

# Liberalismo político y reciprocidad: Justificación epistémica de *creencias versus* justificación moral de *acciones*<sup>1</sup>

## Political Liberalism and reciprocity: Epistemic justification of *beliefs versus* moral justification of *actions*

MARIANO GARRETA LECLERCQ

Universidad de Buenos Aires - CONICET - CIF

**RESUMEN.** Mi meta en este trabajo es proponer un nuevo tipo de argumento en defensa del ideal deliberativo de reciprocidad de justificación —que fue inicialmente introducido por el liberalismo político de John Rawls—. Dicho argumento aspira a demostrar que, aun cuando aceptemos la hipótesis de que un grupo de ciudadanos dispone de una justificación pública apropiada *para creer* que determinada doctrina comprensiva es verdadera o correcta, existen razones morales fundamentales para rechazar la pretensión de que el estado pueda estar justificado para *actuar* sobre la base de esas creencias cuando las esencias constitucionales o cuestiones de justicia básica se encuentran en juego.

*Palabras clave:* democracia deliberativa, justificación epistémica, justificación de acciones, John Rawls, escepticismo.

**ABSTRACT.** My aim in this article is to propose a novel argument in support of the deliberative ideal of reciprocity in justification —which was initially introduced by John Rawls's political liberalism—. This argument attempts to demonstrate that although we accept the hypothesis that a group of citizens has an appropriate public justification *to believe* that certain comprehensive doctrine is true or right, there are fundamental moral reasons to reject the claim that the State can be justified *to act* on the basis of those beliefs when constitutional essentials or matters of basic justice are at stake.

*Key words:* deliberative democracy, epistemic justification, justification of actions, John Rawls, skepticism.

### *Introducción*

En sus últimos trabajos John Rawls subrayó la afinidad entre el liberalismo político y la idea de una democracia deliberativa.<sup>2</sup> Uno de los rasgos fundamentales de la concepción política de la democracia deliberativa suscrita por Rawls está dado por el papel fundamental que juega en ella el ideal de reciprocidad de

justificación. Dicho ideal exige que las propuestas políticas, al menos cuando afectan a cuestiones de justicia básica o las esencias constitucionales,<sup>3</sup> deben satisfacer un estándar de justificación singularmente exigente. Según el filósofo:

Cuando ciertos términos de cooperación equitativa son propuestos como los más razonables, aquellos que los proponen deben pensar que es por lo menos razonable para los

otros aceptarlos como ciudadanos libres e iguales y no como dominados o manipulados o bajo la presión causada por una posición política o social inferior (Rawls, 1999a, 14).<sup>4</sup>

Al adoptar el punto de vista de la reciprocidad cada agente debe abstenerse de apelar a lo que considera, quizá acertadamente, la solución correcta o la mejor alternativa, para dar prioridad al desarrollo de propuestas que puedan ser justificadas *frente* a sus interlocutores aun cuando éstos suscriban creencias más amplias, de orden religioso, moral o filosófico, que resulten incompatibles con las suyas.<sup>5</sup> De modo que la reciprocidad parece requerir una suerte de abstinencia epistémica: en la deliberación política cada ciudadano debe apelar a creencias y formas de razonar que pueda esperar que sus interlocutores puedan aceptar libremente y, asimismo, abstenerse de recurrir, como bases exclusivas<sup>6</sup> de justificación de sus propuestas, a creencias comprensivas cuya verdad considera firmemente justificada y formas de razonar que considera correctas, pero que resultarían inaceptables para dichos interlocutores.

Desde la perspectiva rawlsiana el modo de cumplir con las demandas del ideal de reciprocidad consistiría en convertir la elaboración de «concepciones políticas de la justicia» (en adelante, CPJ) en el centro de los procesos de justificación pública sobre los que deberían apoyarse las acciones fundamentales del estado.<sup>7</sup> Las CPJ son concepciones morales, pero no tienen un carácter general ni comprensivo, no son presentadas como la aplicación de una doctrina más amplia al problema de la justicia social, sino que aspiran a constituir un punto de vista independiente (*freestanding*). Aunque los ciudadanos tengan la expectativa de que las CPJ puedan ser derivadas, recibir apoyo o relacionarse de alguna forma con sus doctrinas comprensivas

razonables, no son presentadas como presuponiéndolas, ni como hallándose en una relación de dependencia de ellas.<sup>8</sup> Por el contrario, el contenido de las CPJ debe ser expresado exclusivamente en términos de «ciertas ideas fundamentales vistas como implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática» (Rawls, 1993, 13).

Ahora bien, tanto el ideal de reciprocidad como el modelo de deliberación pública que derivaría de él pueden parecer, bajo cierta interpretación, paradójicos y contraintuitivos. Desde la perspectiva de los ciudadanos, elaborar sus posiciones recurriendo a razones que puedan resultar aceptables para sus interlocutores implicará, en muchos casos, sustituir sus propuestas originales por alternativas que consideran inferiores tanto desde una perspectiva epistémica como moral. ¿Por qué razón debería un ciudadano restringirse a proponer aquellas políticas que puede justificar a una CPJ en lugar de aquellas que puede derivar directa y exclusivamente de su doctrina comprensiva? Si se admite que puede estar justificado en creer en la verdad o corrección de la doctrina comprensiva que suscribe, ¿por qué razón debería cuestionarse la aptitud de dicha doctrina para justificar, por sí sola, propuestas políticas?

Podría responderse simplemente que nadie puede tener un auténtico conocimiento, ni siquiera falible, acerca de los asuntos que abordan las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales. Nunca está justificado afirmar, con un grado significativo de seguridad, que una posición de esta clase es verdadera o correcta y, probablemente, ni siquiera tenga sentido atribuir a este tipo de doctrinas tales predicados. Sin embargo, Rawls rechaza explícitamente cualquier apelación a una posición escéptica como la referida.<sup>9</sup> Ahora bien, si se acepta

como justificado, por ejemplo, que un agente afirme, con un muy elevado grado de seguridad, que su doctrina comprensiva es verdadera o correcta, ¿entonces por qué debería abstenerse de apelar a ella como base suficiente de justificación de sus propuestas políticas?, ¿acaso por deferencia a creencias que, a su juicio, son simplemente erróneas? ¿Qué sentido podría tener tal cosa?

Mi propósito en este artículo es desarrollar un nuevo argumento en defensa del liberalismo político y de las exigencias que impone el ideal de reciprocidad a la hora de ofrecer, en un proceso deliberativo, una justificación apropiada de las políticas fundamentales del Estado. En la sección I reconstruiré el núcleo de la argumentación a la que recurrió originalmente Rawls en apoyo de la concepción de la idea de justificación pública asociada al ideal de reciprocidad. Por razones de espacio, no someteré a una crítica exhaustiva el planteo del filósofo estadounidense,<sup>10</sup> sin embargo, señalaré algunas de las dificultades que parece involucrar. Dada la complejidad y fecundidad de la obra de Rawls resultaría apresurado concluir que las dificultades que serán señaladas no pueden ser respondidas recurriendo exclusivamente a elementos presentes en dicha obra. No abriré juicio sobre la viabilidad de esa estrategia, mi meta será probar que mi propuesta, presentada en la sección II, es consistente y no resulta vulnerable a las objeciones examinadas.

