FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Legitimidad política y neutralidad estatal

Una defensa del liberalismo

Autor:
Garreta Leclercq, Mariano
Tutor:

2004

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado

FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA

JC 352
-5 MAY 2014

Legitimidad política y neutralidad estatal: una defensa del liberalismo

Tesis para obtener el grado de Doctor en Filosofía

Director de Tesis:
Prof. Dr. Osvaldo Guariglia

Presentada por:
Lic. Mariano Garreta Leclercq

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad de Buenos Aires
Departamento de Filosofía

Indice

Agradecimientos 3

Capítulo I: Introducción 4

Capítulo II: En argumento del valor de la adhesión 18

Capítulo III: Argumentos falibilistas 42

Capítulo IV: Otros argumentos consecuencialistas 63

Capítulo V: Argumentos pragmáticos, escépticos
y centrados en la idea de autonomía personal 84

Capítulo VI: La tesis de la neutralidad en la teoría de John Rawls 118

Capítulo VII: Abstinencia epistémica e igual respeto 186

Capítulo VIII: Un argumento alternativo 204

Conclusión 226

Bibliografía 238

Agradecimientos

Quisiera expresar mi agradecimiento, en primer lugar, a mi director de tesis, Osvaldo Guariglia, con quien he trabajado desde la época en que cursaba mis estudios de licenciatura. He aprendido mucho de sus escritos, seminarios y de sus objeciones y comentarios a mis ponencias y publicaciones. Quisiera agradecer también los comentarios críticos de Graciela Vidiella, Victoria Costa, Verónica Tozzi, Federico Penelas, Eduardo Barrio, Julio Montero, Samuel Cabanchik, Josep Corbí y María Julia Bertomeu, como así también las correcciones de estilo de María Mercedes Turco. Versiones previas de la propuesta de justificación de la tesis de la neutralidad que es presentada en el capítulo VIII de este trabajo fueron leídas en el Coloquio de Filosofía Práctica SADAF, realizado en Buenos Aires en noviembre de 2000, en el VIII Coloquio Iberoamericano de Filosofía, Significado, Ontología y Normatividad y en el Encuentro Filosófico Buenos Aires – Valencia, realizados, respectivamente, en Barcelona y Valencia en septiembre de 2003. Quisiera agradecer especialmente a los colegas que estuvieron, en cada uno de esos casos, a cargo de la discusión de mi propuesta: Eduardo Rivera López (Universidad Torcuato Di Tella), Marina Velasco (Universidad de Río de Janeiro) y Carlos Moya (Universidad de Valencia).

Finalmente, agradezco la financiación de mi investigación ofrecida por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Capítulo I

Introducción

I

Una de las ideas básicas que caracterizan a las teorías liberales contemporáneas consiste en la afirmación de que el Estado debe ser neutral frente a las diversas concepciones del bien religiosas, filosóficas o morales a las que adhieren los ciudadanos de las democracias contemporáneas. La tarea que me propongo en el presente trabajo es examinar si tal tesis básica es realmente defendible. Para ello es necesario abordar dos cuestiones previas. En primer lugar, debemos definir con más precisión en qué consiste y cuál es el alcance de este requisito de "neutralidad". En segundo lugar, debemos explicar por qué se trata de una idea importante y dar cuenta del modo en que se vincula con otras posiciones fundamentales que también suelen ser asociadas a la tradición de pensamiento político liberal.

Comencemos por la primera cuestión. ¿Qué significa que el Estado debe ser neutral frente a la pluralidad de concepciones del bien religiosas, filosóficas o morales que pueden profesar los ciudadanos? Es posible interpretar de formas significativamente distintas este requisito. En *Political Liberalism* John Rawls distingue tres formas en que un Estado puede ser o aspirar a ser neutral:

a) Un Estado es neutral si y sólo si cumple el requisito de "asegurar a todos los ciudadanos iguales oportunidades de promover cualquier concepción del bien libremente afirmada por ellos"[1].
b) Un Estado es neutral si y sólo si se abstiene de llevar adelante acciones que tengan como objetivo "favorecer o promover cualquier doctrina comprehensiva particular en detrimento de otras, o de prestar más asistencia a quienes la abracen"[2].
c) Un Estado es neutral si y sólo si se abstiene de "toda actividad que aumente la probabilidad de que los individuos acepten una doctrina particular en detrimento de otras (a no ser que se tomen simultáneamente medidas que anulen, o compensen, los efectos de las políticas que así lo hagan)[3].

[1] : Rawls, J., 1993, pág. 192.
[2] : Rawls, J., 1993, pág. 193.
[3] : Idem.

Las dos primeras versiones (a) y (b) constituyen dos variantes de lo que Rawls denomina "neutralidad de objetivos"; por el contrario, (c) representa una concepción significativamente distinta que es tipificada como "neutralidad de efectos". Rawls sostiene que su teoría aspira a satisfacer los requisitos estipulados por (b), y que las dos formulaciones restantes deben ser dejadas de lado. La variante (a) resulta inadecuada porque toda teoría de la justicia liberal pondrá límites a aquello que puede ser considerado una concepción del bien permisible. Los ciudadanos no podrán perseguir cualquier concepción del bien, sino sólo aquellas que respeten los principios de justicia. En el caso de (c) lo que ocurre es simplemente que la "neutralidad de efectos" parece ser completamente implausible en términos prácticos. Según sostiene Rawls, la vigencia de una concepción liberal de la justicia tendrá, en cualquier caso, "importantes efectos e influencias en la selección de las doctrinas comprehensivas duraderas y capaces de ganar adeptos con el transcurso del tiempo; y es inútil tratar de compensar esos efectos e influencias, o incluso tratar de averiguar, con fines políticos, su alcance y profundidad. Debemos aceptar los hechos de la sociología política de sentido común"[4].

La "neutralidad de objetivos" estipula que las instituciones que conforman "la estructura básica de la sociedad"[5] no deben estar diseñadas con el propósito de favorecer concepciones religiosas, filosóficas o morales particulares[6]. Tal como lo presenta Kymlicka, a la luz de este principio "el Estado no toma posición acerca de qué formas de vida son más valiosas y el deseo de prestar ayuda a una forma de vida por encima de otra es excluido como justificación de la acción del gobierno"[7]. Esta última frase trae a escena una cuestión importante, la vinculación entre *neutralidad* y *justificación*. Peter De Marneffe ha profundizado el análisis de las implicaciones de esta conexión conceptual. Uno de los resultados de su análisis es la distinción entre "neutralidad de fundamentos" (*neutrality of grounds*) y "neutralidad concreta". Presentemos ambas definiciones.

Neutralidad de fundamentos: un Estado es neutral si y sólo si "los principios de justicia que regulan las instituciones sociales y políticas básicas" cumplen con el requisito de "ser justificables en términos de valores que toda persona razonable podría aceptar como la base de demandas morales con independencia de la particular concepción del bien a la que adhiera"[8].

---

[4] : Idem.

[5] : Al hablar de "estructura básica" Rawls se refiere a "las instituciones políticas, sociales y económicas principales de una sociedad, así como el modo en que encajan entre sí en un sistema unificado de cooperación social de una generación a la siguiente" (Rawls, J,. 1993, pág. 11). Ver también Rawls, J., 1971, § 2.

[6] : Cf. Rawls, 2001, pág. 154.

[7] : Kymlicka, W., 1989*b*, pág. 883-4. El subrayado es mío.

[8] : De Marneffe, P., 1990, pág. 253.

Neutralidad concreta: un Estado es neutral si y sólo si se abstiene de limitar la libertad individual de los ciudadanos como medio para promover una concepción particular del bien[9].

Ambas formas de neutralidad hacen referencia, no a las *consecuencias* de las políticas estatales para el florecimiento de diversas formas de vida, sino a las *metas* u *objetivos* de tales políticas. De Marneffe comparte las objeciones de Rawls a la *neutralidad de efectos*. Existiría, sin embargo, una diferencia de estatus entre ambas definiciones. Mientras la neutralidad concreta tendría el estatus de un principio de justicia, la neutralidad de fundamentos sería un principio de segundo orden, es decir, un principio cuya función es regular la justificación de los principios de justicia. De Marneffe sostiene que la noción central para la teoría liberal es la "neutralidad de fundamentos" y que, contra lo que parece ser la posición más frecuente entre los pensadores liberales, su aceptación no implica necesariamente un compromiso con la neutralidad concreta. El autor sostiene que ello se debe a que la neutralidad de fundamentos es capaz de garantizar un rango de derechos y libertades individuales mucho más acotado que la neutralidad concreta. Ésta última requeriría una justificación independiente –y De Marneffe se muestra escéptico respecto de la posibilidad de ofrecer tal justificación–.

La neutralidad de fundamentos se encuentra estrechamente vinculada con la concepción liberal de la legitimidad política. Tal como la formula Rawls, dicha concepción estipula que "el ejercicio del poder político es plenamente adecuado sólo cuando se ejerce de acuerdo con una Constitución, la aceptación de cuyos elementos esenciales por parte de los ciudadanos, en tanto libres e iguales, quepa razonablemente esperar a la luz de principios e ideales admisibles para su común razón humana"[10]. Cuando combinamos esta concepción con la tesis de que las personas razonables pueden adherir a concepciones del bien diversas e incluso incompatibles, cumplir con lo estipulado por la concepción liberal de la legitimidad requiere que los principios de justicia que regirán la estructura básica de la sociedad puedan ser justificados a partir de valores neutrales entre las diversas concepciones del bien. Un valor es neutral, afirma De Marneffe, cuando "es aceptable como la base de demandas morales para personas razonables que adhieren a diferentes concepciones del bien"[11]. El autor sostiene que el proyecto central de la teoría política liberal consiste en justificar derechos y libertades sobre la base de esta clase de valores. Las concepciones rawlsianas de la sociedad como un sistema de cooperación mutuamente ventajoso entre personas libres e iguales, de las personas como dotadas de dos facultades morales básicas (la racional y la razonable), de

---

[9]: Cfr. De Marneffe, 1990, pág. 253.
[10] : Rawls, J., 1996, pág. 169.
[11] : De Marneffe, P., 1990, págs. 255-256.

la lista de los bienes primarios, etc. son algunos ejemplos de concepciones del bien que tendrían posibilidades de ser reconocidas como neutrales en el sentido definido.

Aclaremos el contraste entre la neutralidad de fundamentos y la neutralidad concreta. De Marneffe sostiene que los ciudadanos tienen un "interés básico" en un bien determinado (ya sea un recurso o una oportunidad) si dicho bien es necesario para obtener alguno de los bienes que puedan ser reconocidos como neutrales[12]. Ahora bien, el autor afirma que una Constitución puede satisfacer los requisitos impuestos por la concepción liberal de la legitimidad y, consecuentemente, lo requerido por la neutralidad de fundamentos, sin hacer lo mismo con lo estipulado por la neutralidad concreta. De modo que sería posible, en ciertos casos, limitar la libertad de los ciudadanos con el propósito de promover una determinada concepción del bien sin violar la neutralidad de fundamentos ni la concepción liberal de la legitimidad. Para explicar esta afirmación es necesario distinguir dos niveles de aplicación de la neutralidad de fundamentos:

Neutralidad constitucional: una constitución es neutral cuando es plenamente justificada en base a valores neutrales.

Neutralidad legislativa: un acto legislativo es neutral cuando es promulgado con el propósito de promover o proteger valores neutrales.

Según De Marneffe, "la condición de legitimidad implica que el resultado del proceso legislativo debe ser constreñido por valores neutrales. Pero eso no implica que todos los actos de legislación dentro de esas constricciones deban ser ellos mismos garantizados por valores neutrales. Así, violaciones de la neutralidad legislativa pueden ser plenamente compatibles con la neutralidad constitucional. Esto implica que la neutralidad de fundamentos no garantiza todas las libertades garantizadas por la neutralidad concreta"[13]. De Marneffe recurre a dos ejemplos para explicar su posición. El primero de ellos se refiere al caso del uso recreativo de drogas alucinógenas. El autor sostiene que la neutralidad concreta requiere que el uso de dichas drogas sea legal, en tanto su prohibición equivaldría a poner por encima de las concepciones del bien que valoran el uso recreativo de dichas sustancias aquellas concepciones que lo consideran censurable. Por el contrario, la neutralidad de fundamentos garantizaría el derecho a usar tales drogas sólo en dos casos: 1) si fuera necesaria para proteger intereses básicos de los ciudadanos; 2) si fuera el resultado de un procedimiento justo de resolución de conflictos entre intereses no básicos. Según sostiene De Marneffe, es implausible afirmar que el uso recreativo de drogas sea un medio para alcanzar algún valor neutral (es decir, un valor al que todos puedan reconocer como esencial para llevar adelante una

[12] : Cfr. De Marneffe, P., 1990, pág. 258.

buena vida). De modo que no se cumple con el requisito estipulado por (1). Como consecuencia de ello, los individuos tendrán derecho al uso recreativo de alucinógenos sólo en el caso de que dicho derecho sea el resultado de un procedimiento justo de resolución de conflictos no básicos, por ejemplo, una votación que tenga lugar en un organismo legislativo competente. De Marneffe sostiene que la regla de la mayoría articulada dentro de los límites de una democracia constitucional es el procedimiento más adecuado para enfrentar la resolución de conflictos en torno de intereses no básicos. El segundo ejemplo hace referencia a la presencia de símbolos religiosos en edificios públicos. Según De Marneffe la neutralidad de fundamentos no permite por sí misma justificar una ley que exija, pongamos por caso, la remoción de todos los crucifijos que se encuentren emplazados en dependencias del Estado, ya sean aulas de instituciones educativas públicas, tribunales, oficinas administrativas, etc. Ello se debe a que, según el autor, es difícil ver cómo la presencia de esos símbolos puede entrar en conflicto con la protección de los intereses básicos de las personas. No es posible ver, afirma, cómo afecta esto la capacidad de los ciudadanos para desarrollar y ejercitar los dos poderes morales básicos que la teoría rawlsiana atribuye a las personas, es decir, su capacidad para poseer un sentido de la justicia y para formular, perseguir y revisar una concepción del bien. De Marneffe sostiene que un concepto tan fuerte de la separación entre la Iglesia y el Estado como el que requeriría la remoción de todo símbolo religioso no puede ser justificada a partir de la neutralidad de fundamentos. Desde su punto de vista, la concepción de la separación entre la Iglesia y el Estado que resulta justo defender es aquella que se puede derivar de la neutralidad de fundamentos, es decir, aquella que resulta necesaria para proteger "los intereses básicos en las libertades de pensamiento, conciencia y asociación"[14].

