar a un consenso político: esto es a mi juicio lo que presuponen los rasgos (2) y (3) de la caracterización rawlsiana de una concepción política de la justicia (cfr. n. 14). Creo que desde la perspectiva rawlsiana el Estado tiene incluso la prerrogativa de promover y mantener esas competencias compartidas a través del sistema educativo (cfr. Rawls (1993), p. 199, y Garreta Leclercq (2001), p. 154 y ss.).

determinada comunidad de argumentación). Esto pone un límite significativo al tipo de argumentos y razones a los que puede recurrirse en la esfera política.

Nuevamente corresponde preguntar: ¿por qué motivo debería tener impacto en la seguridad con la que adherimos a nuestras creencias el fracaso en justificarlas frente a una audiencia a la que no podemos atribuir en forma generalizada competencia para juzgarlas, y que se encuentra sujeta a las limitaciones características de la esfera política? ¿No resulta altamente implausible conceder a la esfera política de las democracias esta especie de prioridad epistemológica, convertirla en juez de lo que se puede creer en forma decidida o dudosa? ¿No se trata acaso de un resultado tan autoritario como el que resulta del movimiento inverso: el intento de imponer los criterios de una única doctrina comprensiva a la esfera política de una sociedad marcada por el hecho del pluralismo?

Debemos reconocer, y para ello no hace falta mucho más que pensar en nuestra propia experiencia como miembros de una sociedad compleja, que existen diversas comunidades de argumentación (de hecho, es normal que un sujeto participe de varias de ellas). Esas comunidades de argumentación pueden perseguir diversas —y a veces incompatibles— concepciones de un mismo bien (como diversas iglesias) o bienes y objetivos diversos (dinero, salvación, conocimiento, etc.), y normalmente poseen criterios de “competencia” y criterios de justificación también diferentes: lo que nos capacita para participar en una de ellas no necesariamente es relevante para ser competente en otras. No tengo inconveniente en reconocer que la incapacidad para justificar nuestras creencias frente a los demás debe tener consecuencias para la seguridad con la que podemos afirmarlas, pero esta relación tiene una fuerza significativa sólo en circunstancias y contextos determinados: fundamentalmente en el seno de las diversas comunidades de argumentación a las que me he referido, pues resulta decisivo que el fracaso en el intento de justificar mis creencias tenga lugar frente a aquellos que reconozco —o no me queda más remedio que reconocer— como legítimos miembros de éstas,

es decir, como sujetos competentes (de acuerdo al caso: miembros de la comunidad científica, de la comunidad filosófica, de la iglesia a la que pertenezco, personas —parientes, amigos, la pareja— cuya aprobación y reconocimiento considero importantes al decidir aspectos relevantes de mi plan de vida, etc.).

Es posible caracterizar uno de los rasgos definitorios de la esfera política de las sociedades democráticas contemporáneas apelando al vocabulario que hemos usado en estos últimos párrafos: en ella se borra la distinción entre “accesibilidad” y “competencia”. Esto significa en última instancia, por ejemplo, el rechazo del “voto calificado” en razón del nivel de educación de los ciudadanos. La mera capacidad (incluso potencial) de comprender que no puede en principio negarse a nadie nos vuelve aptos y nos pone en igualdad de condiciones para ser jueces de los proyectos cooperativos comunes⁶³. Todos tienen derecho a opinar y la opinión de todos debe tener el mismo peso: un voto, con independencia de sus competencias reales, su educación, su inteligencia, su trayectoria pasada —personal, profesional, moral, política—, etc. Sin embargo, esta peculiaridad de la esfera política de las democracias, que contrasta con lo que ocurre en la mayor parte de las prácticas que se encuentran más allá de ella, no nos lleva de hecho, ni ofrece razones para que comencemos a dudar de todo aquello que no pueda justificarse frente a cualquiera. De igual modo, el hecho de que la filosofía, las ciencias, las artes, la religión, las concepciones de la realización personal, los ideales de amistad, etc. sean incapaces de generar un consenso político suficientemente amplio debe conducirnos tanto a buscar otro tipo de base para el consenso, como a exigir, a cambio de nuestra disposición a dar ese paso, que dichas actividades y creencias queden a resguardo, hasta donde esto es posible⁶⁴, de la intervención de lo político.

⁶³ Esto es así al menos mientras se trate de proyectos cooperativos que afecten en forma significativa la estructura básica de la sociedad.