Es importante dejar en claro desde el principio que el argumento que propondré en defensa del liberalismo político y del ideal de reciprocidad es significativamente diferente al tipo de justificación de dicha posición que encontramos en la obra de Rawls. Aunque retomaré estas diferencias en la sección final del artículo, puede resultar útil adelantar las más importantes. Como veremos, la propuesta

rawlsiana se encuentra comprometida con la tesis de que la justificación de creencias frente a otros sujetos presupone la existencia de un consenso de todos los participantes en torno de ciertas premisas que constituyen el punto de partida de sus propuestas. Como hemos adelantado, Rawls sostiene que ciertas creencias, las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales no pueden ser objeto de una justificación pública apropiada ni constituir, como consecuencia de ello, una base legítima de justificación de las políticas fundamentales del Estado. El argumento que propondré no presupone un compromiso con la concepción de la justificación de creencias involucrado en la argumentación de Rawls ni se compromete con la tesis de que las doctrinas comprensivas no puedan ser objeto de una justificación pública apropiada. A diferencia del filósofo estadounidense, sostendré que aun aceptando la hipótesis de que las *creencias* que conforman una doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral estuviesen justificadas sobre la base de buenas razones, tan sólidas desde una perspectiva epistémica como las que pueden dar respaldo a concepciones políticas de la justicia, resultarían insuficientes para justificar la *acción* del Estado.

### I. *El argumento de Rawls*

1. Rawls apela fundamentalmente a dos premisas para probar la tesis de que las doctrinas comprensivas no pueden constituir la base exclusiva de justificación pública de las políticas fundamentales del estado. La primera de ellas es la idea de que ser agentes políticamente razonables equivale a reconocer que tenemos el deber básico, en tanto ciudadanos, de *justificar* nuestras propuestas políticas, relativas a cuestiones fundamentales, sobre la base de razones que

sean aceptables para todos los afectados.<sup>11</sup> No cumplir con este requerimiento implicaría negar a nuestros conciudadanos su estatus de agentes libres e iguales. Las normas políticas fundamentales, que afectan a todos, estarían en ese caso apropiadamente justificadas sólo frente a un subgrupo dentro de la sociedad, lo cual conferiría a los miembros de ese subgrupo un privilegio incompatible con los ideales igualitarios democráticos.

La segunda premisa del argumento remite al hecho del pluralismo razonable y a la idea de las «cargas del juicio» (*burdens of judgement*). Rawls sostiene que la coexistencia de una amplia diversidad de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales es un rasgo estructural de la cultura de las sociedades democráticas. Sin embargo, este hecho no debería ser visto como una circunstancia desafortunada, dado que sería el resultado del uso de la razón en las condiciones de libertad que ofrecen las instituciones de la democracia. En parte gracias a que se trata del resultado de la libertad y en parte gracias a la injerencia de las cargas del juicio, deberíamos concluir que este pluralismo de creencias tiene que ser reconocido como una forma de pluralismo razonable. Las cargas del juicio hacen referencia a una serie de factores que explicarían la persistencia del desacuerdo y su compatibilidad con la razonabilidad de los agentes. Se trata de factores como la dificultad para evaluar evidencias —empíricas y científicas—, en virtud de su carácter conflictivo y complejo; la dificultad para acordar el peso que se le debe otorgar a consideraciones normativas que las distintas partes reconocen como relevantes; la vaguedad de los conceptos morales y políticos; la influencia que tiene la experiencia vital global de los agentes sobre el modo en que éstos dan forma a los valores mo-

rales y políticos —dado que la experiencia vital de los agentes diferirá mucho en sociedades complejas como las democracias contemporáneas, puede anticiparse que los desacuerdos serán profundos—; la existencia de genuinos dilemas morales, etc. Tomar conciencia de las implicaciones de las cargas del juicio debería conducirnos a reconocer que muchos de nuestros juicios políticos más importantes «son realizados bajo condiciones en las cuales no puede tenerse la expectativa de que personas en pleno uso de sus facultades de razón, ni siquiera tras una discusión libre, arribarán a la misma conclusión» (Rawls, 1993, 58).

Veamos cómo se combinan estas premisas. La amplitud, profundidad y complejidad de los temas abordados por las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales, combinados con el impacto de los obstáculos enumerados por las cargas del juicio para llevar adelante una deliberación en la que las partes puedan argumentar sobre la base de razones cuyo peso sea reconocido por todos, descalifican esas doctrinas «para servir como la base de un acuerdo político duradero y razonado» (Rawls, 1993, 58). Tomar conciencia de las implicaciones de las cargas del juicio implica reconocer que el rechazo de nuestra posición comprensiva por parte de otros agentes razonables constituye una evidencia de que hemos fallado en cumplir con nuestro deber básico de *justificar* frente a ellos la propuesta que defendemos. Como afirma Rawls, «las personas razonables reconocen que las cargas del juicio ponen límites sobre qué puede ser razonablemente justificado a otros» (Rawls, 1993, 61). Aunque las cargas del juicio no impliquen, según subraya Rawls, argumento alguno en favor de una posición escéptica o relativista que afirme que las posiciones comprensivas son dudosas o inciertas, conducirían

a reconocer que la afirmación de que nuestras creencias comprensivas son verdaderas es una pretensión que nadie está en condiciones de validar, en forma general, frente al resto de sus conciudadanos en el marco del debate político.<sup>12</sup> Según Rawls:

Una base de justificación pública y compartida que se aplique a las doctrinas comprensivas está ausente en la cultura pública de una sociedad democrática. Pero se necesita de esa clase de base para marcar la diferencia, en formas aceptables para un público razonable, entre creencias comprensivas como tales y creencias comprensivas verdaderas. [...] Por supuesto, aquellos que insisten en sus creencias también insisten en que sólo ellas son verdaderas: las imponen porque, afirman, sus creencias son verdaderas y no porque son sus creencias. Pero ésa es una pretensión que todos podrían tener, y es, además, una pretensión que nadie está en condiciones de justificar frente a los ciudadanos en general. Así, pues, cuando manifestamos esas demandas a los demás, que son razonables, deben considerarnos como irrazonables (Rawls, 1993, 60-61).

Como continúa argumentado el autor, con el objetivo de reforzar, desde otra perspectiva, la argumentación previa:

[...] Los ciudadanos, en tanto que libres e iguales, tienen una igual participación en el poder político y coercitivo colectivo de la sociedad y todos están igualmente sujetos a las cargas del juicio. No hay razón, entonces, para que cualquier ciudadano o asociación de ciudadanos, debiera tener el derecho de usar el poder político estatal para decidir cuestiones constitucionales esenciales o cuestiones de justicia básica sobre la base de las directrices de la doctrina comprensiva de esa persona o de esa asociación (Rawls, 1993, 61-62).

La conclusión del argumento es que los ciudadanos, sus representantes y demás funcionarios del gobierno deben acatar el ideal de reciprocidad en los pro-

cesos de deliberación pública y ofrecer una justificación de las políticas fundamentales del estado que resulte aceptable para todos los afectados cualesquiera sean las doctrinas comprensivas que suscriban. Para ello, como hemos visto, el liberalismo político mantiene la hipótesis de que será necesario acuñar concepciones políticas de la justicia.