Ahora bien, ¿cómo se relaciona la clasificación que acabamos de presentar con la propuesta por Rawls? Las dos clases de neutralidad distinguidas por De Marneffe se contraponen, como la neutralidad de objetivo, a la neutralidad de efecto. La neutralidad de efecto es descartada por De Marneffe en virtud de razones análogas a las aducidas por Rawls. De Marneffe sostiene que el tipo de neutralidad realmente involucrado en la teoría rawlsiana es la neutralidad de fundamentos, mientras que, por el contrario, la propuesta de Ronald Dworkin, por ejemplo, constituiría uno de los exponentes más importantes de la neutralidad concreta.

A mi juicio hablar de "neutralidad de fundamentos" es más adecuado que hablar de "neutralidad de objetivos". La razón por la que la promoción de una determinada concepción del bien, involucre o no la limitación de la libertad de los ciudadanos, no debe ser el *objetivo* de la política del Estado es que la base de esas políticas, la afirmación del valor intrínseco o la verdad de una determinada concepción del bien, no

---

[13] : De Marneffe, P., 1990, pág. 259.

puede, sostienen los liberales, ser *justificada* frente a todos los miembros de una sociedad pluralista. Hablar de neutralidad de objetivos es una forma indirecta de hacer referencia a la neutralidad de fundamentos. Aunque considero correcta la formulación de la tesis de la neutralidad propuesta por De Marneffe y adoptaré su terminología, hay un punto importante en que discrepo del análisis que nos propone. A mi juicio no hay una auténtica diferencia conceptual entre la neutralidad de fundamentos y la neutralidad concreta. Los liberales que sostienen que el Estado debe abstenerse de limitar la libertad individual de los ciudadanos como medio para promover una concepción particular del bien no adhieren a una concepción de la neutralidad distinta de la neutralidad de fundamentos. Lo que normalmente sostienen es que tal limitación de la libertad no puede ser justificada frente a todos los ciudadanos, que no puede satisfacer los requisitos estipulados por la concepción liberal de la legitimidad. Si decimos que el Estado debe ser neutral en el sentido afirmado por la neutralidad concreta, lo que estamos haciendo es ofrecer una interpretación de las implicaciones y consecuencias de la neutralidad de fundamentos, no defendiendo otra concepción de la neutralidad. Lo que sostienen los defensores de la "neutralidad concreta" es que la neutralidad de justificación debería ser respetada tanto en el terreno constitucional como en el legislativo. Después de todo, cualquier política cuya justificación dependa exclusivamente, como un elemento esencial e ineliminable, de la apelación a una doctrina religiosa, filosófica o moral resultará igualmente inaceptable para quienes no compartan tales puntos de vista. Muchos liberales consideran inaceptable la idea de que una actividad privada, que no daña a terceros, deba quedar sometida a las decisiones del Estado y pueda ser prohibida por el simple hecho de que un número suficientemente grande de personas cree, en base a concepciones del bien controvertidas, que es trivial o disvaliosa. El hecho de que la actividad sancionada no constituya una condición esencial para ejercer las capacidades morales básicas de los sujetos no parece cambiar la situación en forma significativa. Para los perjudicados se tratará igualmente de medidas injustificadas que expresan simplemente los prejuicios de sus conciudadanos y, en última instancia, el predominio de la fuerza del número. Sin embargo, un punto interesante de la posición de De Marneffe es plantear la posibilidad de que aun cuando esta concepción más exigente de la neutralidad no pueda ser justificada, eso no implica que la versión más débil de la misma, compatible con ciertas políticas perfeccionistas en el terreno legislativo, deba correr la misma suerte.

El debate acerca del alcance y las implicaciones político-institucionales de la tesis de la neutralidad se solapa con una controversia acerca de la noción de razón pública. Existen dos modelos liberales de *razón pública* compatibles y solidarios con la tesis de la neutralidad, un modelo *exclusivo* y uno *inclusivo*. Desde la perspectiva liberal

---

[14] : De Marneffe, P., 1990, págs. 271-272.

la función de la idea de razón pública es estipular los límites morales (no legales) que deben imponerse a la discusión y el debate político público dentro de una democracia caracterizada por el "hecho del pluralismo". Tal como lo presenta Lawrence Solum, el contraste entre estos dos modelos sería el siguiente. Un modelo *exclusivo* exige que se eliminen del debate político las *razones no públicas*, entre las que se encuentran las ofrecidas por doctrinas comprehensivas religiosas, filosóficas y morales. Un modelo *inclusivo*, por el contrario, *acepta* que en la justificación de las políticas del Estado se haga referencia a razones no públicas, pero *exige* la apelación a razones públicas[15] como elemento decisivo de dicha justificación[16]. De modo que podemos concebir dos versiones extremas de teoría liberal. En primer lugar, un tipo de concepción que: a) sostiene que la tesis de la neutralidad de fundamentos implica la neutralidad concreta y, por lo tanto, rechaza toda política estatal cuya meta sea promover una concepción particular del bien (i.e: rechaza tanto las violaciones de la neutralidad constitucional como las de la neutralidad legislativa); y b) defiende un modelo exclusivo de razón pública que elimina del debate político (tanto constitucional como regular) toda apelación a razones no públicas. En segundo lugar, un liberalismo "moderado", aquel que: a) permite violaciones de la tesis de la neutralidad en el plano legislativo (i.e. acepta la promoción estatal de concepciones particulares del bien mientras los intereses básicos de ninguno de los ciudadanos sea dañado); y b) suscribe una concepción inclusiva de la razón pública, permitiendo la apelación a doctrinas comprehensivas en la justificación de las acciones del Estado. Esta apelación podrá no ser acompañada por razones públicas en el caso de las violaciones de la neutralidad legislativa (las que, como vimos, son permitidas mientras no afecten los intereses básicos de los ciudadanos). La apelación a razones no públicas es aceptada también en el plano constitucional, pero los aspectos decisivos de la justificación de las esencias constitucionales[17] deberá descansar en razones públicas, lo que implica respetar la neutralidad (de fundamentos) constitucional.

---

[15] : Tal como lo sintetiza Solum, los rasgos de la razón pública en la concepción rawlsiana serían los siguientes: "1) Las razones públicas incluyen (a) los rasgos generales de toda razón, como por ejemplo las reglas de inferencia y evidencia, y (b) creencias generalmente compartidas, razonamientos de sentido común, y los métodos científicos no controvertidos; 2) el ideal se aplica (pero no está necesariamente limitado) a la deliberación y discusión concerniente a la estructura básica y las esencias constitucionales; 3) el ideal se aplica (a) tanto a ciudadanos y funcionarios públicos cuando participan del debate político público, (b) a los ciudadanos cuando votan, y (c) a los funcionarios públicos cuando realizan acciones oficiales –en tanto el debate, votación o acción concierna los temas especificados en (2)" (Solum, G., 1994, págs. 217-218). Ver también Rawls, J., 1993, págs. 216-220.

[16] : Cf. Solum, L., 1994, págs. 218-219.

[17] : Rawls distingue dos clases de "esencias constitucionales": "a) principios fundamentales que definen la estructura general del Estado y el 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 los ciudadanos que las mayorías legislativas han de respetar, tales como: el derecho al voto y a la participación política, libertad de culto, libertad de pensamiento y asociación, así como las tutelas proporcionadas por el imperio de la ley" (Rawls, J., 1993, pág. 227).

Dejando de lado el problema de determinar cuál de estos dos modelos opuestos de teoría liberal es el correcto (o si alguna posición intermedia lo es), la tesis de la neutralidad exige, en cualquier caso, que la justificación de los derechos y libertades fundamentales de los ciudadanos –la justificación de los principios de justicia que regirán la estructura básica de la sociedad– no dependa de concepciones comprehensivas religiosas, filosóficas o morales particulares, sino de valores o principios neutrales. Nuestra meta en el presente trabajo es analizar, al margen de la cuestión de cuál modelo de liberalismo es el más sólido –es decir, al margen de la cuestión del alcance de la tesis de la neutralidad–, si es posible justificar esta idea básica general.

Ahora bien, hemos dado por sentado la idea de que la tesis de la neutralidad ocupa un lugar central en la arquitectura conceptual el liberalismo. ¿Se trata de una hipótesis correcta? ¿Cómo se relaciona esta idea con otras posiciones liberales que también suelen ser consideradas centrales?

A mi juicio la tesis de la neutralidad estatal (definida como neutralidad de fundamentos) ocupa un lugar central dentro del pensamiento liberal contemporáneo. ¿Bajo qué tipo de principios deben funcionar las instituciones fundamentales de una sociedad en la que coexiste una amplia diversidad de doctrinas o concepciones religiosas, filosóficas y morales, para ofrecer una regulación moralmente adecuada de la vida en común de los ciudadanos? Ésta es quizá la pregunta central que aspiran a enfrentar en nuestros días las diversas teorías políticas. A mi juicio la respuesta liberal se articula a través de tres ideas complementarias e interdependientes: (*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. De este ideal de legitimidad, combinado con el reconocimiento de lo que Rawls denomina el "hecho del pluralismo", es decir, la coexistencia de una amplia diversidad de creencias religiosas, filosóficas y morales en el seno de las democracias contemporáneas, deriva (*ii*) una concepción de las condiciones de *justificación* de las políticas estatales, a saber: la tesis liberal de la neutralidad estatal. Como vimos, ésta estipula que el Estado debe abstenerse de apelar, al menos como elemento esencial de la justificación de sus políticas, a la afirmación de que una determinada doctrina comprehensiva religiosa, filosófica, moral, etc. es verdadera, correcta o válida. El Estado deberá ser neutral respecto de las diversas y, en ocasiones, incompatibles concepciones del bien, pues tal restricción resulta imprescindible para alcanzar una justificación pública de sus políticas fundamentales que no pueda ser razonablemente rechazada por ninguno de los ciudadanos –es decir,

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 comprehensiva que profesan[18] y a renunciar a la pretensión de reconocer como criterios exclusivos o decisivos de justificación de las políticas del Estado (o al menos, de las políticas fundamentales) aquellos que derivan del interior de dicha doctrina comprehensiva. 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 comprehensiva religiosa, filosófica o moral que defiendan.

Según creo, las concepciones liberales de *legitimidad política*, *neutralidad de justificación o de fundamentos*, y *persona razonable* constituyen el corazón del liberalismo contemporáneo. Se trata de tres ideas indisociables entre sí, o podría hablarse, incluso, de tres formas de abordar una misma concepción.

Es necesario introducir en este punto una aclaración. Debemos distinguir estas concepciones de otras ideas, sumamente importantes también, que normalmente son asociadas con el liberalismo. Sin duda, como afirma Kymlicka, la preocupación por "las libertades civiles y personales [...] por la educación, la libertad de expresión, la libertad de prensa, la libertad artística"[19] constituyen rasgos "tradicionales" del liberalismo. Lo mismo ocurre en el caso de la virtud de la tolerancia respecto de la diversidad de opiniones y formas de vida, que constituye, desde una perspectiva histórica, una de las fuentes a partir de la cual comenzó a gestarse el pensamiento liberal. Ahora bien, hay que notar que un Estado puede ser tolerante con las opiniones y formas de vida de aquellos grupos minoritarios que no comparten las creencias o preferencias de la mayoría, sin por ello acatar la tesis de la neutralidad. De hecho, podría afirmar la verdad de una doctrina religiosa, filosófica o moral determinada y promoverla a través de políticas perfeccionistas que no involucren formas de coacción directa (como campañas publicitarias, incentivos económicos, etc.) y abstenerse de perseguir o de penalizar a los adherentes a otras concepciones. Incluso podría sostenerse, como lo hace Martín Farrell, que un Estado tolerante, por definición, no puede ser neutral[20]. Ello se debe a que para poder afirmar que "toleramos" algo, debe mediar de nuestra parte un juicio de valor negativo respecto de lo tolerado. Es necesario que se cumplan dos condiciones básicas para poder hablar realmente de "tolerancia": la primera es que tengamos el poder como para coaccionar al otro, hacer que modifique sus conductas o creencias; la segunda es

---

[18] : "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.

[19] : Kymlicka, W., 1989, pág. 13.

[20] : Cfr. Farrell, M., 2000, pág. 200.

que pensemos que tales conductas y creencias son erróneas, disvaliosas, carentes de sentido, repugnantes, etc. Sólo cuando se den estas dos condiciones y aun así nos abstengamos de intervenir, podremos decir que somos "tolerantes". Un Estado "tolerante" sería aquel que aunque hace un juicio de valor negativo respecto de ciertas actividades y concepciones del bien, se abstiene de reprimirlas. Consecuentemente se tratará de un Estado que abandona la neutralidad y toma posición en relación a la problemática de la buena vida.

En el caso de las políticas liberales clásicas que consagran un conjunto de derechos y libertades individuales básicas inalienables, la tesis de la neutralidad también podría ser violada. Ello ocurriría si la justificación pública de tales derechos descansara exclusivamente en valores o concepciones filosóficas ideosincráticamente liberales que no fueran rechazadas por los adherentes a otras concepciones, por ejemplo, alguna concepción individualista, una concepción densa del ideal de la autonomía, alguna tesis filosófica controvertida o de corte metafísico acerca de las razones profundas del carácter inalienable de los derechos individuales, etc. Al contrario de este tipo de posiciones liberales comprehensivas, las teorías liberales que reconocen un lugar central a la tesis de la neutralidad de justificación aspiran, como sostiene Thomas Nagel, a desarrollar una *concepción de la imparcialidad de orden superior* que permita zanjar las profundas controversias morales, religiosas e ideológicas que caracterizan a la cultura de las democracias contemporáneas[21]. Las distintas concepciones del bien a las que adhieren los sujetos contienen en muchos casos concepciones de la imparcialidad o ideas acerca de lo requerido para tratar a los sujetos en forma moralmente apropiada, evitando establecer diferencias arbitrarias o espurias entre ellos. El liberalismo de la neutralidad aspira a constituir una concepción de la imparcialidad cuyo objeto son las propias concepciones del bien en conflicto (en definitiva, una concepción de la imparcialidad que se aplique a concepciones de la imparcialidad).