⁶⁴ Posible y, obviamente, aceptable desde el punto de vista del igual derecho de todos los ciudadanos a llevar adelante sus planes de vida y promover sus intereses.

Hagamos, a la luz de lo anterior, una consideración final acerca del alcance del argumento presentado. Como dije, “en sociedades complejas, donde existe una amplia diversidad de funciones y posiciones sociales, donde la experiencia de los ciudadanos suele ser variada y diversa, es de esperar que no exista una competencia compartida que capacite *a todos* para juzgar los méritos y falencias de una justificación ofrecida a partir de criterios que surgen del interior de una doctrina comprensiva determinada y de las prácticas que ella representa”. La consecuencia de esta tesis y de las restantes cargas del juicio enumeradas es la necesidad de reconocer que dentro de la esfera pública de una democracia contemporánea no hay espacio para satisfacer ni siquiera mínimamente el compromiso de justificar frente a los otros nuestros puntos vista (premisa 1.b) a partir de la apelación a doctrinas comprensivas. La argumentación desarrollada pone al descubierto el hecho de que cuando se someten a examen políticas que afectan la estructura básica de la sociedad, nuestro compromiso primario es con los otros ciudadanos —no con lo que juzgamos a partir de una doctrina comprensiva la verdad completa— y ese compromiso se juega en la disposición a buscar una base pública de justificación. Negarse a asumir el carácter primario de tal compromiso, anteponer la verdad al deber de buscar una base pública de justificación, equivaldría a no reconocer la igual dignidad de los ciudadanos y renunciar a concebir a la sociedad como un sistema de cooperación entre iguales. Dadas las cargas del juicio —dada la imposibilidad de justificar, es decir, de hacer accesible a todos los miembros de la comunidad política lo que juzgamos a partir de una doctrina comprensiva la verdad completa—, si queremos mantener nuestro compromiso con las ideas fundamentales de la cultura política de la democracia, debemos aceptar la concepción liberal de persona razonable: estar dispuestos a renunciar a la pretensión de tratar de servirnos del poder del Estado para promover la doctrina comprensiva que profesamos y renunciar a la pretensión de reconocer como criterios exclusivos de justificación de las polí-

ticas del Estado aquellos que derivan del interior de dicha doctrina religiosa, filosófica o moral.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - CONICET
mgarreta@filo.uba.ar

BIBLIOGRAFIA

- Barry, B. (1995), "John Rawls and the Search for Stability", en *Ethics*, N° 105, 1995.
- Dworkin, R. (1978), "Liberalism", en *Public and Private Morality*, Hampshire, S., (ed.), Princeton, Princeton University Press.
- Garreta Leclercq, M. (2001), "Neutralidad Liberal y Educación Ciudadana", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXVII, N° 1.
- Mulhall, S. y Swift, A. (1992), *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell.
- Pettit, P. (2000), "Two construals of Scanlon's contractualism", en *The Journal of Philosophy*, Vol. XCVII, N° 3.
- Rawls, J. (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
- Rivera López, E. (1997), "De la racionalidad a la razonabilidad: ¿es posible una fundamentación epistemológica de una moral política?", en *Crítica*, Vol. XXIX, N° 86.
- Scanlon, T. (1982), "Contractualism and Utilitarianism", en *Utilitarianism and Beyond*, Sen, A., y Williams, B., (ed.), Cambridge, Cambridge University Press.
- (1999), *What we owe to each other*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Wenar, L. (1995), "Political liberalism: an internal critique", en *Ethics*, N° 106.

Abstract

From the point of view of political liberalism, one of the main features of "reasonable" people consists in accepting that the firm adherence to a comprehensive conception of good, the certainty of dealing with a true conception (or, at least, the "best" or most plausible one

compared to the available alternatives), does not offer a sufficient justification to the intention of promoting it by means of the power of the State. Now, how is this liberal position founded? My aim in this paper is to offer an argument for it. To do so, I will start analysing some aspects of Rawls' conception of "reasonable person" and the difficulties derived from this conception, particularly enlightened by the objections formulated to it by Leif Wenar and Eduardo Rivera López. I will propose an alternative argument to the presented ones, departing from two premises: 1) a political principle of equality and free consensus and 2) a practical interpretation (neither epistemological as conceived by Wenar, Rivera López and Barry, nor sociological as in Mulhall and Swift) of the burdens of judgement.