2. El argumento que acabo de reconstruir puede suscitar diversas objeciones. Dado que mi meta principal en este trabajo es elaborar una propuesta alternativa no voy a analizarlas en detalle. Sin embargo, hay algunas cuestiones que deben ser señaladas por lo menos de un modo sumario. Como acabamos de ver, el núcleo del argumento de Rawls consiste en la idea de que si los ciudadanos apelan exclusivamente a sus doctrinas comprensivas fallarían en «justificar» sus propuestas frente a sus pares sobre la base de razones públicamente aceptables. Esto ocurriría aun cuando dichos agentes tuvieran buenas razones para creer que sus doctrinas son verdaderas e incluso si éstas fueran realmente verdaderas o correctas. El fracaso en ser capaces de «justificar públicamente» sus propuestas tendría como consecuencia, en caso de que éstas fuesen implementadas por el estado, una violación del reconocimiento del carácter de agentes libres e iguales de los ciudadanos que no aceptan los fundamentos —las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales— de tales propuestas. Es importante subrayar que en este planteo lo que los ciudadanos *fallan en justificar* es un conjunto de *creencias*: la afirmación de que sus *creencias* comprensivas son *verdaderas*, como explícitamente afirma Rawls en uno de los párrafos citados líneas atrás. Ahora bien, una cuestión clave para evaluar la fuerza y, probablemente, la consistencia del argumento del autor consiste en determinar qué signifi-

ca, al menos a grandes rasgos, «justificar una creencia».

Desde una perspectiva muy influyente en epistemología, que podríamos denominar concepción epistémica estándar (en adelante, CEE), justificar la creencia  $p$  equivale a ofrecer una explicación adecuada de la afirmación de que es verdadera.<sup>13</sup> De acuerdo con CEE, cuando un sujeto  $S$  dispone de una justificación de la creencia  $p$ , ello implica que ha ofrecido buenas razones para concluir que  $p$  posee una probabilidad de ser verdadera significativamente superior a la de cualesquiera otras proposiciones alternativas que carezcan de justificación. Como señala Laurence Bonjour:

La función básica de la justificación consiste en ser *un medio* para la verdad, en establecer un vínculo más directo y asequible entre nuestro punto de partida subjetivo y nuestra meta objetiva [...] Si la justificación epistémica no fuera conductiva a la verdad de este modo, si encontrar creencias epistémicamente justificadas no incrementara sustancialmente la probabilidad de hallar las verdaderas, entonces la justificación epistémica sería irrelevante para nuestra principal meta cognitiva y de dudoso valor. Sólo si tenemos razones para pensar que la justificación epistémica constituye un camino a la verdad, tenemos, como seres cognitivos, algún motivo para preferir creencias epistémicamente justificadas a creencias epistémicamente injustificadas (Bonjour, 1985, 7-8).<sup>14</sup>

Interpretar «justificación» en términos de CEE parece involucrar dificultades conceptuales significativas para el argumento de Rawls. Es vital para el liberalismo político que sea lícito para un ciudadano, a la vez: 1) afirmar puede creer justificadamente en la verdad de  $p$  —la doctrina comprensiva que suscribe— y actuar sobre la base de  $p$  en contextos no políticos y 2) reconocer que no dispone de una *justificación pública* apropiada de la verdad o corrección de dicha creencia, es decir, que no puede

apelar a ella como justificación exclusiva de sus propuestas en los foros políticos. Podría decirse que el liberalismo político presupone una suerte de contextualismo respecto de la justificación de creencias.

Ahora bien, por razones bastante simples, a la luz de CEE, afirmar 1) y 2), en forma simultánea y respecto de una misma creencia o corpus de creencias, equivale a incurrir en una inconsistencia. Supongamos que para el sujeto  $S$  las creencias  $q$ ,  $r$  y  $s$  no están justificadas en ningún contexto. Si  $S$  puede afirmar que la creencia  $p$  está justificada en  $C1$ , un contexto no político, pero no en  $C2$ , un foro político, ello implica que está diciendo, al mismo tiempo, que  $p$  tiene una probabilidad mayor de ser verdadera que las creencias  $q$ ,  $r$  y  $s$  —dado que  $p$  está justificada en  $C1$ — y que  $p$  no dispone de una probabilidad mayor de ser verdadera que  $q$ ,  $r$  y  $s$  —dado que  $p$  no puede ser justificada en  $C2$ —. Dicha posición no puede ser plausible: o bien  $p$  tiene mayor probabilidad de ser verdadera que otras proposiciones, como  $q$ ,  $r$  y  $s$ , no justificadas ni en  $C1$  ni en  $C2$ , o no la tiene en absoluto. La noción de «mayor probabilidad de ser verdadero» no puede interpretarse en términos contextualistas.<sup>15</sup> Si un agente pudiese estar justificado, desde una perspectiva epistémica, a creer en la verdad de su doctrina comprensiva en foros no políticos, también debería estarlo en foros políticos. Por el contrario, en caso de que un agente debiera reconocer que ha fallado en ofrecer una justificación epistémica adecuada de su doctrina comprensiva en la esfera política, debería reconocer que ha fallado también en contextos no políticos. Desde la perspectiva de CEE la tesis de que no es posible ofrecer una justificación apropiada en los foros políticos de la afirmación de la verdad o corrección de una doctrina comprensiva religiosa, filosó-



fica o moral equivale a afirmar que dichas creencias no disponen de una justificación epistémica apropiada *tout court*. El argumento de Rawls conduciría entonces, contra sus expresas intenciones, a una posición escéptica respecto de la posibilidad de creer en forma justificada en la verdad de una doctrina comprensiva.

Rawls ofrece, sin embargo, una definición explícita del concepto de justificación que difiere significativamente de CEE. Desde la perspectiva del autor:

Justificación es argumentación dirigida a aquellos que están en desacuerdo con nosotros [...] *Dado que su meta es la reconciliación por medio de la razón, la justificación procede a partir de aquello que todas las partes de la discusión suscriben en común.* [...] Una prueba simplemente despliega las relaciones lógicas entre proposiciones. Pero las pruebas se convierten en justificaciones una vez que los puntos de partida son mutuamente reconocidos, o las conclusiones son tan convincentes como para persuadirnos de la plausibilidad de la concepción expresada por las premisas (Rawls, 1971, 580-1).<sup>16</sup>

De acuerdo con esta concepción de la noción de justificación, que podríamos denominar concepción del consenso presupuesto (en adelante, CCP), sólo es posible que nuestros argumentos cuenten como una justificación *frente a* otro sujeto cuando poseen cierta capacidad de persuasión sobre él o, al menos, cuando dicho sujeto debiera reconocer que poseen tal capacidad porque ya acepta creencias y formas de razonar que dan apoyo a la posición que le estamos proponiendo. El *hecho del consenso* en torno de ciertas premisas iniciales parece ser entonces, desde la perspectiva de Rawls, una condición necesaria para que sea posible la justificación de una creencia. Ello resulta confirmado por un examen más amplio de su teoría: como sabemos, el tipo de discurso que, según el autor, es capaz de satisfacer la demanda

de justificación pública, esto es, la apelación a concepciones políticas de la justicia, se caracteriza por estar formulado —o aspirar a estarlo— exclusivamente en términos de creencias que todos sus destinatarios de algún modo ya aceptan: una serie de ideas implícitas en la cultura política de la sociedad democrática en la que viven.<sup>17</sup>