Esta aspiración, sin embargo, parece sumamente problemática. Supongamos que una persona esté firmemente convencida de que sus creencias acerca de la buena vida, o más en general, que la doctrina comprehensiva religiosa, filosófica o moral a la que adhiere es verdadera. Dicho sujeto deriva a partir de sus convicciones un conjunto de creencias acerca de cómo deben estar diseñadas y funcionar las instituciones sociales fundamentales para promover el bienestar de los ciudadanos. Supongamos también que se trate de un miembro de una democracia contemporánea, caracterizada por lo que Rawls ha denominado "el hecho del pluralismo". En ella coexisten doctrinas comprehensivas muy distintas entre sí, opuestas e incluso incompatibles, de modo que otros ciudadanos defienden creencias incompatibles con las suyas y, consecuentemente, suscriben posiciones opuestas con relación a cómo debe ser el diseño de las

[21] : Cfr. Nagel, T., 1987, pág. 216.

instituciones sociales fundamentales. Pensemos, por ejemplo, que el ciudadano en cuestión es católico y considera, entre otras cosas, que la educación pública debería promover los valores y las creencias de su religión. La razón por la que defiende esa política es que está firmemente convencido de que ella elevará, de ser puesta en práctica, la probabilidad de que un número mayor de personas lleven adelante una vida verdaderamente valiosa. En base a esa misma creencia considera que el Estado velaría imparcialmente por los intereses de todos los ciudadanos si intentara persuadirlos o presionarlos para que suscriban los valores morales y espirituales del catolicismo. Ahora bien, ¿por qué razón debería aceptar retroceder a un terreno neutral entre su posición, que juzga verdadera, y posiciones que considera falsas o erróneas, como lo exige la tesis de la neutralidad? ¿Por qué razón podría considerar mejor una educación pública neutral en cuestiones religiosas, si está convencido de que la educación religiosa es lo que realmente promoverá el bien de los individuos? En general, ¿por qué razón debería ser aceptada la idea de que las políticas del Estado deben poder justificarse a través de valores neutrales entre lo que creemos, a la luz de la doctrina comprehensiva a la que adherimos, verdadero respecto del bienestar o de la buena vida de las personas y aquello que consideramos falso y, por consiguiente, perjudicial o contrario a dicho bienestar?

II

En los capítulos siguientes examinaré una amplia serie de argumentos cuya meta es resolver las dificultades que acabo de referir y ofrecer una justificación de la tesis de la neutralidad estatal. Ahora bien, resulta pertinente hacer algunos comentarios introductorios sobre los rasgos fundamentales que caracterizan dichos argumentos. Es posible distinguir dos clases principales. En primer lugar, nos encontramos con una línea de defensa de la tesis de la neutralidad que podemos denominar *consecuencialista*. En este caso la tesis central es que un Estado neutral tendrá siempre consecuencias más favorables para la promoción de la buena vida que cualquier Estado perfeccionista. El punto de partida de estos argumentos consiste en aceptar una de las premisas básicas suscritas por los defensores del perfeccionismo: la idea de que la meta fundamental de la actividad del Estado no puede ser otra que la de promover en forma equitativa la buena vida –es decir, aumentar la probabilidad de que *todas* las personas puedan llevar adelante una buena vida–. La consecuencia natural de esta posición parece ser la convicción de que el gobierno debe intentar identificar la concepción o concepciones del bien correctas y proceder a brindarles un apoyo directo (ya sea a través de incentivos económicos, la política educativa, campañas orientadas a influir en la opinión pública, el uso de la ley penal, etc.). Los argumentos consecuencialistas en favor de la tesis de la neutralidad intentan, por el contrario, demostrar que esa estrategia es inadecuada o incluso contraproducente para satisfacer la meta perseguida. El mejor modo de

promover en forma equitativa el bienestar de los ciudadanos sería renunciar a la implementación de políticas perfeccionistas y, consecuentemente, respetar la tesis de la neutralidad.

El segundo tipo fundamental de argumentos que examinaremos no hace referencia directa a la cuestión del impacto de las políticas gubernamentales sobre las chances de los sujetos de llevar adelante una buena vida. Su objetivo es mostrar que la pretensión de apelar a la supuesta verdad de una doctrina comprehensiva determinada como parte decisiva de la justificación de tales políticas resulta incompatible con las condiciones más básicas de las que depende la legitimidad de la acción del Estado y que resulta incompatible con el respeto igualitario debido a todos los miembros de la comunidad política. En tanto apuntan a identificar un *deber* fundamental que tendrían los ciudadanos para con sus pares, los denominaré argumentos *deontológicos*.

A la luz de la distinción precedente podemos clasificar y ofrecer una enumeración de los contenidos que son examinados a lo largo del texto. En los **capítulos II, III, IV** y las secciones I y III del **capítulo V** se examina una amplia variedad de argumentos *consecuencialistas*. En el **capítulo II** se analiza el argumento del "valor de la adhesión", propuesto por Kymlicka. El **capítulo III** desarrolla un examen de tres argumentos consecuencialistas falibilistas, formulados por Eduardo Rivera López, Joel Feinberg-Bruce Ackerman y Will Kymlicka. En el **capítulo IV** se continúa con la revisión de una serie de argumentos consecuencialistas: 1) argumento "experimentalista consecuencialista" (Ackerman y Lloyd-Thomas); 2) argumento acerca del "valor de la duda" (Ackerman); 3) argumento del "valor de la originalidad individual" (J. S. Mill en el capítulo III de *On Liberty*); 4) argumento de la "prioridad del juicio individual" (Guest); 5) argumento del "valor intrínseco de la libertad de elección" (atribuido por Berlin a J.S. Mill); 6) argumento del "deterioro del carácter" (Feinberg); 7) argumento de "la distorsión de los valores" (Kymlicka). El **capítulo V** reconstruye tres líneas de argumentación en defensa de las tesis liberales. En la sección I se examinan dos argumentos *pragmáticos* que presentan la tesis de la neutralidad como una condición necesaria de la paz civil y la estabilidad del régimen constitucional. En la sección II se analiza la posibilidad de derivar el compromiso con la neutralidad estatal de la adopción de una postura escéptica acerca de la posibilidad de realizar juicios objetivos en cuestiones relativas al problema ético de la buena vida. Por último, en la sección III, se examina una serie de argumentos basados en el ideal moral de la *autonomía personal*. Los argumentos escépticos tratados en la sección II y uno de los examinados en la sección III. 4, que combina una interpretación del valor de la autonomía con una tesis escéptica o subjetivista, no pueden ser incluidos dentro de la perspectiva consecuencialista que comparten los restantes argumentos abordados en los **capítulos II-V**. Ello se debe, como veremos, a que no apuntan a impugnar las políticas perfeccionistas aduciendo que su impacto resultará perjudicial para el bienestar de los

sujetos, sino que aspiran a poner en evidencia la imposibilidad de ofrecer una justificación apropiada de ellas, en razón de las implicaciones que entrañaría la adopción de una tesis escéptica relativa a los juicios valorativos.

En los **capítulos VI** y **VII** se analizan argumentos *deontológicos* que pertenecen, por así decirlo, a la corriente dominante dentro de dicha perspectiva. Una de las características de esta corriente es, justamente, el rechazo de todo compromiso con posiciones escépticas acerca de la posibilidad de realizar juicios objetivos en cuestiones éticas. En el **capítulo VI** se examinan los argumentos a favor de la tesis de la neutralidad, la concepción liberal de la legitimidad y el concepto de persona razonable involucrados en la teoría liberal contemporánea más influyente, la teoría rawlsiana. Se analiza el argumento de la posición original, en particular, la justificación del denominado "velo de ignorancia", tanto en *A theory of Justice* (1971) como en los trabajos más recientes de Rawls. Son examinados el argumento relativo a la necesidad de introducir restricciones de información y simplificaciones como condiciones necesarias del acuerdo; la apelación al argumento intuitivo acerca de las diferencias moralmente irrelevantes; la "interpretación kantiana" de la posición original; la ampliación del argumento de la libertad de conciencia; la vinculación del diseño de la posición original con la estructura del concepto político de *persona* desarrollado por Rawls en *Political Liberalism* (1993), en especial, la conexión entre el "velo de ignorancia" con la facultad moral "razonable". Se examinan también dos argumentos adicionales a favor de la tesis de la neutralidad, estrechamente vinculados con la teoría rawlsiana: en primer lugar, un argumento, propuesto por Leif Wenar, desarrollado a partir de una concepción reducida del concepto rawlsiano de persona razonable; en segundo lugar, un argumento propuesto por Brian Barry que combina algunos rasgos de dicha concepción de persona con una tesis falibilista o cuasi escéptica. En la primera sección del **capítulo VII** se analiza la versión del argumento de la abstinencia epistémica desarrollado por Colin Bird. En la segunda sección se examina el argumento en defensa de la tesis de la neutralidad estatal propuesto por Charles Larmore a partir de la noción de "igual respeto". Finalmente, en el **capítulo VIII** es propuesto un argumento deontológico en favor de la tesis de la neutralidad que aspira a superar las dificultades de otras propuestas enmarcadas en dicha perspectiva. La meta de éste es establecer que quien acepte las ideas fundamentales de la cultura política de las democracias contemporáneas deberá aceptar también las ideas básicas del liberalismo. El argumento que propongo se articula a partir de dos premisas básicas. La primera de ellas constituye una formulación del ideal ético-político de igual respeto y del tipo de obligaciones frente a los otros sujetos con las que nos compromete su reconocimiento. La premisa (2) es una reinterpretación y una ampliación de lo que Rawls ha denominado las "cargas del juicio".

La meta de este trabajo es doble. Por una parte intentaré probar que ninguno de los argumentos examinados en los **capítulos II-VII** cumplen en forma satisfactoria con el objetivo de ofrecer una justificación de la tesis de la neutralidad estatal. Creo que es sumamente importante llegar a una comprensión clara y rigurosa tanto del alcance como de las limitaciones de estos argumentos si tomamos en serio la tarea de ofrecer una justificación adecuada de las ideas básicas del liberalismo. La segunda meta del trabajo es, justamente, ofrecer la mejor justificación disponible de la tesis de la neutralidad estatal y de la concepción de "persona razonable" que, según vimos, se asocia con ella.

Capítulo II

El argumento del valor de la adhesión

1

El primer argumento a favor de la tesis de la neutralidad estatal que examinaremos ha sido propuesto por Will Kymlicka. Antes de presentarlo, es conveniente exponer cuatro tesis que constituyen el trasfondo sobre el que se inscribe la estrategia de defensa de la neutralidad propuesta por el filósofo canadiense. En primer lugar, Kymlicka rechaza toda posible vinculación entre liberalismo y escepticismo valorativo. Contra lo que han sugerido algunos filósofos[1], el escepticismo no ofrecería apoyo alguno a la tesis de la neutralidad estatal, e incluso, por el contrario, parecería dar pie a una argumentación en su contra. Si no pueden hacerse juicios objetivos en cuestiones relativas a la buena vida queda excluida tanto la posibilidad de acertar como la de cometer errores en tal terreno. De ser cierto, como se desprende de la posición escéptica, que las personas no pueden cometer errores al formular sus planes de vida, "entonces –escribe Kymlicka– tampoco el gobierno puede cometerlos. Si todas las elecciones de la vida son igualmente valiosas, entonces nadie puede quejarse cuando el gobierno elige una forma de vida particular para la comunidad"[2]. El escepticismo dejaría sin argumentos, sin posibilidad de reclamo, a los objetores de las políticas perfeccionistas. En segundo lugar, el filósofo canadiense rechaza la tesis escéptica en sí misma. Según sostiene, la inquietud que caracteriza en ciertos momentos de nuestra vida a los momentos de decisión "sólo tiene sentido si se acepta el presupuesto de que nuestro interés esencial es el de vivir una buena vida, y no la vida que actualmente creemos buena. No sólo realizamos tales juicios, nos preocupamos y a veces nos atormentamos por ellos. Es importante para nosotros no llevar adelante nuestras vidas basándonos en creencias falsas acerca del valor de nuestras actividades"[3]. Examinamos y revisamos cuidadosamente nuestros proyectos porque sabemos que podríamos cometer errores. Para Kymlicka, la conciencia de la falibilidad y la convicción de que

[1] : Kymlicka, W., 1995, pág. 222.
[2] : Idem.
[3] : Kymlicka, W., 1995, pág. 223.

un juicio reflexivo puede alejarnos de la posibilidad del error se apuntalan mutuamente. Ambas ideas, incompatibles con el escepticismo, caracterizarían el modo en que normalmente nos comportamos a la hora de tomar decisiones importantes. Kymlicka sostiene, en síntesis, que es posible realizar juicios objetivos en cuestiones de orden valorativo. En tercer lugar, afirma que no existen razones decisivas para concluir que el Estado sea incapaz de realizar en forma apropiada tales juicios objetivos acerca del valor de ciertas actividades o planes de vida. "Nuestro bien –escribe– no es universal ni único, sino que se conforma, en buena medida, por las prácticas culturales que compartimos con otros dentro de nuestra comunidad. Compartimos lo suficiente con los otros que están a nuestro alrededor como para que un gobierno perfeccionista bien intencionado, atendiendo al conocimiento y la experiencia de otros, llegue a un razonable conjunto de creencias acerca de lo que es bueno para sus ciudadanos [...] En principio, nada excluye la posibilidad de que los gobiernos puedan advertir errores en las concepciones del bien de las personas"[4]. En cuarto lugar, dentro de la lógica de este planteo el mejor gobierno será, naturalmente, aquel cuyas políticas tengan como efecto promover los intereses más fundamentales de los ciudadanos, esto es, aquel cuyas políticas conduzcan a las personas a llevar adelante las actividades y formas de vida objetivamente más valiosas[5].

Es interesante notar que las últimas tres tesis constituyen el tipo de creencias que parecería natural atribuir a los defensores del perfeccionismo. Admitida la posibilidad de establecer objetivamente que ciertos individuos viven una vida de escaso valor o claramente censurable, que el Estado puede realizar esa clase de juicios y que una de sus metas fundamentales es promover las formas de vida objetivamente más valiosas, la pregunta obvia es por qué debería entonces abstenerse de intervenir disuadiendo a los individuos de persistir en sus errores o, en general, conduciéndolos a realizar elecciones correctas.

Como ha sostenido Thomas Hurka[6], la posición de Kymlicka involucra una forma de *perfeccionismo indirecto*. Como acabamos de ver, la meta de las acciones del Estado y, en última instancia, su criterio de corrección, consiste en la capacidad para lograr promover las chances de que los ciudadanos lleven adelante formas de vida objetivamente valiosas, pero dicha meta no puede ser alcanzada en forma directa, ella no deberá gobernar directamente los procedimientos de toma de decisión del Estado. La idea de Kymlicka es que el respeto de la tesis de la neutralidad estatal constituirá un *medio* más eficaz que la implementación directa de políticas perfeccionistas para alcanzar los propios objetivos que persiguen dichas políticas o, a la inversa, que el perfeccionismo directo es contraproducente para el logro de sus propias metas. Como

[4] : Kymlicka, W., 1995, pág. 224.
[5] : Cfr. Hurka, T., 1995, pág. 38.
[6] : Cf. Hurka, T., 1995, pág. 38.

dice Hurka, existen razones de orden perfeccionista para explicar por qué el mejor procedimiento de decisión política no es el perfeccionismo, sino la neutralidad estatal[7].

Los tres argumentos que ofrece Kymlicka a favor de la tesis de la neutralidad estatal quedan encuadrados dentro de los lineamientos de la estrategia que acabamos de caracterizar. Comenzaremos ahora por presentar y analizar el primero de ellos.

El primer argumento de Kymlicka se centra en la idea de que la adhesión libre y la creencia en el valor de las actividades o proyectos que llevamos adelante es una condición esencial e indispensable para que ellos tengan un impacto positivo sobre nuestra vida. "Ninguna vida –escribe Kymlicka– mejora al ser guiada desde el exterior, de acuerdo a valores que la persona no suscribe. Mi vida sólo mejora si es guiada desde el interior, de acuerdo con mis propias creencias acerca de lo valioso. Rezar puede ser una actividad valiosa, pero tú debes creer que se trata de una cosa que vale la pena hacer, que se trata de algo a lo que vale la pena tomar como meta u objetivo. Puedes coercionar a alguien para que concurra a la iglesia y realice los movimientos físicos adecuados, pero no harás mejor la vida de esa persona a través de tal proceder. Eso no funcionará aún si la persona coercionada está equivocada al creer que rezar a Dios es una pérdida de tiempo. No funcionará porque una vida sólo mejora si es guiada desde el interior (y algunos valores sólo pueden ser perseguidos desde el interior)"[8]. Kymlicka concluye que una política paternalista puede tener éxito tanto en identificar actividades o formas de vida valiosas como en lograr que la gente llegue a realizarlas, pero lo hace en condiciones tales que las actividades en cuestión dejan de tener valor para los individuos. "Si no encuentro sentido a una actividad no ganaré nada con ella. De lo que se deduce que el paternalismo genera el mismo tipo de actividades carentes de sentido que pretendía evitar"[9].

2

Analicemos este argumento. Como acabamos de ver su premisa central afirma que una actividad no mejorará nuestra vida, a menos que prestemos nuestra adhesión a ella "desde el interior, de acuerdo con nuestras creencias acerca de lo que da valor a la vida"[10]. Ahora bien, como señala Hurka, es posible hacer dos interpretaciones distintas de esta idea. En primer término, una interpretación *débil*, según la cual una actividad realmente buena o valiosa pierde *parte* de su valor si el agente que la realiza es obligado o inducido por presiones exteriores a llevarla a cabo. Es decir, la actividad continúa siendo valiosa para el agente, continúa teniendo un impacto positivo en su vida, pero en menor medida que si fuera realizada libremente, motivada por una auténtica convicción

[7] : Cf. Hurka, T., 1995, pág. 39.
[8] : Kymlicka, W., 1989, pág. 12.
[9] : Kymlicka, W., 1995, pág. 224.

de su valor. La interpretación *fuerte* implica, por el contrario, la idea de que la adhesión del agente es indispensable para que la actividad posea valor, es decir, que una actividad realizada sin adhesión voluntaria, independientemente de sus méritos intrínsecos, no podrá ser considerada, en absoluto, como una actividad buena. Kymlicka recurre en forma explícita a la interpretación fuerte; según escribe, aun cuando una política perfeccionista logre exitosamente que las personas lleven adelante formas de vida valiosas, lo hará "bajo condiciones en las que esas actividades dejan de tener valor para los individuos involucrados. Si yo no soy capaz de ver el sentido de una actividad, entonces no ganaré *nada* con ella"[11]. Tal elección no es casual, dado que la interpretación débil resulta inadecuada para extraer las conclusiones que pretende defender Kymlicka. Según vimos, adoptar la interpretación débil equivale a afirmar que una actividad valiosa realizada a partir de una adhesión voluntaria será *más valiosa* que la misma actividad realizada sin dicha adhesión; pero la falta de adhesión no implica que dicha actividad dejará de tener un impacto positivo, aunque menor, sobre la vida del agente. Como señala Hurka, esto deja abierta la posibilidad de que una actividad o una forma de vida que podemos calificar como "muy buena", llevada adelante por parte de un sujeto que no cree en su valor, sea mejor para él que otra actividad o forma de vida netamente inferior, realizada bajo la creencia de que es valiosa. La falta de adhesión hace mermar parcialmente el valor de la actividad, pero ésta puede seguir siendo más valiosa que otras actividades triviales realizadas con adhesión. Partiendo de esta premisa, el argumento a favor de la neutralidad estatal funcionaría sólo si fuera posible demostrar que lo ganado al lograr que las personas realicen actividades valiosas es siempre menos significativo que el efecto negativo causado por la pérdida de adhesión voluntaria producida por las políticas perfeccionistas. Hurka afirma que resultará sumamente difícil probar tal cosa en el caso de las concepciones particulares del bien, y "seguramente imposible si, como lo hace Kymlicka, se hace abstracción de toda concepción particular"[12]. No parece haber modo de probar, en general, que el tipo de ganancia que se obtiene de promover una concepción del bien verdadera, cualquiera sea, es siempre o casi siempre inferior al efecto negativo ocasionado por la pérdida de adhesión. Al adoptar la interpretación fuerte estos problemas resultan neutralizados, dado que ella afirma que las actividades realizadas sin que el sujeto adhiera voluntariamente o crea en ellas, carecerán por completo de valor. En este caso no hay ganancia alguna que deba ser comparada con una pérdida, la pérdida de valor es total.

Hurka afirma que, mientras la interpretación débil del argumento de Kymlicka constituye un punto de vista razonable, la interpretación fuerte resulta implausible. Para probar esta tesis, el autor presenta cuatro variantes de un mismo ejemplo. Se trata del

---

[10] : Kymlicka, W., 1995, pág. 204.
[11] : Kymlicka, W., 1995, pág. 204. El subrayado es mío.
[12] : Hurka, T., 1995, pág. 41.

caso de un artista que realiza obras altamente valiosas pero que lleva adelante su actividad sin adhesión. Las variantes de ejemplo involucran cuatro posibles interpretaciones de la noción de "adhesión".

En primer lugar, Hurka nos sugiere que imaginemos el caso de un artista que se impone a sí mismo los más elevados estándares de exigencia imaginables para evaluar sus obras. "Aún cuando dichos estándares estimulen su creatividad –escribe–, ello también puede dejarlo, como efecto colateral, con la creencia de que todo lo que hace carece de valor. En ese caso, la premisa fuerte afirma que incluso si sus obras son brillantes, su actividad de crearlas carece por completo de valor. Eso es seguramente inaceptable. Podemos creer que la actividad del artista hubiera sido mejor si él hubiera apreciado el valor de su obra [...] Pero no podemos acordar en que su actividad en crear lo que son de hecho brillantes obras no es mejor que si por similares motivos hubiera, por ejemplo, contado hojas de hierba"[13].

La segunda variante del ejemplo responde a una posible objeción. Quizá para prestar nuestra adhesión a una práctica no es necesario creer que nuestras acciones en particular son buenas, sino que resulta suficiente con creer que la práctica en general posee un valor intrínseco[14]. En el ejemplo citado bastaría que nuestro personaje crea que el arte en general es valioso. Su actividad o su forma de vida sería valiosa por participar de una actividad que reconoce como intrínsecamente valiosa. Hurka nos sugiere entonces que supongamos que "frustrado por un repetido fracaso en satisfacer sus estándares, el artista abandona la creencia de que el arte es bueno, pero continúa con su trabajo –por alguna razón no puede detenerse". Debemos también imaginar "que continúa creando obras brillantes"[15]. Otra posibilidad es que la motivación que lo impulsa a realizar su trabajo sea meramente "una cuestión de sentimiento o emoción, no mediada por algo intelectual tal como un juicio acerca del bien"[16]. En este caso deberíamos admitir nuevamente que la creación de obras brillantes no es mejor que realizar cualquier actividad trivial motivada por nuestras emociones. Ello se debe a que, como dijimos, el artista es motivado por su emociones sin que realice juicio alguno sobre el valor de sus obras o su actividad. Hurka insiste en que tal conclusión es inaceptable.

El autor examina otra posibilidad. Tal vez sea correcto decir que prestamos nuestra adhesión a una actividad cuando la realizamos por sí misma, no como medio para promover otros fines. Cumplimos con esta idea de "adhesión" tanto cuando llevamos adelante una actividad porque creemos que la misma es intrínsecamente

---

[13] : Hurka, T., 1995, pág. 42.

[14] : Si en el primer caso "adhesión" equivalía a creencia en el valor de nuestras acciones particulares (las que llevaron a la creación de una obra o conjunto de obras particular), ahora adhesión significa creencia en el valor de la práctica en general.

[15] : Hurka, T., 1995, pág. 42.

[16] : Idem.

valiosa, como cuando, con independencia de hacer afirmación alguna acerca de su valor, nos sentimos emotivamente impulsados a realizarla. Hurka nos sugiere ahora que imaginemos que el artista crea obras brillantes "no por alguna clase de amor por arte, sino sólo como medio para obtener dinero o estatus social. En este caso podríamos [...] decir que su actividad es menos valiosa que si hubiera elegido el arte por sí mismo. Pero es demasiado afirmar que no posee valor, que su brillante creatividad no es mejor que si hubiera contado hojas de hierba. Crear arte sólo por dinero –concluye Hurka– puede ser menos bueno que hacerlo por motivos más elevados, pero aún continúa teniendo cierto valor intrínseco"[17].

La última interpretación examinada por el autor define "adhesión" como acción autónoma, elegida libremente por el sujeto, sin imposiciones externas. Hurka señala que si esta fuera la intención de Kymlicka, su argumento no sería aceptable para una amplia variedad de concepciones particulares del bien, como de hecho aspira a ser, dado que implicaría el compromiso con una concepción del bien particular, la idea de que la autonomía es intrínsecamente valiosa. En este caso debemos imaginar que el sujeto "es forzado a crear brillantes obras de arte [...] Su actividad puede ser menos buena que si escogiera el arte, por cualquier motivo, autónomamente. Pero, ¿no es mejor que si hubiera sido forzado a contar hojas de hierba? ¿La mera presencia de coerción significa que aquello a lo que uno es forzado no hace ninguna diferencia? Esto es seguramente implausible –afirma Hurka–. Seguramente la creatividad forzada, aún cuando sea menos valiosa que la creatividad libre, conserva cierto valor en tanto que forma de creatividad"[18].

A mi juicio estas objeciones de Hurka se encuentran bien orientadas. La interpretación fuerte de la premisa del argumento de Kymlicka es, o directamente implausible o, por lo menos, altamente controvertida. En cualquiera de los casos resulta inadecuada para formular un argumento convincente a favor de la neutralidad. Sin embargo, la argumentación de Hurka que acabo de reseñar posee serias deficiencias y deja abierta la posibilidad de una consistente defensa del punto de vista de Kymlicka. Para verlo, comencemos por introducir una simple distinción entre tres clases de preguntas: 1) ¿es posible afirmar en forma justificada que la actividad X es objetivamente valiosa?; 2) ¿es la actividad X más valiosa que la actividad Y?; 3) ¿bajo qué condiciones una actividad objetivamente valiosa o buena mejora o torna buena la vida de un individuo? La argumentación de Kymlicka presupone que (1) es una pregunta con sentido, dado que, como vimos, sería posible realizar juicios objetivos en cuestiones valorativas, pero no toma partido acerca de cuáles sean los criterios adecuados para caracterizar como valiosa o buena una actividad determinada, es decir, los criterios para responder casos concretos de la pregunta (2). Considerar que (1) es

[17] : Idem.
[18] : Idem.

una pregunta con sentido y que no hay obstáculos insalvables para responder casos concretos de la pregunta (2) realizando juicios objetivos es compatible con diversas posiciones en relación a la respuesta de la pregunta (3). Es compatible, por ejemplo, con la posición de Kymlicka, según la cual una actividad objetivamente valiosa no mejorará en nada la vida de una persona si ésta no la reconoce como tal, o, formulada en forma positiva, que una actividad buena mejora la vida de una persona si y sólo si ésta adhiere a ella a partir de sus propias creencias y reconoce su valor. Pero es también compatible con la posición contraria, que afirma que realizar una actividad valiosa redunda en un bien o en una mejora para la vida del agente que la lleva adelante con independencia de que éste no le reconozca valor alguno. Refutar el argumento de Kymlicka requiere que justifiquemos o demos buenas razones a favor de ésta última posición. Creo que las objeciones de Hurka reseñadas fracasan en dicha tarea. Como vimos, las conclusiones de las cuatro variantes de su argumento son:

a) Que es implausible afirmar que la actividad del artista, consistente en "crear lo que son de hecho brillantes obras no es mejor que si por similares motivos hubiera, por ejemplo, contado hojas de hierba" (lo cual vale como conclusión para las dos primeras variantes);

b) Que "crear arte sólo por dinero puede ser menos bueno que hacerlo a causa de un motivo más elevado, pero aún así continúa teniendo cierto valor intrínseco"[19] (en el caso de la tercera variante);

c) Que "seguramente la creatividad forzada exteriormente, aún cuando sea menos valiosa que la creatividad libre, conserva valor en tanto que forma de creatividad"[20] (en el caso de la cuarta variante).

La idea de Hurka es que estas conclusiones equivalen a la negación de la interpretación fuerte de la noción de adhesión requerida por el argumento de Kymlicka, es decir, que equivalen a la afirmación de que, aún cuando el artista mantenga la creencia –errónea– de que sus obras y su actividad creativa carecen por completo de valor, éstas constituyen igualmente un bien para él. Como resultará evidente, no hay nada en las conclusiones citadas que habilite tal idea. Hurka pretende extraer una conclusión en relación a la pregunta (3), esto es, acerca de en qué condiciones una actividad objetivamente valiosa o buena mejora o torna buena la vida de un individuo, a partir de poner a consideración un ejemplo en el que entra en juego una respuesta intuitivamente convincente a un caso de la pregunta (2): crear obras de arte brillantes es una actividad objetivamente más valiosa que contar hojas de hierba. Aunque tal respuesta sea correcta, eso no implica necesariamente que crear obras de arte mejore la vida de una persona o contribuya a su bienestar, si ella no es capaz de percibir mejora o valor alguno en dicha actividad, y ése es justamente el punto de la premisa del

[19] : Hurka, T., 1995, pág. 43.

argumento de Kymlicka. Siendo estrictos, los argumentos de Hurka simplemente hablan de otra cosa. Lo mismo puede decirse en relación con las conclusiones restantes. La actividad de crear obras de arte valiosas puede continuar teniendo un valor intrínseco aun cuando sea motivada por la finalidad exclusiva de ganar dinero, pero si el agente no es capaz de reconocer dicho valor intrínseco, ¿por qué suponer que su vida mejora en razón de dicho valor? Lo que mejora su vida es, previsiblemente, el dinero, para cuya obtención el arte es un medio. Parece muy razonable sostener que aún cuando nuestra meta principal sea ganar dinero[21], es preferible hacerlo a través de actividades que nos resultan interesantes o que creamos útiles o valiosas, pero si el artista cree que sus obras carecen de valor, su actividad creativa no será una mejor forma de ganar dinero que cualquier otra forma de hacerlo, trivial y carente de valor intrínseco. Igualmente, aunque fuera cierto que "la creatividad forzada exteriormente, aún cuando sea menos valiosa que la creatividad libre, conserva valor en tanto que forma de creatividad", podría replicarse desde la perspectiva de Kymlicka que el agente reconocerá que *su* actividad creativa es un bien para él, que mejora su vida, sólo si es capaz de percibir tal bien o tal mejora. Hurka pretende que reconozcamos que, dado que una actividad determinada y sus productos son intrínsecamente valiosos, automática y necesariamente constituyen un bien para la vida de los que los realizan. Pero esto no es realmente un argumento, sino simplemente la negación de la interpretación fuerte de la premisa del argumento de Kymlicka. Hurka no explica por qué razón deberíamos admitir que la vida del artista mejora al realizar sus obras aún cuando éste no pueda percibir tal mejora, aún cuando no reconozca ningún valor ni en ellas ni en la actividad de producirlas. Que las obras y su actividad sean, contra sus creencias, realmente valiosas, puede ser una buena razón para que aquellos que así las juzgan prefieran que siga creando, pero no necesariamente una razón para él, al menos en tanto continúe creyendo que carecen de valor.