CCP parece tener ventajas importantes sobre CEE para los propósitos del liberalismo político. Como vimos, a la luz de CEE un sujeto S no puede afirmar justificadamente la verdad o la corrección de una doctrina comprensiva en contextos no políticos, sin poder hacerlo también justificadamente en el contexto político. A la inversa, si debe reconocerse que S ha fallado en justificar sus creencias comprensivas en la arena política, debe concluirse que ha fallado también en contextos no políticos. Esa dificultad se disipa en cuanto admitimos CCP. Supongamos que dos sujetos, S1 y S2, suscriben las doctrinas comprensivas incompatibles D1 y D2. A la luz de CCP, S1 no será, presumiblemente, capaz de justificar su posición frente a S2 porque éste no comparte con él las creencias requeridas para que reconozca la plausibilidad o el peso de las evidencias que, supuestamente, brindan apoyo a D1. Lo mismo podría suceder cuando S2 intenta justificar frente a S1 su posición, recurriendo exclusivamente a D2. Sin embargo, si suponemos que D1 es, por ejemplo, una doctrina religiosa, S1 podrá afirmar justificadamente dicha doctrina —o a derivar de ella alguna consecuencia particular que tal vez no era evidente a primera vista— frente a los miembros de su iglesia, dado que estos sí comparten con él las creencias, experiencias, o la educación requeridas para comprender y aceptar sus argumentos. Que S1 no esté justificado frente a S2 —que no comparte el trasfondo requerido de creencias y

experiencias— en afirmar D1 no implica que no pueda estar justificado en hacerlo frente a los sujetos S3, S4 y S5 que son miembros de su iglesia. De modo que afirmar que las doctrinas comprensivas no pueden constituir la base pública de justificación de las políticas fundamentales del estado no implica cuestionar la posibilidad de que los ciudadanos dispongan de una justificación apropiada de tales doctrinas en contextos no políticos y, como consecuencia de ello, se evitan las inconsistencias y las implicaciones escépticas que presentaba la argumentación rawlsiana cuando era interpretada a la luz de CEE.

La apelación a CCP es, sin embargo, una mala estrategia. No resulta en absoluto evidente que «justificar» creencias signifique lo estipulado por dicha concepción y Rawls no ha ofrecido ninguna explicación de las razones por las que debería optarse por CCP frente a, por ejemplo, una concepción como la que he denominado CEE. La ausencia de una fundamentación de esta clase no es sorprendente, dado que daría lugar al tipo de debates filosóficos sustantivos o profundos que el liberalismo político pretende evitar para no convertirse en otra doctrina comprensiva filosófica controvertida.<sup>18</sup> Sin embargo, la sola apelación a CCP ya genera de por sí ese resultado. Como vimos, mientras CEE es incompatible con la idea que la justificación de creencias posea un estatus contextual, CCP implica la afirmación de dicha tesis. Este desacuerdo parece fundamental a la hora de elaborar una concepción de la noción de justificación.<sup>19</sup>

## II. *Un argumento alternativo*

Mi propósito en esta sección es demostrar que las exigencias introducidas por el ideal deliberativo de reciprocidad son correctas: cada ciudadano debe apelar,

por lo menos en algún momento del proceso de justificación política, a creencias y formas de razonar que pueda esperar que sus pares acepten sin coacciones, como personas libres e iguales y abstenerse, asimismo, de recurrir como bases exclusivas de justificación de sus propuestas a creencias comprensivas cuya verdad considera firmemente justificada y a formas de razonar que considera correctas, pero que resultan inaceptables para sus interlocutores. Para ello rescataré algunos elementos de la argumentación rawlsiana, pero, como adelanté previamente, los combinaré con una serie de premisas que no se encuentran presentes en el planteo original del filósofo estadounidense.

Tomaré como punto de partida el análisis del siguiente ejemplo.

Dos científicos, A y B, se encuentran trabajando en distintas aplicaciones tecnológicas de una misma teoría, TC1. Se trata de una teoría novedosa que cuenta con un número significativo y creciente de defensores dentro de la comunidad científica. Dado que hay disponible muy buena evidencia en su favor, A y B se encuentran firmemente convencidos de que TC1 es verdadera. Por supuesto, ambos reconocen que en ciencias fácticas la posibilidad de error es imposible de eliminar y que nunca puede ser considerada trivial, por convencido que se esté de la verdad de una teoría. Ahora bien, existe una diferencia importante entre las investigaciones de ambos científicos. Mientras la investigación de A es inocua en caso de error, la situación de B es diferente, dado el tipo particular de pruebas y experimentos que debe realizar, si TC1 fuese falsa sus acciones producirían un daño enorme: miles de personas —y él mismo entre ellas— podrían morir o sufrir lesiones irreversibles. Por otra parte, alertados del riesgo, los potenciales afectados por la investigación de B se oponen a que éste continúe con su trabajo.

Es plausible sostener que A y B pueden *crear* en forma igualmente justificada, desde una perspectiva epistémica



compatible con CEE, que TC1 es verdadera. Ello se debe a que los dos sujetos poseen la misma evidencia en favor de dicha teoría. Ahora bien, ¿el hecho de que ambos crean en forma igualmente justificada en la verdad de T1 implica que disponen de una justificación igualmente apropiada para *actuar* sobre la base de esa creencia? La situación de A parece ser un caso en el que disponer de una justificación epistémicamente apropiada para afirmar *p* —es decir, la proposición «TC1 es verdadera»— constituye una justificación suficiente de la decisión de actuar sobre la base de dicha creencia. Por supuesto, la creencia de que TC1 es verdadera no puede explicar por sí sola la decisión de A de llevar adelante su proyecto de investigación: debemos suponer que el agente tiene una serie de propósitos o motivaciones como el deseo de promover el desarrollo de su disciplina, de ser un científico reconocido, etc. Ahora bien, si A suscribe propósitos como los mencionados y posee una justificación epistémicamente adecuada de la creencia en la verdad de TC1, eso parece implicar que posee también una justificación apropiada para llevar adelante un proyecto de investigación que tome como presupuesto la aceptación de TC1. ¿Qué razones podrían aducirse contra esa conclusión? Las acciones del científico A resultarán inobjtables no sólo desde un punto de vista epistémico, sino también desde dos perspectivas que resultan ineludibles a la hora de considerar o no justificada la decisión de actuar: la prudencial y la moral. Ello se debe a que si A estuviese en un error y TC1 fuese falsa, ni su propio bienestar ni el de terceros resultarían afectados como consecuencia de su trabajo. En un escenario como éste, no sólo es sensato concluir que A dispone de una justificación para desarrollar su proyecto de investigación, sino que, a la luz de sus creencias

y propósitos, resultaría extraño y, quizá, irrazonable que no lo hiciera.