Ahora bien, ¿debemos reconocer que la interpretación fuerte es correcta? ¿Realizar una actividad realmente valiosa, pero que consideramos carente de sentido, no constituirá en ningún sentido un bien para nosotros? Creo que hay buenos argumentos para afirmar que la interpretación fuerte es altamente implausible. Mi hipótesis es que se puede trasladar a este terreno argumentos originalmente formulados contra algunas posiciones utilitaristas, en particular, contra las definiciones del concepto de utilidad en términos de estados metales, ya sean de tipo hedonista o no hedonista. Presentaré esas objeciones y luego explicaré el modo en que pueden ser aplicadas a las cuestiones que estamos examinando.

Como sabemos, la posición de Bentham consistía en identificar la "felicidad" con las experiencias placenteras o bien con la eliminación del dolor. Tal como suele interpretarse, dichas experiencias de placer o dolor equivaldrían a estados mentales.

---

[20] : Idem.

[21] : O ganar dinero para acceder a ciertos bienes, en cuyo caso nuestra meta son, obviamente tales bienes.

Desde este punto de vista, aunque puede decirse que existen diversos bienes, sólo el placer es deseable como un fin en sí mismo. El resto de las cosas deseables son meros medios que las personas persiguen con la finalidad de promover el placer, o lo que sería lo mismo, la felicidad. La consecuencia de ello es que no podrá reconocerse valor alguno a las actividades que no produzcan directamente o sean medios que conduzcan a la producción de un estado mental placentero. Otra posición en torno de la definición del concepto de utilidad afirma que existen experiencias o estados mentales que son valiosos aunque no involucren placer. Muchos han objetado a la concepción hedonista que existen actividades que nos reportan experiencias que consideramos valiosas, pero que, sin embargo, no esperamos que nos reporten placer alguno, o al menos, que no esperamos que reporten un saldo positivo de placer cuando consideramos los dolores, angustias o molestias que involucran. Podemos considerar como algo deseable o valioso en sí mismo producir una obra de arte o una teoría científica, aún cuando reconozcamos que ello no nos producirá más placer que otras actividades que juzgamos menos satisfactorias. Es posible, incluso, que las actividades que más valoramos requieran un enorme esfuerzo, produzcan en nosotros sensaciones de angustia o ansiedad, que los momentos de placer sean insignificantes en comparación con los de displacer, y que aún así consideremos que son actividades que nos reportan experiencias valiosas y preferibles a cursos de acción quizá más placenteros, pero a nuestro juicio menos relevantes. Ambas definiciones del concepto de utilidad, hedonista y no hedonista, comparten la idea de que lo valioso es un tipo de experiencia subjetiva o estado mental. Ahora bien, Robert Nozick formuló un influyente crítica contra esta concepción. Éste nos propone imaginar la existencia de una "maquina de experiencias", un dispositivo capaz de ofrecer a sus usuarios cualquier clase de sensaciones y estados mentales que éstos desearan experimentar.

> Maravillosos neuropsicológos –escribe Nozick– podrían estimular nuestro cerebro de modo que pensáramos y sintiéramos que estábamos escribiendo una gran novela, desarrollando una amistad o leyendo un libro interesante. Habríamos estado todo el tiempo flotando en un tanque, con electrodos adheridos a nuestro cerebro. ¿Deberíamos conectarnos a esa máquina de por vida, preprogramando nuestras experiencias vitales? Si a usted le preocupa el no haber tenido experiencias deseables, podemos suponer que empresas de negocios han investigado exhaustivamente las vidas de muchos otros. Usted puede encontrar y escoger de su amplia biblioteca o popurrí de tales experiencias y seleccionar sus experiencias vitales, digamos, para los próximos dos años. Luego de transcurridos esos dos años, usted tendría diez minutos o diez horas fuera del tanque para seleccionar las experiencias de sus *próximos* dos años. Por supuesto, una vez dentro del tanque usted no sabría que se encontraba allí; usted pensaría que todo eso era lo que estaba ocurriendo realmente [...] ¿Se conectaría usted? *¿Qué más puede importarnos a nosotros además de cómo se sienten nuestras experiencias desde adentro?* No debe usted abstenerse a causa de los pocos momentos de aflicción entre el momento en que ha decidido y el momento en que se conecta. ¿Qué son unos pocos momentos de aflicción comparados con toda

una vida de dicha (si esto es lo que usted escogió)?, y ¿porqué sentir angustia si su decisión es la *mejor*?[22]

La idea de Nozick es, por supuesto, que hay buenas razones para rechazar conectarse a la máquina, dado que no sólo valoramos nuestras experiencias o, más precisamente, el modo en que éstas son percibidas desde adentro. "Queremos *hacer* ciertas cosas, no sólo tener la experiencia de hacerlas"[23]. Queremos escribir realmente una gran novela, hacer amigos o leer libros interesantes, no meramente tener las experiencias o los estados mentales correspondientes. No parece racional renunciar a toda posibilidad de hacer realmente cosas valiosas o interesantes a cambio de la garantía, ofrecida por la máquina, de que experimentaremos los estados mentales correspondientes a dichas actividades valiosas.

Ahora bien, creo que, a los efectos de aplicar este argumento al contexto de nuestra discusión, podemos sustituir sin inconveniente "estados mentales", o frases como "el modo en que se sienten las experiencias desde adentro", simplemente, por "creencias". No cambia nada si en lugar de utilizar los términos anteriores, decimos simplemente que lo que ofrece la máquina al sujeto es una serie de creencias: el sujeto cree que está escribiendo una gran novela, cree que está haciendo amigos, etc., y cree que esas cosas que está haciendo son placenteras, o en algún sentido no vinculado al placer, satisfactorias. La máquina ofrece a sus usuarios una cadena continua de creencias que le resultan satisfactorias. Cada sujeto sabe, antes de entrar a la máquina, 1) que esas creencias son falsas (que no estará escribiendo realmente un gran novela o realizando alguna otra actividad valiosa, sino flotando en un tanque), y 2) que al ingresar a la máquina ese conocimiento será borrado, que creerá que sus experiencias son reales. El argumento de Nozick ofrece, si lo juzgamos convincente, una refutación de la definición de utilidad en términos de estados mentales, ya sea en la versión hedonista o no hedonista. Ello se debe a que permitiría establecer, contra lo que sostiene esta concepción, que el modo en que las personas perciben sus experiencias "desde adentro" no es lo único valioso. Si la experiencia de una actividad o una forma de vida tal como es percibida por el agente o, dicho de otra forma, si las creencias del agente acerca del valor de una actividad o forma de vida que se encuentra llevando adelante o experimentando fueran lo único valioso, no habría ninguna razón para rechazar conectarse a la máquina de experiencias. Además de tener la experiencia, los estados mentales o las creencias de que hemos realizado una actividad, queremos y valoramos realizarla realmente. El argumento de Kymlicka es perfectamente compatible con esta conclusión. Como sabemos, el filósofo no afirma en ningún momento que la creencia de que una actividad es buena o valiosa sea lo que la constituye como tal. Pasar la vida

[22] : Nozick, R., 1974, págs. 42-43.
[23] : Idem.

entera contando hojas de hierba no se convierte en un plan de vida valioso por el sólo hecho de que un sujeto crea que lo es. Una actividad objetivamente carente de valor no se vuele valiosa por el hecho de que sea realizada con adhesión. La idea involucrada en el argumento de Kymlicka consiste en que una actividad realmente buena o valiosa no mejorará la vida de una persona, no constituirá un bien *para* ella, si no cuenta con su adhesión, es decir, si el individuo no cree que se trata de una actividad valiosa. Cuando concluimos, usando el ejemplo de Hurka, que si aceptamos la interpretación fuerte habría que reconocer que la actividad de crear una obra de arte brillante, si el sujeto no la reconoce como valiosa, no tendrá más valor *para él* que contar hojas de hierba, no estamos afirmando, por supuesto, que las dos actividades tengan el mismo valor. Obviamente, la primera es valiosa y la segunda trivial o irrelevante cuando las consideramos en forma objetiva. La tesis es que ni una actividad valiosa sin adhesión, ni una actividad carente de valor, realizada con adhesión, son buenas *para* las personas o mejoran en algún sentido sus vidas. Aun cuando no se niega la existencia de una diferencia en el valor objetivo de las dos alternativas, su impacto positivo sobre el bienestar de los agentes resultará idéntico: equivaldrá a cero.

Sería un error, sin embargo, concluir de las consideraciones anteriores que el argumento de la máquina de experiencias resulta inocuo para la posición de Kymlicka. El argumento de Nozick, como veremos enseguida, no queda restringido simplemente a ofrecer una refutación de la tesis de que lo único valioso son nuestras experiencias tal como son percibidas desde "adentro". Creo que es posible demostrar que quien juzgue convincente el argumento de la máquina de experiencias tendrá también buenas razones para rechazar la interpretación fuerte de la premisa del planteo de Kymlicka.

Presentemos el razonamiento que, según creo, conduce a esa conclusión. La persona que rechaza ingresar a la máquina de experiencias basa ese rechazo en la idea de que, al conectarse, perdería algo más valioso que lo que podría ganar, es decir, que su vida empeoraría. En el momento de la elección el sujeto, en primer lugar, sabe que conectarse le asegura –si así lo escoge– una vida plena de experiencias placenteras, o una serie continua de creencias de que realiza actividades valiosas; y, en segundo lugar, sabe que esas experiencias son falsas (que no estará realmente realizando actividades valiosas, sino flotando en un tanque), y que una vez conectado a la máquina dicho conocimiento habrá sido borrado y estará seguro de que sus experiencias son, por el contrario, reales. Como dijimos, el sujeto piensa que no debe conectarse porque de hacerlo, aún cuando no sea capaz de percibirlo en el futuro, su vida empeorará. Ahora bien, si aceptamos que la vida de las personas puede empeorar sin que éstas lo perciban, deberemos aceptar también que puede darse el proceso contrario, que puede mejorar sin que ellas sean capaces de reconocerlo. Esta última idea equivale a la negación de la tesis de la que depende el argumento de Kymlicka, es decir, que la vida de las personas no

mejora si ellas no creen o reconocen que las actividades que realizan son valiosas, si no las perciben como buenas para sus vidas.

Ampliemos las ideas claves en las que se apoya el argumento. Como sostuve, la razón decisiva por la cual pensamos que no debemos conectarnos a la máquina es la convicción de que nuestra vida, aunque sepamos que no podremos percibirlo, empeorará al hacerlo. Esto supone que aceptemos la idea de que la vida de las personas puede empeorar aún cuando éstas no lo perciban, la máquina de experiencias constituye un ejemplo del modo en que tal cosa puede suceder. Si pensáramos, por el contrario, que la vida de una persona no puede empeorar a menos que ella crea que ha empeorado, ¿por qué no conectarnos entonces a la máquina? Supongamos que valoramos fuertemente nuestras experiencias tal como son percibidas "desde adentro" –nadie sensato diría que tal cosa carezca de valor– y que no estamos conformes con nuestras experiencias y perspectivas de experiencias reales. Ahora bien, si no puede decirse que nuestra vida empeorará al ingresar a la máquina, simplemente porque no sabremos que estamos flotando en un tanque bajo el efecto de drogas en vez de viviendo nuestra vida real, entonces no hay razón para rechazar la posibilidad de conectarnos.

Consideremos una segunda cuestión clave. Mi argumento supone que si admitimos que la vida de alguien puede empeorar sin que lo perciba, es factible también que mejore sin que tal cosa ocurra. Para respaldar esta idea imaginemos una variación del ejemplo de la máquina de experiencias. Supongamos que, como parte de los experimentos de los neuropsicólogos creadores de la máquina de experiencias una persona es conectada a la máquina sin que se dé cuenta de ello. Por ejemplo, la conectan mientras duerme. Al ingresar en la máquina su identidad no es modificada, continúa con su vida normal con la sola diferencia de que vive experiencias especialmente satisfactorias. Imaginemos que luego de un período es desconectado sin que tampoco lo perciba. Continúa viviendo y nunca descubre que estuvo conectado a la máquina. Hay que reconocer que bajo ciertas circunstancias tal cosa podría ocurrir. La persona recordará el período en que, sin saberlo, estuvo conectado como un período comparativamente mejor al que lo sucedió. Ahora bien, creo que deberíamos concluir, contra la opinión del sujeto, que aunque no sea capaz de percibirlo, su vida realmente mejoró al ser desconectado, que a partir de ese momento tuvo la oportunidad de realizar realmente actividades valiosas, y que los logros reales, aún cuando sean más modestos, son inconmensurablemente más valiosos que los experimentados dentro de la máquina. Su vida empeoró dentro de la máquina porque mientras permanecía en ella estaba privado de toda posibilidad de alcanzar tales logros reales. La vida del sujeto empeora sin que lo perciba al ingresar en la máquina por las mismas razones por las que mejora, aunque no lo perciba, al salir de ella. Consecuentemente, las razones para aceptar que la existencia de una persona puede empeorar sin que lo perciba, son las mismas que llevan a aceptar que puede mejorar sin que lo haga.

Aunque sin duda se trata de una cuestión controvertida, muchos filósofos, y entre ellos el propio Kymlicka[24], consideran que el argumento de Nozick es sólido. Sin embargo, si, como he intentado mostrar, el argumento de Nozick depende de la idea de que la vida de las personas puede empeorar aun cuando no lo perciban, y esto implica, a su vez, reconocer que puede mejorar sin que lo hagan, entonces aceptar el argumento de la máquina de experiencias equivale a negar la interpretación fuerte de la premisa de Kymlicka. Esto se debe a que ella, justamente, excluye esta última posibilidad. Como sabemos, la interpretación fuerte afirma que realizar una actividad objetivamente valiosa sin creer que lo sea, sin creer que dicha actividad produce alguna clase de impacto positivo, no mejorará en nada la vida del agente que la realiza. Por el contrario, como hemos intentado demostrar, el argumento de Nozick involucra la idea de que la vida de los individuos puede empeorar o mejorar con independencia de lo que ellos crean.

El problema subsiste aunque dejemos de lado el argumento de Nozick. Richard Hare[25] y Joel Feinberg[26], entre otros, han sostenido la tesis de que el bienestar de las personas puede ser afectado negativamente aun cuando éstas no sean conscientes de ello. Hare sostiene, por ejemplo, que la vida de un hombre empeora si su esposa lo engaña aun cuando nunca se entere de ello. Sorprendentemente, Kymlicka adhiere en forma explícita a esta posición de Hare. Es interesante el modo en que argumenta a favor de ella.

> A veces decimos de otros que aquello que no conocen no va a herirlos. Pero es difícil pensar del mismo modo acerca de nuestro propio bien. No quisiera seguir pensando que soy un buen filósofo si no lo soy, o que tengo una familia encantadora si no la tengo. Alguien que me oculta la verdad puede evitarme algunas experiencias conscientes desagradables, pero el costo puede ser socavar todo el sentido de mis actividades. Me dedico a la filosofía porque pienso que lo hago bien. Si no lo hago bien, entonces preferiría hacer algo distinto. No quiero continuar con la creencia errónea de que lo hago bien, porque estaría perdiendo mi tiempo, y viviendo a partir de mentiras, lo cual no es algo que quiera hacer. Si descubriese que mi creencia es falsa, mi actividad habría perdido su sentido. *Y habría perdido su sentido no cuando yo descubriese que la creencia no era real, sino cuando dejase de ser real*[27]. En ese momento, mi vida habría empeorado, porque entonces no podría alcanzar los fines que quería alcanzar[28].

Nuevamente en este caso, parece haber una simetría total entre empeoramiento y mejora. Si aceptamos, como afirma Kymlicka, que una vida puede empeorar aunque el sujeto no sea consciente de ello, ¿por qué no admitir, por las mismas razones, que puede mejorar sin que la persona lo perciba? La vida de un sujeto empeora, por ejemplo,

---

[24] : Cfr. Kymlicka, W., 1995, pág. 26-28.
[25] : Cfr., Hare, R. M., 1971, pág. 131 y ss.
[26] : Cfr. Feinberg, J., 1988, pág. 65 y ss.
[27] : El subrayado es mío.
[28] : Kymlicka, W., 1995, pág. 29-30.

cuando éste dedica un tiempo considerable a realizar una actividad que cree valiosa y que a su juicio realiza en forma adecuada y, o bien la actividad carece de valor, o bien, aunque lo tenga, el modo en que la realiza no cumple con los estándares de excelencia requeridos. Si esto es correcto, es igualmente cierto que la vida de una persona mejora aunque no lo perciba, cuando dedica un tiempo considerable a realizar una actividad valiosa en forma adecuada, aun cuando crea, o bien que la actividad carece de valor, o bien que el modo en que la lleva adelante es inadecuado. No veo por qué razón habría que negar esta simetría.

La idea anterior es todo lo que necesita un defensor del perfeccionismo para impugnar el argumento de Kymlicka a favor de la neutralidad estatal. El Estado podría promover el bienestar de las personas o impedir que se dañen a sí mismas desarrollando actividades o formas de vida carentes de valor, aún cuando éstas no sean capaces de reconocer que dichas políticas perfeccionistas constituyen un bien para ellas. El perfeccionista no tendrá necesariamente inconvenientes para aceptar, por el contrario, la interpretación débil de la premisa del argumento de Kymlicka. La idea de que una actividad o una forma de vida realmente buena pierde, por lo menos, parte de su valor cuando el agente es forzado o presionado para que la lleve adelante, es sin duda muy plausible. Sin embargo, no constituye necesariamente una objeción contra toda política perfeccionista. Un Estado perfeccionista deberá evaluar en cada caso si la pérdida de valor o la disminución del impacto positivo en la vida de las personas, causado por la falta de adhesión, es realmente menor que la ganancia en bienestar obtenida.

Existe otra forma de plantear la objeción precedente. El planteo de Kymlicka, considerado globalmente, implica (1) que una acción objetivamente valiosa, realizada sin adhesión, no constituirá bien alguno para el agente: aunque continúa siendo valiosa en sí misma, vale cero *para* el sujeto, y (2) que una acción carente de valor objetivo realizada con adhesión –es decir, bajo la creencia falsa de que implica alguna clase de bien–, no se convierte por ello en buena, ni contribuye realmente al bienestar del sujeto. Mientras (1) equivale a la interpretación fuerte de la premisa del argumento de Kymlicka, (2) se desprende del reconocimiento de la posibilidad de realizar juicios objetivos en cuestiones valorativas y de la tesis de que "nuestro interés esencial es el de vivir una vida buena, y no la que actualmente creemos buena". Como vimos, dicho "interés esencial" radica en la importancia que conferimos a "no llevar adelante nuestras vidas basándonos en creencias falsas acerca del valor de nuestras actividades"[29]. Reconocer que una actividad completamente trivial y carente de valor redundará en el bienestar de las personas si es realizada con adhesión, equivale a reconocer que una persona puede llevar adelante una buena vida a partir de creencias falsas acerca de lo bueno, lo cual es completamente inconsistente una vez aceptada la posibilidad de

[29] : Kymlicka, W., 1995, pág. 223.

realizar juicios objetivos y de predicar verdad o falsedad respecto de las proposiciones valorativas, tal como lo hace Kymlicka. Además, si fuera posible vivir una buena vida en base a creencias falsas acerca de lo bueno, carecería de sentido afirmar que tenemos un "interés esencial", como escribe Kymlicka, en realizar juicios objetivos y correctos acerca de la buena vida. Ahora bien, la idea involucrada en (1) es que las creencias del sujeto acerca del valor de las acciones que lleva adelante tienen un impacto sobre su bienestar. Por el contrario, (2) no puede ser comprendido sino como involucrando un movimiento en sentido inverso, en este caso lo que impacta sobre el bienestar es el valor objetivo de la actividad (o más precisamente, su falta de valor objetivo). Si esto no fuera así no se comprende qué es lo que bloquea la posibilidad de que realizar una actividad que juzgamos valiosa redunde en nuestro bienestar con independencia de que lo sea realmente. Si la falta de valor objetivo de una actividad que, erróneamente, creemos valiosa, impacta negativamente sobre nuestro bienestar aunque no lo percibamos, ¿por qué razón pensar que realizar una actividad objetivamente valiosa no tendrá efectos positivos sobre nuestro bienestar aún cuando no seamos capaces de reconocerlo? Nuevamente, el planteo de Kymlicka ofrece un punto de apoyo a los reclamos de los perfeccionistas.

3

Existe otra clase de dificultades independientes de las que acabamos de señalar. Supongamos que un Estado perfeccionista logra, al cabo de un tiempo, generar la adhesión de todos, o al menos de la gran mayoría de los ciudadanos que originalmente se negaban a reconocer el valor de las actividades o formas de vida promovidas por éste. Imaginemos también que se trata realmente de formas de vida valiosas. Parece razonable reconocer que una política de estas características tiene muchas chances de promover más eficazmente el bienestar de los ciudadanos que una política neutral. Si asumimos, como Kymlicka, una perspectiva consecuencialista, no habría en este caso ninguna objeción que hacer al perfeccionismo. Ahora bien, ¿es irrazonable creer que las políticas perfeccionistas son incapaces de generar, con el tiempo, la adhesión incluso de aquellos que inicialmente las rechazaban? Creo que muchos, y con razones atendibles, responderían que es perfectamente posible no sólo que el Estado obligue o presione a una persona para que lleve adelante una actividad, sino que lo convenza de que dicha actividad es valiosa y constituye un bien para ella, aunque esta persona rechazara inicialmente dicha creencia.

La discusión precedente nos remite a la disputa que mantuvo John Locke, tras la publicación de su trabajo *A letter concerning Toleration*, con Jonas Proast. La objeción de Proast, como veremos, puede ser aplicada al argumento de Kymlicka, dado que éste es una reformulación, aplicada al problema de la neutralidad estatal, de la línea principal de argumentación propuesta por Locke a favor de la tolerancia religiosa.

Locke afirma que la imposición de una religión a través de la acción estatal es irrazonable en tanto será incapaz de alcanzar los objetivos que la motivan: promover la religión, ampliar las posibilidades de que los súbditos del Estado accedan a la salvación de sus almas. Aunque la religión que se pretenda promover a través de las políticas gubernamentales fuera la religión verdadera

> si yo no estoy totalmente persuadido de ello en mi propia mente –escribe Locke–, no habrá seguridad para mí en seguir dicho camino. Ningún camino por el que yo avance en contra de los dictados de mi conciencia me llevará a la mansión de los bienaventurados [...] Es en vano, por lo tanto, que los príncipes obliguen a sus súbditos a entrar en la comunión de su iglesia bajo pretexto de salvar sus almas. Si ellos creen, vendrán por su propia voluntad; si no creen, su ingreso no les servirá de nada[30].

Como podrá apreciarse, el núcleo de la posición de Locke es una versión restringida al terreno religioso de la idea que Kymlicka generaliza en su argumento, esto es, la tesis de que ninguna vida mejora cuando es guiada desde el exterior de acuerdo a valores o creencias que el agente no suscribe. Ahora bien, un punto crucial de la argumentación de Locke, que no reaparece en el planteo de Kymlicka, consiste en la idea de que las acciones que puede llevar adelante el Estado para promover una religión son completamente inadecuadas como medios para generar en los individuos el tipo de convicción interna indispensable para que la religión constituya un bien para ellos. Locke considera que podemos realizar juicios objetivos en materia religiosa, con lo cual no habría obstáculos insalvables para que las personas sean capaces, en este terreno, de convencer racionalmente sus interlocutores de que acepten ciertos juicios y puntos de vista. La razón por la cual el Estado carecería de la aptitud para lograrlo depende del carácter coercitivo que constituye, a juicio de Locke, el rasgo definitorio de las leyes. El razonamiento de Locke es el siguiente. Pretender promover una religión a través de la política estatal equivale a intentar promoverla a través de las leyes. Las leyes no son tales si se las priva de su carácter coercitivo[31], por lo tanto, promover una religión a través de la política del Estado equivale a promoverla por medios coercitivos. Como señala correctamente Jeremy Waldron[32], Locke combina esta conclusión con otras dos premisas. La primera afirma que la coerción, la amenaza de sanciones, tiene efectos exclusivamente sobre la voluntad (*will*) de las personas. La segunda, afirma que las creencias de las personas no dependen de su voluntad. Supongamos que una ley impone una multa a aquellos que no asisten a una iglesia determinada. Una persona cree que asistir a la iglesia es una pérdida de tiempo, pero decide comenzar a asistir para evitar pagar la multa. La ley afectó su voluntad, hizo que modificara su decisión de no asistir,

---

[30] : Locke, J., 1963, pág. 54 (versión latina) y pág. 55 (traducción al inglés).
[31] : Como afirma Locke, "las leyes no poseen fuerza alguna sin penalidades" (Locke, J., 1963, pág. 21., Cf. págs. 20-21).
[32] : Cfr., Waldron, J., 1991, pág. 115.

pero no tiene por sí misma ningún impacto sobre sus creencias acerca de la inutilidad de asistir a la iglesia. Como escribe Locke, "el cuidado de las almas no puede pertenecer al magistrado civil, porque su poder consiste solamente en una fuerza exterior, en tanto que la religión verdadera y salvadora consiste en la persuasión interna de la mente, sin la cual nada puede ser aceptable a Dios. Y tal es la naturaleza del entendimiento, que no puede ser obligado a creer en algo por una fuerza exterior"[33]. La coerción puede afectar nuestra voluntad, puede hacer que decidamos cambiar nuestras elecciones, como consecuencia de los costos de ciertos cursos de acción, pero no puede modificar nuestras creencias, pues, según afirma Locke, "creer que esto o aquello es verdad no depende de nuestra voluntad"[34]. Si las leyes actúan sobre la voluntad y creer que algo es verdadero o valioso no depende de nuestra voluntad, entonces no tiene sentido intentar promover creencias a través de la política del Estado, dado que las creencias serían inmunes a la coerción[35].

Como sabemos, Locke estaba convencido de que es posible hacer juicios objetivos en materia religiosa, de hecho pensaba tanto que la existencia de Dios podía ser defendida racionalmente como que el cristianismo era la religión verdadera. Si es posible hacer juicios objetivos, hay que suponer que ciertas evidencias o argumentos serán capaces de modificar las creencias de las personas. Locke sostiene, justamente, que esa tarea de argumentación y persuasión es parte importante de la actividad que deben llevar adelante las Iglesias. Ahora bien, Jonas Proast compartía con Locke tanto estos puntos de vista como la idea de que la fuerza carecía de poder directo sobre las creencias de las personas, sin embargo, afirmaba que la coerción podía ser de utilidad en la promoción de la religión. La fuerza podía ser usada no para obligar a las personas a creer, sino para obligarlas a considerar las evidencias, las "razones y argumentos que son adecuados y suficientes para convencerlos"[36], los cuales algunos individuos, gracias al "prejuicio" y la "negligencia", no habrían considerado por sí mismos. De modo que la coerción podrá tener una utilidad indirecta en la promoción de la religión: ésta afectará en forma directa la *voluntad* de las personas, las obligará a considerar argumentos y evidencias que de otro modo no hubieran tomado en cuenta, pero la modificación de sus creencias será un efecto de esos elementos argumentales. Tal como reformula el argumento Waldron[37], supongamos que se hubiera probado que la lectura de ciertos libros, cierto catecismo o evangelios, fuera capaz de inducir a las personas a aceptar el cristianismo, que, como sabemos, era para Locke la religión verdadera. Aunque la ley fuera inadecuada como medio para convencer directamente a las personas de adherir a

---

[33] : Locke, J., 1963, pág. 19.
[34] : Locke, J., 1963, pág. 77.
[35] : Como escribe Locke: "Ni la confiscación de propiedades, ni el encarcelamiento, ni los tormentos, ni nada de esa naturaliza puede tener eficacia suficiente para hacer que los hombre cambien el juicio interno que se hayan formado de las cosas" (Locke, J., 1963, pág. 19)
[36]: Citado por. Nicholson, P., 1991, pág. 165.

dicha religión podría obligar a las personas a leer y considerar esos materiales. "Un hombre podría ser compelido a leer un catecismo bajo pena de muerte o a leer evangelios cada día para evitar ser discriminado. El efecto de esas amenazas y de esa clase de discriminación podría ser incrementar el número de personas que creerán en la fe ortodoxa"[38]. Como concluye Waldron, si la coerción puede ser aplicada con fines religiosos por medios indirectos, debemos reconocer que el argumento de Locke no funciona.