Aunque A y B compartan tanto la creencia justificada de que TC1 es verdadera como las mismas motivaciones para llevar adelante sus planes, la situación del segundo científico es drásticamente diferente de la del primero. Para B hay mucho más en juego en caso de error que para A. Imaginemos por un momento que B evalúa la situación desde un punto de vista puramente auto-interesado —dejando fuera de consideración las consecuencias de sus acciones para los otros sujetos que podrían ser afectados—. Si TC1 fuese falsa, B podría perder la vida o sufrir daños graves e irreversibles. Por contraste con lo que ocurría en el caso de A, en la situación en la que se encuentra B no tiene sentido decir que dadas sus creencias y propósitos sería extraño o irrazonable que decidiera no realizar los experimentos requeridos por su proyecto. Es perfectamente comprensible que no esté dispuesto a correr el riesgo de tomar la creencia de que TC1 es verdadera como una base suficiente para decidir actuar, dado el carácter ineludible y no trivial de la posibilidad de error y sus terribles costos. Cuando afirmamos que un agente toma justificadamente la decisión de actuar, muchas veces queremos decir que aunque la decisión es, bajo cierta perspectiva, el resultado de su voluntad, no es meramente eso, sino que, a la vez, posee el respaldo de razones dotadas de una validez independiente.<sup>20</sup> Cuando A opta por continuar con su investigación, esa decisión se apoya sobre una creencia epistémicamente justificada —la creencia de que TC1 es verdadera— que, como tal, no es el resultado de la voluntad de dicho sujeto. En tanto se trata de una creencia justificada deberá satisfacer criterios de corrección imparciales e impersonales. Sin embargo, como acaba-

mos de ver, no ocurre lo mismo en el caso de B; la premisa clave en su deliberación no es la *creencia* justificada de que TC1 es verdadera, sino algo diferente, una *decisión* que queda claramente supeditada a la voluntad del sujeto: la de estar dispuesto a correr el riesgo de que TC1 sea falsa y a sufrir las consecuencias que ello podría acarrear. B no cuenta con garantías epistémicas que le permitan eludir el peso de esa decisión, como sabemos, la probabilidad de error existe, no es trivial y su relevancia resulta intensificada por la gravedad de las consecuencias del error. Correr el riesgo de actuar o evitar ese riesgo absteniéndose de hacerlo depende, no de las creencias de B, sino de su voluntad. B también podría plantear las cosas de otro modo: afirmar que ha optado por dejar fuera de consideración la posibilidad de que TC1 fuese falsa y seguir adelante con su investigación. En este caso, nuevamente, la premisa clave en su deliberación no es una *creencia* sino la *decisión*, que no cuenta con respaldo epistémico, de tomar una creencia probablemente falsa como infalible.<sup>21</sup>

Aunque puede defenderse la idea de que B tendría derecho a seguir el curso de acción que desee si sólo él resultara afectado, ésa no es la situación que enfrenta en el caso examinado. Dado que otros sujetos podrían sufrir graves daños como consecuencia de sus acciones, es pertinente evaluarlas adoptando un punto de vista moral. Desde esta perspectiva, resulta claro que B no tiene derecho ni autoridad para decidir *por* los potenciales afectados correr el riesgo de cometer un error o para comportarse como si ese riesgo no existiera. Según acabamos de ver, ninguna de esas decisiones puede derivarse simplemente de la creencia justificada de que TC1 es verdadera —dada la imposibilidad de eliminar la existencia de un grado no trivial de probabilidad de

error y sus terribles costos— sino que dependen de la voluntad de B. ¿Pero por qué la voluntad de B debería tener prioridad sobre la voluntad contraria de los otros sujetos que serían previsiblemente afectados por su acción, especialmente, tomando en cuenta la importancia de lo que está en juego? Si B tuviera ese derecho o autoridad para decidir por el resto de los afectados, ello equivaldría a negar un principio moral fundamental, la igualdad de las personas, el igual valor de sus vidas, dado que implicaría reconocerle a B derechos especiales que el resto de los sujetos no poseen. Por supuesto, ese resultado es completamente inaceptable.

Las consideraciones precedentes establecen el punto de partida para desarrollar una argumentación en favor del ideal de reciprocidad. El objetivo último de la deliberación política entre ciudadanos de una democracia constitucional contemporánea no es justificar un conjunto de *creencias*. Lo que se pretende justificar son las políticas del estado, que no tienen el estatus de un mero conjunto de creencias, sino que son, como resultará evidente, *acciones*. La justificación de creencias juega sin duda un papel significativo dentro de ese proceso, pero no es la meta final ni es necesariamente determinante. Como hemos visto, hay contextos en los cuales el hecho de que un sujeto esté justificado desde una perspectiva epistémica a creer  $p$  no es suficiente para que dicho sujeto esté moralmente justificado a actuar sobre la base de tal creencia. Ahora bien, cuando la acción del estado afecta las esencias constitucionales o cuestiones de justicia básica, nos encontramos en un escenario muy similar al del científico que se dispone a realizar un arriesgado experimento. En primer lugar, si el estado comete un error (si basa sus políticas en creencias comprehensivas falsas, aunque justificadas desde una perspectiva epistémica), el

daño sufrido por los individuos afectados será muy grave y, en muchos casos, irreparable: sus oportunidades de vivir una vida valiosa o, por lo menos, mínimamente satisfactoria, estarán en peligro. Ello se debe a que sólo el estado puede garantizar la disponibilidad de los bienes sociales primarios<sup>22</sup> de los que depende que las personas tengan la oportunidad de llevar adelante sus planes de vida. En segundo lugar, al igual que en el ejemplo del científico B, sería irrazonable no adoptar en el terreno moral y político una posición falibilista.<sup>23</sup> Aun cuando se acepte la posibilidad de que las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales puedan ser objeto de una justificación apropiada,<sup>24</sup> es decir, que sea viable ofrecer a dichas creencias el respaldo de buenas razones y de alguna clase de evidencia, no resulta sensato sostener que se pueda alcanzar en este terreno un conocimiento infalible y definitivo. Si esa pretensión es implausible incluso en el caso de las ciencias fácticas, considerarla aceptable en el de las cuestiones religiosas, filosóficas o morales parece poco razonable. Por otra parte, las cargas del juicio deben conducir a todos los ciudadanos a reconocer que, aun aceptando que disponen de una justificación epistémicamente apropiada de la creencia en la verdad de sus doctrinas comprensivas, por pequeña que la consideren, la probabilidad de error será siempre significativa. En tercer lugar, al igual que en el caso del científico B, donde los posibles afectados por sus experimentos en caso de error rechazaban su pretensión de seguir adelante con su investigación, la pretensión de modelar la sociedad a la luz de una doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral determinada, resultará rechazada por muchos ciudadanos. Dado el hecho del pluralismo razonable, muchos creerán que la doctrina comprensiva suscrita por el grupo ma-

yoritario es falsa y que su implementación política redundará en una reducción drástica de sus oportunidades de llevar adelante una vida satisfactoria. Mi hipótesis es que los paralelos que acabo de enumerar entre la situación del científico B y la de los ciudadanos en la esfera política de una democracia contemporánea, hacen que las mismas conclusiones que resultan pertinentes en el primer caso sean igualmente válidas en el segundo. Así como en el contexto en que se encuentra, el científico B no está justificado a actuar sobre la base de su creencia en la verdad de TC1, aunque disponga de una justificación epistémicamente apropiada de dicha creencia, en el contexto de una democracia pluralista, los defensores de una doctrina comprensiva no pueden estar justificados a promoverla mediante el uso del poder del estado, aun cuando dispongan de una justificación epistémicamente apropiada de su creencia en la verdad o corrección de tal doctrina. En ninguno de los dos casos, estar epistémicamente justificado a afirmar la verdad de una creencia es suficiente para estar justificado a actuar sobre la base de esa creencia.