Martín Farrell defiende la misma conclusión. Según Farrell la fuerza que atribuyamos al argumento de Proast depende de la posición que asumamos acerca del carácter voluntario o involuntario de las creencias. Bernard Williams[39] y Joseph Raz[40] sostienen que no depende de nuestra voluntad creer o no creer en algo, ello se debe: según el primero a que lo que caracterizaría a las creencias es que se dirigen a la verdad, según el segundo, a que las creencias deben responder a la razón. Farrell concluye que "si Williams y Raz están en lo cierto, y Hume –en cambio– no lo está, la posición de Proast es sólida. Porque si uno enfrenta a un individuo con la verdad (Williams) o con una buena razón (Raz), aunque sea mediante la fuerza, uno puede obligar a ese individuo a creer. Y si se puede obligar a un individuo a creer, y uno sabe cuál es la verdadera religión, entonces existiría una justificación para emplear la fuerza y motivar la creencia en la verdadera religión"[41].

La objeción de Proast puede ser trasladada sin inconvenientes al argumento de Kymlicka. Si es cierto que pueden realizarse juicios morales objetivos, que hay mejores y peores argumentos para escoger un plan de vida o una actividad determinada, hay que admitir también que el Estado podría forzar o inducir a las personas a considerar dichos argumentos. El Estado podría modificar los puntos de vista –supuestamente erróneos– de los individuos poniéndolos en contacto con los argumentos, las razones, la evidencia, las prácticas o las experiencias de las que depende que adquieran las creencias –supuestamente correctas– que se pretenda promover. Aunque fuera cierto que no se gana nada forzando a una persona a llevar adelante una forma de vida que no juzga valiosa, no hay por qué descartar la posibilidad de que el Estado sea capaz de implementar políticas, educativas, por ejemplo, capaces de convencer a la gente de que ciertas formas de vida son valiosas y de que llevarlas adelante constituirá un bien para ellos. Desde el punto de vista consecuencialista, adoptado por Kymlicka, parece muy difícil negar que una política perfeccionista de esas características podrá ser más eficaz que la neutralidad liberal, como medio para cumplir los objetivos del Estado, es decir, promover el bienestar de los ciudadanos. Ello se debe a que la política perfeccionista

---

[37]: Cfr., Waldron, J., 1991, pág. 116.
[38] : Idem.
[39] : Cfr. Williams, B., 1973.
[40] : Cfr. Raz, J., 1997.
[41] : Farrell, M., 2000, pág. 180.

podría tener como efecto inducir a muchas personas que, si el Estado se abstuviera de intervenir, hubieran llevado adelante planes de vida menos valiosos (o directamente disvaliosos), a modificar sus puntos de vista y mejorar sus vidas. El Estado podría lograr no sólo que desarrollen actividades valiosas, sino que aprecien el valor de esas actividades. Por lo tanto el argumento de Kymlicka, aún dejando de lado las objeciones formuladas contra la interpretación fuerte de su premisa fundamental, no representa un obstáculo significativo a las políticas perfeccionistas.

Para intentar eludir estas dificultades Kymlicka podría recurrir a diversas estrategias. En primer lugar, podría rechazar la tesis de que las creencias son involuntarias, de la cual dependería, según Farrell, la solidez de la objeción de Proast. Creo que esta estrategia no funciona por tres razones. En primer lugar, hacer depender un argumento a favor de la neutralidad estatal de una controvertida tesis filosófica como ésa lo vuelve poco atractivo y útil. El argumento podría ser razonablemente rechazado por todas aquellas personas que consideren, como Williams y Raz, que las creencias son involuntarias, lo cual restringiría significativamente su alcance. A ello se suma el hecho de que el propio Kymlicka parece comprometido con la idea de que las creencias no dependen meramente de nuestra voluntad. Siguiendo a Ronald Dworkin, Kymlicka sostiene que la pertenencia a una cultura ofrece a los ciudadanos "un 'léxico compartido de tradición y convención' que sirve de base a una completa gama de actividades (Dworkin, 1985, pág. 232). Comprender el significado de una práctica social, por tanto, requiere que comprendamos este 'léxico compartido'; es decir, comprender la lengua y la historia que componen dicho léxico"[42]. A juicio de Kymlicka que "una línea de conducta tenga algún significado para nosotros depende de si –y de cómo– nuestra lengua nos hace ver claramente la importancia de esa actividad"[43], la comprensión de la historia y el lenguaje de nuestra comunidad, sostiene el filósofo canadiense, es "una condición previa para hacer juicios inteligentes sobre cómo dirigir nuestras vidas"[44]. Si esto es así, está claro que no podemos creer simplemente lo que queramos, que nuestras creencias, nuestra valoración de ciertas actividades como valiosas, importantes o disvaliosas está condicionada siempre por un trasfondo cultural, histórico y lingüístico. Por otra parte, la tesis de Kymlicka de que es posible hacer juicios objetivos en cuestiones morales es también incompatible con la tesis de que nuestra voluntad tenga siempre la última palabra en la formación de nuestras creencias. Sería completamente incoherente reconocer que hay *buenas razones* para afirmar, por ejemplo, que crear obras de arte brillantes es más valioso que contar hojas de hierba y, simultáneamente, negar que tal reconocimiento tenga impacto sobre nuestras creencias, que podríamos

[42] : Kymlicka, W., 1995, pág. 83.
[43] : Idem.
[44] : Idem.

creer, si lo deseamos, que contar hojas de hierba es una actividad más valiosa que la creación de obras de arte.

Con independencia de lo anterior, no creo que la tesis de que las creencias son voluntarias permita superar la objeción de Proast. En realidad, contra lo que sugiere Farrell, la solidez de la objeción que Proast formula al argumento de Locke no depende de la negación de dicha tesis. Como vimos, la razón por la cual el filósofo inglés sostenía que el Estado era incapaz de modificar las creencias de los hombres era justamente que la coacción podía modificar la voluntad de los hombres, pero no sus creencias, porque éstas no dependían de la voluntad. Recordemos que la tesis de Locke es, precisamente, que la coerción opera sobre la voluntad. Si la acción del Estado se proyecta sobre la voluntad de los sujetos y las creencias dependen de la voluntad, entonces el Estado puede producir creencias en los sujetos y lograr su adhesión. La presión social, la persecución, o, por el contrario, ciertos incentivos y beneficios podrían, en tal caso, modificar no sólo las decisiones de los hombres, los cursos de acción que decidan seguir, sino incluso sus propios deseos y aspiraciones. Si esto es así, está claro que un Estado perfeccionista podrá lograr adhesión para sus políticas aún entre aquellos que inicialmente las rechazan.

4

El argumento de Kymlicka es susceptible también de otras críticas. Como señala Hurka, es factible distinguir tres tipos de acción estatal incompatibles con la tesis de la neutralidad. 1) La forma fuerte de coerción consistente en obligar a las personas a realizar una única actividad mejor o más valiosa; 2) una forma más moderada de coerción consistente en la prohibición de una única actividad peor o disvaliosa; 3) la promoción no coercitiva de diversas actividades valiosas. Hurka sostiene que, aún cuando aceptáramos la tesis de que una actividad objetivamente buena carecerá por completo de valor si es realizada sin adhesión voluntaria, el argumento de Kymlicka difícilmente tenga fuerza suficiente como para excluir la segunda y tercera forma de política perfeccionista que acabamos de mencionar.

En relación al primer tipo de política perfeccionista Hurka sostiene que aunque hay buenas razones para dudar de que el argumento sea concluyente, posee fuerza considerable. Las razones para dudar de su carácter concluyente se vinculan, en primer lugar, con el hecho, reconocido por Kymlicka, de que una intervención del Estado puede lograr familiarizar y habituar a las personas a actividades y formas de vida valiosas. Una forma de lograr que las personas comiencen a desarrollar actividades valiosas puede consistir en lograr que inicialmente las lleven adelante por los motivos equivocados (por ejemplo, evitar sanciones u obtener subsidios) y luego comiencen a

valorarlas por sí mismas, en razón de su verdadero valor[45]. Hurka refuerza esta idea sosteniendo que la presencia de coerción puede tener un impacto positivo en la promoción de actividades valiosas que cuentan, además, con la adhesión de las personas. Ello se debe, por ejemplo, a que muchas personas pueden reconocer como valiosa una actividad pero carecer de la fuerza de voluntad suficiente como para llevarla efectivamente adelante. En este caso la presión externa constituiría un bien para ellos. Es posible también que la existencia de una política estatal coercitiva a favor de una actividad determinada refuerce las creencias de las personas que ya reconocían su valor. Sin embargo, para Hurka el peso de este tipo de objeción es limitado. Ello se debe a que, según afirma, habituar coercitivamente a una actividad a un grupo de individuos puede tener buenos resultados con niños, pero difícilmente con adultos. Es muy probable que si forzamos a adultos a realizar una actividad valiosa no respondan apreciándola por sí misma. Es más factible, por el contrario, que juzguen la coerción a la que han sido sometidos como injustificada y reaccionen con resentimiento. Creo que la relevancia de esta limitación depende en gran medida del hecho de que la coerción es utilizada meramente para producir un "hábito". Como vimos, dado que Kymlicka acepta que puedan formularse juicios objetivos en materia moral, deberá aceptar también que la coerción no sólo puede ser usada para obligar a las personas a "habituarse" o "familiarizarse" con una actividad, sino para inducirlas a considerar argumentos y razones a favor de la idea de que una determinada actividad es valiosa. Si tal cosa es posible, si hay efectivamente buenas razones y argumentos en este terreno, no hay por qué concluir que los adultos serán impermeables a ellos o que la reacción negativa a la coerción superará necesariamente a la ganancia que puedan obtener como resultado de ésta.

Hurka sostiene que el argumento de Kymlicka no ofrece razones atendibles para impugnar los dos casos restantes de política perfeccionista. Examinemos el caso (2), la prohibición estatal de una determinada actividad o forma de vida. Hurka nos pide que imaginemos una clasificación de 10 actividades, la número 1 es la más valiosa y la número 10 la de menor valor. Supongamos que el Estado prohibe la actividad 10 y justifica dicha decisión afirmando que ésta es intrínsecamente mala o disvaliosa (supongamos también, que se trata de un juicio correcto)[46]. Una política semejante y el tipo de justificación ofrecida violan, obviamente, la tesis de la neutralidad. Ahora bien, la actividad 10 no es simplemente menos valiosa que las demás, es intrínsecamente mala. Como consecuencia de la prohibición estatal de dicha actividad, una persona que, erróneamente, la juzgaba valiosa y deseaba realizarla, deberá considerar otros cursos de acción. Supongamos que este individuo cree que sólo la actividad prohibida es realmente valiosa y no reconoce ningún bien en las restantes alternativas. Aceptada la

[45] : Cfr. Kymlicka, W., 1989, pág. 902, *n* 42.

[46] : Suponemos también que la actividad en cuestión no constituye un daño para terceros.

interpretación fuerte de la premisa del argumento de Kymlicka, debemos concluir que la realización de cualquiera de dichas alternativas tendrá un valor igual a cero para dicho sujeto. Sin embargo, aún en ese caso, "si lo que él hubiera hecho sin la coerción estatal posee un valor negativo, la coerción ha mejorado su vida"[47]. Bajo la hipótesis de que la actividad jerarquizada como menos valiosa tenga un valor inferior a cero, concluye Hurka, "ella es peor que cualquier otra actividad mejor realizada sin adhesión, y prohibir la peor actividad sólo puede mejorar la vida de las personas"[48].

Kymlicka podría contraargumentar que ninguna teoría plausible del bien puede reconocer males intrínsecos. Hurka responde que aún cuando tal posición fuera correcta, la objeción precedente no resulta eliminada. Podemos imaginar que la actividad número 10, la peor en la jerarquía, no tiene un valor negativo sino uno igual a cero. Aún cuando fuera realizada con adhesión su valor sería cero. De modo que una ley que la prohibiera no podría producir ningún daño. Aunque el efecto de la prohibición tal vez sea un valor igual a cero (en tanto es posible que ciertos sujetos consideraran que la actividad prohibida es la única realmente buena y no reconocieran como tal ninguna de las otras alternativas disponibles), el resultado de la ausencia de prohibición también tendría como efecto un valor igual a cero. La diferencia es que la ley coercitiva abre la posibilidad de que las personas que en ausencia de dicha ley hubieran escogido la actividad peor jerarquizada, lleven adelante alguna de las restantes opciones y descubran su valor, lo cual, obviamente, redundaría en una mejora en sus vidas. Hurka señala diversas razones por las que la prohibición podría tener efectos benéficos. Es posible, en primer lugar, que tras la prohibición de la actividad carente de valor, las personas que adherían a ella descubriesen los bienes asociados a otras actividades que de otro modo no habrían experimentado. Puede ocurrir también que la prohibición beneficiase a aquellos que, por debilidad de su voluntad, realizaban dicha actividad en lugar de llevar adelante otros cursos de acción que reconocían como mejores. Otra alternativa es que las personas que continúan creyendo que la actividad prohibida es la más valiosa reconozcan, sin embargo, algún bien en las alternativas que quedan a su disposición. Por último, la prohibición estatal puede reforzar y difundir la creencia de que la actividad en cuestión carece de valor. Hurka sostiene que en todos estos casos "la coerción estatal puede, en forma realista, producir beneficios perfeccionistas, y éstos son suficientes para justificarla"[49].

Este argumento se aplicaría también a los casos en que la actividad prohibida posee algún valor, pero éste es insignificante en comparación con las otras alternativas. Aunque la prohibición producirá algún daño, éste puede ser sobrepasado por lo beneficios en caso de que las personas escojan actividades mejores y presten su

[47] : Hurka, T., 1995, pág. 47.
[48] : Idem.
[49] : Hurka, T., 1995, pág., 48.

adhesión a ellas. Hurka sostiene que aún en este tipo de casos el curso de acción más razonable desde un punto de vista consecuencialista no es la neutralidad, sino examinar cada situación concreta y decidir si los daños superan a los beneficios o viceversa.

El argumento de Kymlicka tendría aún menos fuerza contra el tercer tipo de política perfeccionista, esto es, la promoción no coercitiva de actividades o formas de vida valiosas. El Estado puede exhortar, o intentar persuadir a las personas para que aprendan a apreciar las virtudes y los bienes asociados a ciertas actividades a través de diversos medios, por ejemplo, llevando adelante campañas a través de los medios de comunicación. Hurka considera que un argumento como el de Kymlicka, basado en la idea de que la adhesión a una actividad constituye una condición indispensable para que redunde en el bienestar del agente que la lleva adelante, no puede respaldar objeción alguna contra una política orientada, justamente, a obtener la adhesión de los ciudadanos, a lograr, por medios no coercitivos, que valoren ciertas actividades.