Supongamos que un grupo de ciudadanos, que llega a ser mayoritario, logra que el estado ponga en práctica políticas que afectan cuestiones de justicia básica o esencias constitucionales, las cuales sólo pueden ser justificadas apelando a la doctrina comprensiva defendida por dicho grupo. Otros grupos de ciudadanos suscriben doctrinas comprensivas incompatibles con las que dan apoyo a las políticas implementadas. Al impulsar esas políticas, los ciudadanos del primer grupo saben que existe una probabilidad significativa de estar cometiendo un error que no pueden descartar por medios epistémicos,<sup>25</sup> conocen las consecuencias desastrosas para los afectados que tendría estar cometiendo un error y saben de la oposi-

ción de muchos de sus conciudadanos a la implementación de las políticas que proponen. En esas condiciones, los miembros del grupo mayoritario no pueden afirmar que la premisa que justifica sus decisiones políticas es la creencia epistémicamente justificada de que la doctrina comprensiva que suscriben es verdadera o correcta, es decir, una premisa basada en estándares impersonales e imparciales que todos deberían aceptar. La premisa clave, en la que se apoya su decisión de actuar, es un acto de voluntad, otra *decisión*: la de correr el riesgo de que sus creencias sean falsas y produzcan un grave daño tanto a sí mismos como a terceros, o bien, la de dejar fuera de consideración esas posibilidades y comportarse como si no existieran. Al igual que en el caso del científico B, si las políticas del estado afectaran exclusivamente a los miembros del grupo mayoritario, es perfectamente plausible concluir que, de ponerse de acuerdo entre sí, tendrían todo el derecho del mundo a tomar esas decisiones. El problema es que no tienen ningún derecho a decidir *por* los otros ciudadanos que se oponen a sus planes. Si lo hicieran —al igual que si el científico B optara por realizar sus arriesgados experimentos— estarían tomando el destino de los otros ciudadanos en sus manos, transformándolos en meros objetos subordinados a su voluntad. Ello equivaldría a privarlos de su igualdad como personas y a negarles una «igual participación en el poder político y coercitivo colectivo de la sociedad». Este resultado es completamente inaceptable y permite afirmar, como lo hacía Rawls, que ningún ciudadano o asociación de ciudadanos debería «tener el derecho a usar el poder político estatal para decidir cuestiones constitucionales esenciales o cuestiones de justicia básica sobre la base de las directrices de la doctrina comprensiva de esa persona o de esa asociación».

La situación cambia radicalmente cuando el ideal de reciprocidad de justificación es tomado como guía de las deliberaciones políticas. En ese caso los ciudadanos deben poner entre paréntesis sus desacuerdos religiosos, filosóficos y morales más profundos y retroceder a un trasfondo compartido de creencias y modos de razonar que les permita ofrecer justificaciones de sus propuestas políticas que resulten, en la práctica, aceptables para todos. Dar ese paso no garantiza en forma infalible que las normas políticas que surjan del proceso deliberativo sean las correctas o que se basen en creencias verdaderas, ni que la gravedad del daño sufrido por los afectados en caso de error sea poco significativa. La existencia de una probabilidad no trivial de error y el hecho de que su costo para el bienestar de los ciudadanos sea siempre muy alto cuando se trata de políticas que afectan cuestiones de justicia básica o esencias constitucionales parecen aspectos indisolubles de la acción del estado. Un diálogo político guiado por el ideal de reciprocidad tampoco garantiza que su resultado sea un consenso unánime en torno de una única propuesta política. Rawls está en lo correcto al reconocer que en la arena pública convivirán y competirán distintas concepciones políticas liberales de la justicia.<sup>26</sup> Incluso los ciudadanos que suscriben una misma concepción pueden disentir en la interpretación de sus implicaciones frente a cuestiones particulares.<sup>27</sup> Sin embargo, cumplir con el ideal de reciprocidad exige que las decisiones que finalmente se impongan como resultado del proceso democrático estén basadas en creencias que todos los ciudadanos reconozcan como epistémicamente justificadas y en modos de razonar cuya corrección sea también reconocida en forma generalizada. Si esto es así, no parece tener ningún sentido afirmar que la propuesta política

escogida por la mayoría representa meramente la expresión de la voluntad unilateral de un grupo: ¿cómo podría un ciudadano afirmar eso y a la vez reconocer que dicha propuesta posee el respaldo de creencias epistémicamente justificadas y formas correctas de razonar? Por otra parte, al acatar el ideal de reciprocidad, cada ciudadano se impone a sí mismo el deber de participar de un proceso de diálogo en que tendrá que sacrificar parte de lo que considera, a la luz de su doctrina comprensiva, la verdad total o global acerca del bien humano; después de todo, su meta es elaborar propuestas políticas cuya justificación resulte aceptable para ciudadanos que suscriben doctrinas comprensivas incompatibles con la suya. La decisión de acatar el ideal de reciprocidad, dado su significativo costo, no tendría sentido alguno si no implicara también la de aceptar correr los riesgos asociados con la implementación, por parte del estado, de los resultados de la deliberación pública. Dado que no es posible considerar como fijados de antemano los resultados de ese proceso de diálogo se abre un amplio espacio para la acción política que no resulta impugnado por el argumento que he formulado en las páginas precedentes.<sup>28</sup>

### III. Consideraciones finales

El argumento desarrollado en la sección precedente afirma que cuando la doctrina comprensiva de un grupo de ciudadanos —presumiblemente mayoritario— tiene una influencia determinante sobre la justificación de las políticas fundamentales del Estado, aquéllos que suscriben posiciones incompatibles con ella son privados de su «igual participación en el poder político y coercitivo colectivo de la sociedad». Es importante notar, sin embargo, que esa afirmación posee un significado muy distinto del

que tenía en el planteo original de Rawls. Para Rawls, al apelar exclusivamente a doctrinas comprensivas en el proceso de deliberación política, los ciudadanos fallan en justificar *frente* a sus pares las *creencias* sobre las que se fundan sus propuestas. Como vimos, esa posición es sumamente problemática. Si se concibe la idea de justificación en términos de CEE, dicha posición implica la adopción de una posición escéptica: si las doctrinas comprensivas de los ciudadanos no pueden ser epistémicamente justificadas en el foro político, tampoco podrían estarlo en otros contextos. Adoptar, como lo hace Rawls, CCP quizá resuelva este problema. Sin embargo, equivale a recaer en el tipo de debates filosóficos que el liberalismo político pretende evitar: ¿por qué debería admitirse que CCP, en lugar de, por ejemplo, CEE, es la concepción correcta de la idea de justificación de creencias? Mi argumento evita tanto el tipo de escepticismo mencionado como la apelación a CCP. De hecho, reconoce explícitamente la posibilidad de que un grupo de ciudadanos pueda afirmar justificadamente —entendiendo «justificadamente» en términos de CEE— la verdad o la corrección de su doctrina comprensiva tanto frente a los miembros de ciertas comunidades parciales —por ejemplo, una congregación religiosa— como frente al resto de los ciudadanos en la arena política. El punto, desde la perspectiva que estoy defendiendo, es que admitir esa posibilidad no equivale a reconocer que el estado disponga de una justificación moralmente válida para *actuar* sobre la base de tales creencias comprensivas. En contextos como el político, donde la probabilidad de error no puede ser eliminada, es siempre significativa y el costo de cometer un error muy elevado, la decisión de actuar presupone como premisa clave otra *decisión*, que depen-



de enteramente de la voluntad de los sujetos: la de correr el riesgo de que las creencias justificadas que se toman como premisas sean falsas y la de estar dispuestos a enfrentar las consecuencias del error en caso de que tenga lugar. Si bien un grupo de sujetos tiene derecho a correr el riesgo de actuar en un escenario semejante cuando son los únicos afectados en caso de error, no están moralmente justificados a tomar esa decisión *por* otros individuos, especialmente cuando éstos se oponen a tal proceder—como previsiblemente ocurrirá en una democracia pluralista si se apela a doctrinas comprensivas como justificación exclusiva de las políticas fundamentales del estado—. En caso de tomar esa decisión por el resto de los afectados, los miembros del grupo mayoritario estarían imponiendo unilateralmente su voluntad, privando a sus pares del igual respeto que merecen como personas y de su igual participación en el poder político y coercitivo colectivo de la sociedad. Es importante insistir en que tal resultado no deriva, como ocurría en el planteo de Rawls, de una supuesta incapacidad del grupo mayoritario para justificar frente a sus interlocutores las *creencias* sobre las que se basan sus propuestas, sino de una falla en justificar moralmente la *acción* del estado. Como consecuencia de esta diferencia de perspectiva, de este viraje de la *justificación de creencias* a la *justificación de acciones*—en la cual no toman parte sólo creencias epistémicamente justificadas, sino decisiones que dependen exclusivamente de la voluntad de los agentes— el argumento propuesto no es vulnerable a las objeciones contra el argumento de Rawls que fueron examinadas en la sección I.2: según vimos, mi propuesta no presupone CCP ni implica un rechazo de CEE, en ella la justificación de creencias no posee un estatus contextual, ese rasgo queda

reservado, en todo caso, a la justificación de acciones.

## BIBLIOGRAFÍA

- BonJour, L. (1985): *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge Ma.
- Bratman, M. (1992): «Practical Reasoning and Acceptance in a Context», *Mind*, 101, 1-15.
- Cohen, L. J. (1992): *An Essay on Belief and Acceptance*, Clarendon Press, Oxford.
- Engel, P. (1998): «Believing, Holding True, and Accepting», *Philosophical Explorations*, I, n.º 2, 140-151.
- Freeman, S. (2007): *Justice and the Social Contract*, Oxford University Press, Oxford.
- Fumerton, R. (2002): «Theories of Justification», en Moser, P. K. (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press, Oxford.
- Garreta Leclercq, M. (2001): «La concepción liberal de “persona razonable”: una propuesta de justificación», *Análisis Filosófico*, XXI, n.º 2, 227-238.
- Garreta Leclercq, M. (2007): *Legitimidad política y neutralidad estatal*, Eudeba, Buenos Aires.
- Garreta Leclercq, M. (2010): «Liberalismo político, justificación pública y verdad», *Doxa - Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Universidad de Alicante, n.º 33, 215-238.
- Rawls, J. (1971): *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Ma.
- Rawls, J. (1985) «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, 14, 1985, 223-252.
- Rawls, J. (1993): *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.

Rawls, J. (1999a): *The Law of Peoples with «The Idea of Public Reason Revisited»*, Harvard University Press, Cambridge Ma.

Rawls, J. (1999b): *Collected Papers*, Freeman S. (ed.), Harvard University Press, Cambridge Ma.

Rawls, J. (2001): *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge University Press, Cambridge Ma.

Raz, J. (1990): «Facing Diversity: The case of Epistemic Abstinence», *Philosophy and Public Affairs*, 19, 1990, 3-47.

#### NOTAS

<sup>1</sup> Quisiera agradecer los comentarios críticos de Osvaldo Guariglia, Julio Montero, Eduardo Rivera López, Federico Penelas, Eleonora Cresto y de un evaluador anónimo de la revista *Isegoría*.

<sup>2</sup> Cfr. Rawls, 1999a, 138.

<sup>3</sup> De acuerdo con Rawls hay dos tipos de «esencias constitucionales»: «a) principios fundamentales que especifican la estructura general del gobierno y del proceso político: los poderes legislativo, ejecutivo y judicial; el alcance de la regla de la mayoría; y b) igualdad de derechos y libertades básicos de la ciudadanía que las mayorías legislativas han de respetar: como el derecho al voto y a la participación política, la libertad de culto, la libertad de pensamiento y asociación, así como las protecciones que proporciona el imperio de la ley» (Rawls, 1993, 227). Las cuestiones de justicia básica hacen referencia a los principios que definen las desigualdades sociales y económicas de un modo que resulte adecuado para ciudadanos libres e iguales (cfr. Rawls, 1993, 228 y ss.).

<sup>4</sup> Véase también Rawls, 1993, 49-50.

<sup>5</sup> Denominaré a esos conjuntos de creencias, siguiendo a Rawls, doctrinas comprensivas. Según el autor, una doctrina es «comprensiva» cuando incluye «concepciones acerca de qué es de valor en la vida humana, e ideales del carácter personal, así como también ideales de amistad y de relaciones familiares y asociativas, y muchas otras cosas que dan forma a nuestra conducta, y en el límite, a nuestra vida considerada como una totalidad» (Rawls, 1993, 13).

<sup>6</sup> Es importante subrayar que Rawls no rechaza la apelación en el curso del debate político a doctrinas comprensivas; el punto es que debe cumplirse una cláusula *proviso*: en algún momento del debate, los agentes deben dar una justificación política de sus propuestas, es decir, una justificación que no dependa de la aceptación de las doctrinas comprensivas que suscriben (cfr. Rawls, 1999b, 584 y Rawls, 1999a, 143-144).

<sup>7</sup> Es decir, aquellas que afectan en forma significativa a las esencias constitucionales o las cuestiones de justicia básica.

<sup>8</sup> Cfr. Rawls, 1993, 12-13.

<sup>9</sup> Rawls sostiene que su teoría «[...] no cuestiona que muchos juicios políticos y morales sean correctos, y entiende que varios son razonables. Tampoco pone

en cuestión la posible verdad de cuestiones de fe. Sobre todo, no argumenta en favor de la duda y de la incertidumbre, ni mucho menos del escepticismo, en relación con nuestras creencias» (Rawls, 1993, 63).

<sup>10</sup> He analizado y criticado de forma más detallada el argumento de Rawls en mi trabajo «Liberalismo político, justificación pública y verdad» (cfr. Garreta Leclercq, 2010, 217-226).

<sup>11</sup> Rawls afirma que los ciudadanos son agentes políticamente razonables en un sentido básico «cuando, digamos, entre iguales, están dispuestos a proponer principios y criterios como términos equitativos de cooperación y a observarlos de buena gana, siempre que se les asegure que los otros harán lo mismo. Las personas comprenden que aceptar esas normas es razonable para todos y, como consecuencia, que son justificables ante todos; y están dispuestas a discutir los términos equitativos que otras personas propongan» (Rawls, 1993, 49).

<sup>12</sup> Cfr. Rawls, 1993, 61.

<sup>13</sup> Cfr. Raz, 1990, 32.

<sup>14</sup> Véase también Fumerton, 2002, 205.

<sup>15</sup> Existen razones adicionales para rechazar la tesis de que la justificación de creencias pueda tener un estatus contextual. Como sostiene Michael Bratman, las creencias son, en un sentido importante, contexto-independientes: normalmente un agente racional, en un período de tiempo definido, o bien cree algo (con un grado de probabilidad *n*) o bien no lo cree (con dicho grado de probabilidad), «no puede al mismo tiempo creer *p* con relación a un contexto pero no con relación a otro» (Bratman, 1992, 3). En el mismo sentido, Pascal Engel afirma que: «Sería absurdo, o una forma de capricho, decir que los miércoles creo que Hong Kong es una ciudad ruidosa, y los domingos no creo tal cosa. Ciertamente puedo tener las dos creencias si ellas responden a dos fragmentos diferentes de evidencia (por ejemplo, hay muchos autos los miércoles, los cuales no vienen a la ciudad los domingos), pero es implausible decir tal cosa como una verdad general acerca de Hong Kong. O creo que Hong Kong es ruidosa, o creo que no lo es, punto» (Engel, 1998, 143).

<sup>16</sup> Esta concepción permaneció vigente en toda la obra posterior de Rawls. Tanto en su artículo «Justice as Fairness: Political not Metaphysical» (Rawls, 1985)

como en el libro *Justice as Fairness: A Restatement* (Rawls, 2001) reitera, sin modificaciones significativas, la misma definición del concepto de justificación. En este último libro Rawls sostiene nuevamente que «*La justificación pública procede desde algún consenso: desde premisas que todas las partes en desacuerdo, asumiendo que son libres e iguales y plenamente capaces de razón, pueda razonable esperarse que compartan y suscriban libremente*» (Rawls, 2001, 27). [Las cursivas son mías].

<sup>17</sup> Cfr. Rawls, 1993, 13-14, y Rawls, 2001, 27.

<sup>18</sup> Como afirma Rawls, el liberalismo político debe aspirar a permanecer «en la superficie, filosóficamente hablando» (cfr. Rawls, 1999b, 395).

<sup>19</sup> Podría sostenerse, en defensa de Rawls, que la concepción de la justificación pública involucrada en su propuesta tiene un estatus fundamentalmente práctico, no epistémico. Como declara el autor, su meta no es dar una explicación de la verdad de un conjunto de creencias, sino lograr «la reconciliación por medio de la razón» (Rawls, 1971, 580). Samuel Freeman desarrolla, por ejemplo, una interpretación de la posición de Rawls que sigue esos lineamientos (cfr. Freeman, 2007, 239 y ss.). Por razones de espacio, no puedo examinar aquí la viabilidad de una defensa de la posición rawlsiana basada en este tipo de consideraciones.

<sup>20</sup> Hay casos, por supuesto, en que la decisión de actuar puede depender completamente de la voluntad del sujeto y no requerir del respaldo de ninguna razón. Sin embargo, no es eso lo que ocurre cuando las acciones del agente tienen un impacto significativo sobre el bienestar de terceros y estamos juzgando las cosas desde un punto de vista moral.

<sup>21</sup> Esta última alternativa, decidir actuar como si el riesgo no existiera, podría describirse de un modo más preciso diciendo que el sujeto toma la decisión de actuar sobre la base de un acto de *aceptación* (*acceptance*) de una creencia. *Aceptar* la creencia *p* equivale a adoptar la «política» de tratar dicha creencia como dada (cfr. Cohen, 1992, 4), es decir, de tratar *p*, en un contexto específico de deliberación, como verdadera —lo que equivale a ignorar, por el momento y para los fines de la deliberación y subsecuente toma de decisión, la posibilidad de que sea falsa—. Normalmente se considera que las creencias no están bajo el control voluntario de los agentes, dado que, en tanto «apuntan a la verdad» —para usar la clásica frase de Bernard

Williams— y ésta constituye su criterio de corrección, dependen de la evidencia de la que se disponga en su favor o en su contra. Por el contrario, los actos de aceptación si dependerían de la voluntad de los agentes, ya que son, como dice Cohen, «políticas» que las personas toman frente a sus creencias (cfr. Cohen, 1992, 4; Bratman, 1992, 9, y Engel, 1998, 146). De modo que, utilizando este marco conceptual, si la decisión de B de seguir adelante con sus experimentos depende de *aceptar* la creencia de que TC1 es verdadera, ello equivale a decir que, en última instancia, depende de la *voluntad* de dicho agente.

<sup>22</sup> Cfr. Rawls, 1993, 181.

<sup>23</sup> Para un análisis crítico de otros argumentos que apelan a la falibilidad moral como parte de una estrategia de defensa del liberalismo, véase Garreta Leclercq, 2001, 227-238, y Garreta Leclercq, 2007, 67-96.

<sup>24</sup> Los interlocutores naturales de la argumentación que estoy desarrollando, los perfeccionistas, normalmente postulan esa posibilidad, están comprometidos con la idea de que puede haber objetividad y progreso cognitivo en este campo.

<sup>25</sup> Dadas las cargas del juicio, aun cuando deliberen e investiguen más, la existencia de la referida probabilidad significativa de error no podrá ser nunca eliminada. Para un análisis pormenorizado de las implicaciones de las cargas del juicio véase Garreta Leclercq, 2001, 238-263, y Garreta Leclercq, 2007, 311-327.

<sup>26</sup> Cfr. Rawls, 1999a, 143.

<sup>27</sup> Cfr. Rawls, 1999a, 169.

<sup>28</sup> La interpretación y reinterpretación de la tradición política compartida es un proceso dinámico que puede dar lugar, cumpliendo con las demandas del ideal de reciprocidad, a una significativa diversidad de propuestas que pueden incluir programas muy ambiciosos, como políticas orientadas a la redistribución de la riqueza (la teoría de la justicia de Rawls es un ejemplo de ello). Por otra parte, no hay razones conceptuales para concluir que las creencias y modos de razonar compartidos estén siempre dados con anterioridad al proceso mismo de deliberación política, éste puede producir nuevos puntos de partida compartidos e incitar la revisión crítica de las ideas implícitas en la cultura pública de la sociedad. El respeto del ideal de reciprocidad no implica compromiso alguno con una concepción del «estado mínimo» ni con alguna forma de «minimalismo» o «quietismo» políticos.