El Estado podría también promover actividades valiosas subsidiando su costo. Este tipo de política es muy común. Muchos Estados subsidian ciertas expresiones artísticas que no logran concitar por sí mismas el apoyo de un público masivo, como espectáculos teatrales, opera, música clásica, exposiciones de pintura, etc. Estas expresiones artísticas tendrían menos chances de sobrevivir sin el apoyo estatal y difícilmente podrían resultar accesibles para los habitantes de pequeñas ciudades y pueblos. Que el Estado subsidie el precio de las entradas a estos espectáculos, los publicite o cosas semejantes no implica forzar a nadie para que concurra a ellos o les reconozca un mayor valor que otras expresiones artísticas, con lo cual no es objetable en términos de "adhesión". Hurka considera una posible objeción. Los recursos del Estado surgen de los impuestos que pagan los ciudadanos. Podría argumentarse que aquellos ciudadanos que no comparten la idea de que las actividades promovidas sean valiosas o que posean un valor mayor que otras preferidas por ellos están siendo forzados injustificadamente a subsidiarlas. El autor contraargumenta que, en tanto Kymlicka es un liberal igualitario y considera justificada la imposición coercitiva de impuestos para financiar programas de bienestar, este tipo de objeción está vedada para él. La idea de Hurka es que el efecto de la imposición de impuestos sobre los ciudadanos es independiente de los propósitos para los cuales el dinero será empleado. Así como la imposición de un impuesto destinado a financiar programas de bienestar no daña seriamente las habilidades de las personas para llevar adelante una vida valiosa, un impuesto destinado a financiar expresiones artísticas y culturales tampoco lo hará[50].

Resumamos las conclusiones de esta sección. He formulado tres argumentos en contra de la tesis central del argumento de Kymlicka, según la cual una actividad

[50] : Cfr., Hurka, T., 1995, pág. 50.

realizada sin adhesión, aún cuando fuera objetivamente valiosa, no hace contribución alguna al bienestar o los intereses del agente que la lleva adelante. El primer argumento apuntó a demostrar que el experimento mental de la máquina de experiencias propuesto por Nozick ofrece buenas razones para rechazar dicha tesis. El propósito del segundo fue mostrar la incompatibilidad de la interpretación fuerte de la premisa acerca de la adhesión y la tesis de que la vida de las personas puede empeorar aún cuando ellas no sean conscientes de ello, suscrita por el propio Kymlicka. En tercer lugar, he intentado mostrar que existe una inconsistencia entre la tesis central del argumento y la convicción de que es posible realizar juicios objetivos en cuestiones valorativas.

He mostrado también el modo en que puede ser traslada a la argumentación de Kymlicka la sólida objeción formulada por Proast al clásico argumento de Locke a favor de la tolerancia religiosa.

Por último he reseñado tres convincentes objeciones formuladas contra el argumento de Kymlicka por Hurka y he intentado mostrar como el más débil de estos argumentos, el primero, cobra una significativa fuerza cuando se combina con las ideas discutidas a partir de la objeción de Proast a Locke.

Capítulo III

Argumentos falibilistas

1

Ahora examinaremos otra estrategia de defensa de la tesis de la neutralidad estatal que, como el argumento examinado en el capítulo anterior, se inscribe dentro de los lineamientos de lo hemos denominado "perfeccionismo indirecto". Dicha estrategia de defensa tiene también profundas raíces dentro de la tradición liberal dado que su antecedente más influyente es una de las líneas de argumentación desarrolladas en *On Liberty* por John Stuart Mill a favor de la tolerancia y la libertad de expresión.

A modo de introducción quisiera detenerme unos momentos en el planteo de Mill. Éste toma como punto de partida dos premisas. La primera de ellas está constituida, a su vez, por dos tesis de orden epistemológico: 1) nunca podemos tener la certeza de que nuestras creencias sean verdaderas, los seres humanos somos irremediablemente falibles; 2) el reconocimiento de que somos falibles y de que nunca seremos capaces de alcanzar un conocimiento probado o definitivo no equivale al escepticismo; las personas son capaces de aproximarse a la verdad, de hacer juicios racionales y de corregir sus errores. La idea central de la segunda premisa es que tenemos un interés básico en realizar tales juicios racionales y en corregir nuestros errores, en justificar del mejor modo posible nuestras creencias relativas a la cuestión de la buena vida.

Aunque no son claramente diferenciados en su exposición, Mill formula dos argumentos distintos a partir de estas premisas. El primer argumento afirma que la supresión de los puntos de vista y creencias que juzgamos erróneos es contraproducente e incompatible con los propios intereses del que pretende llevarla adelante, dado que, en virtud de su falibilidad, nunca podrá descartar la posibilidad de estar equivocado en su juicio. Nunca estará en condiciones de descartar con certeza que la opinión que considera falsa sea, por el contrario, verdadera. Como escribe Mill, "la peculiaridad del mal que consiste en impedir la expresión de una opinión es que se comete un robo a la raza humana; a la posteridad tanto como a la generación actual; a aquellos que disienten de esa opinión, más todavía que a aquellos que participan de ella"[1]. La censura es contraproducente para los propios intereses del que la promueve, para su interés básico en realizar los mejores juicios posibles en relación a la buena vida, porque no puede

[1] : Mill, J. S., 1975, pág. 24.

descartar que al suprimir creencias o prácticas se esté privando tanto a sí mismo como a los demás "de la oportunidad de cambiar el error por la verdad"[2].

Pasemos al segundo argumento. Como acabamos de ver, Mill sostiene que aunque somos seres falibles, tenemos la capacidad de realizar juicios racionales y corregir nuestros errores. Aunque no podamos tener la certeza de haber alcanzado la verdad, podemos aproximarnos a ella. La idea central del segundo argumento es que la libertad de expresión, la libertad de toda persona para exponer, discutir y contradecir cualquier creencia es una condición necesaria para que seamos capaces –o al menos, *plenamente* capaces– de realizar juicios racionales y de aproximarnos a la verdad tanto en cuestiones teóricas como prácticas. Según Mill, "la única manera que tiene el hombre de acercarse al total conocimiento de un objeto es oyendo lo que pueda ser dicho de él por personas de todas las opiniones, y estudiando todos los modos de que puede ser considerado por los diferentes caracteres del espíritu"[3]. De hecho, continúa Mill, "las creencias en las que mayor confianza depositamos no tienen más salvaguardia para mantenerse que una permanente invitación a todo el mundo para que pruebe su carencia de fundamento"[4]. La censura o cualquier forma de eliminación de las opiniones y puntos de vista de los individuos es contraproducente porque obstaculiza nuestra capacidad para corregir los posibles errores cometidos, e incluso, nos priva de la posibilidad de tener una confianza justificada en nuestras creencias, lo que implica, obviamente, un perjuicio para realizar nuestro interés básico en justificar del mejor modo que esté a nuestro alcance las creencias que profesamos acerca de la cuestión de la buena vida. El primer argumento dirige nuestra atención a los perjuicios para nuestros intereses básicos (i.e. llevar adelante una vida realmente buena) de la supresión de creencias y prácticas, derivados del hecho de que no podemos descartar con certeza la posibilidad de estar equivocados. El segundo argumento enfatiza la conexión entre la libertad para criticar y, en definitiva, para dudar, y la confianza fundada: no podemos tener una confianza justificada en nuestras creencias a menos que exista la libertad suficiente para que podamos contrastarlas con otros puntos de vista diversos y probar su temple.

2

Una de las reformulaciones contemporáneas más interesantes de la línea de argumentación que encontramos en el primer argumento de Mill ha sido desarrollada por Eduardo Rivera López[5]. Expondré dicho argumento y luego formularé una serie de objeciones contra él.

---

[2] : Idem.
[3] : Mill., J. S,. 1975, pág. 28.
[4] : Mill, J. S., 1975, pág. 28-29.
[5] : Cfr. Rivera López, 1997.

Rivera López toma como marco para construir su propuesta algunas de las categorías centrales desarrolladas por John Rawls en *Political Liberalism*, en particular, la distinción entre "razonabilidad" y "racionalidad", y el concepto de "cargas del juicio" (*burdens of judgments*). Las tres nociones mencionadas son atributos de la concepción política de persona razonable propuesta por Rawls. Las personas razonables poseerían dos facultades morales básicas: un *sentido de justicia*, esto es, la capacidad de comprender, aplicar y actuar con arreglo a una concepción de la justicia, y la capacidad de poseer una *concepción del bien*, que implica la aptitud para formular, perseguir racionalmente y revisar una concepción del bien[6]. La primera facultad moral mencionada es denominada como la "facultad razonable", la segunda como la "facultad racional"[7]. Otro de los rasgos centrales de esta concepción rawlsiana consiste en la idea de que las personas razonables reconocen y son conscientes de las consecuencias de las "cargas del juicio"[8]. Quisiera detenerme en esta última idea. Su introducción responde a la necesidad de explicar el surgimiento, dentro de las sociedades democráticas, de una pluralidad irreductible de doctrinas comprehensivas[9] –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, aún tras el desarrollo de una discusión libre y abierta, a una misma conclusión[11].

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;
> –aún 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;

---

[6] : Cfr. Rawls, J., 1993, págs. 30 y ss.
[7] : Ambas son componentes de la concepción de persona razonable.
[8] : Cfr. Rawls, J., 1993, págs. 54-58.
[9] : Una doctrina moral es comprehensiva "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, J., 1993, pág. 13). El autor sostiene, además, que las doctrinas comprehensivas 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, J., 1993, pág. 58.
[11] : Las "fuentes del desacuerdo razonable –las cargas del juicio– entre personas razonables son los muchos riesgos que entraña el ejercicio correcto y concienzudo de nuestros poderes de razón y juicio en el transcurso ordinario de la vida política" (Rawls, J., 1993, págs. 56-57).

–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. Ahora bien, a diferencia del filósofo norteamericano, Rivera López considera que la razonabilidad no puede ser tomada como una categoría básica, como un punto de partida, sino que debe ser derivada y justificada a partir de consideraciones más fundamentales, pues de lo contrario nuestra argumentación incurriría en una "peligrosa" forma de circularidad. En *Political Liberalism* Rawls concede un papel central a la siguiente 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?"[12] Rivera López sostiene que "si se presupone que los individuos que permanecen profundamente divididos por sus doctrinas comprehensivas son razonables, entonces no resulta sorprendente que puedan coexistir a través del tiempo dentro de una sociedad justa y estable"[13]. Esto se debe a que es precisamente la "razonabilidad" lo que otorga los valores de la tolerancia, estabilidad y cooperación equitativa.

Rivera López propone sustituir la pregunta rawlsiana por la siguiente: "¿cómo es posible que individuos que poseen concepciones comprehensivas diferentes, e incluso opuestas, estén dispuestos a aceptar términos de cooperación equitativos y a ser tolerantes (i.e. que no pretendan reprimir aquellas concepciones comprehensivas diferentes de la propia)?, ¿cómo es posible pasar de una concepción comprehensiva a una concepción comprehensiva *razonable*?"[14].

La meta de Rivera López es justificar el tránsito de lo racional a lo razonable y su tesis es que el puente entre ambos conceptos lo ofrecen las "cargas del juicio"[15]. El argumento que propone toma como punto partida dos elementos. El primero es el concepto de lo racional tal como, según vimos, era definido por Rawls, es decir, como

---

[12] : Rawls, J., 1993, pág. 47.
[13] : Rivera López, E., 1997, pág. 56.
[14] : Rivera López, E., 1997, pág. 55.
[15] : 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.

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 las interpreta como una 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 comprehensiva, que es más bajo que el de la verificación o prueba concluyente. Esto significa que, aún aquellos que creen firmemente, tendrán que admitir que pueden estar equivocados"[16]. 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 comprehensiva 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 (lo que es equivalente a aceptar 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 coincidan 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 verdadera[17]. Como podrá apreciarse, el núcleo de este argumento es idéntico al del primer argumento propuesto por Mill en defensa de la libertad de expresión. Como en el caso de la

[16] : Rivera López, E., 1997, pág. 62.

[17] : 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, E., 1997, pág. 66).

propuesta de Mill, suprimir los puntos de vista incompatibles con el que profesamos deberá ser reconocido como contraproducente para nuestros propios intereses, para el interés básico en desarrollar nuestra facultad moral racional, porque nunca podemos descartar que al suprimir dichos puntos de vista estemos privándonos, como escribía Mill, "de la oportunidad de cambiar el error por la verdad"[18].

Ahora bien, Rivera López afirma que al aceptar las consideraciones precedentes nos comprometemos, simultáneamente, con la adhesión 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 Rawls[19]. El propósito del argumento es, según declara, "plantear el problema ('de siempre') de la fundamentación moral de ciertos deberes básicos que todo individuo (y el Estado) asume en una sociedad, en términos generales, liberal" [20]. Rivera López no presenta su propuesta como una defensa de la tesis de la neutralidad estatal sino como un argumento "a favor del deber de tolerancia o respeto por concepciones del bien diversas"[21]. Según sabemos, el concepto de tolerancia es menos exigente que el de neutralidad. Podemos describir como "tolerante" un Estado que se abstiene de perseguir o censurar doctrinas y formas de vida que sus funcionarios juzgan carentes de valor pero que, sin embargo, no cumple con la tesis de la neutralidad dado que, por ejemplo, promueve no coercitivamente ciertas concepciones del bien en razón de su supuesto valor intrínseco. Puede sostenerse, incluso, como vimos también, que tolerancia y neutralidad son mutuamente excluyentes cuando son predicadas de un mismo agente. Un auténtico Estado liberal no deberá ser "tolerante" respecto de las concepciones del bien y formas de vida de algunos de sus ciudadanos, pues tal cosa presupondría que afirma su disvalor o las reprueba.

Hay dos cuestiones básicas que será necesario examinar. En primer lugar, debemos determinar el alcance del argumento de Rivera López. Bajo el supuesto de que se trate de un argumento realmente consistente, ¿es capaz de superar los objetivos de su autor y ofrecer una defensa de la tesis de la neutralidad estatal, o meramente del deber del Estado de ser tolerante con las doctrinas comprehensivas que no gozan de la adhesión o la simpatía de los grupos mayoritarios dentro de la sociedad? Planteado de otra manera, ¿qué tipos de políticas perfeccionistas permite impugnar? Habíamos distinguido, siguiendo a Hurka, tres clases de política estatal perfeccionista: *i*) la prohibición de creencias y actividades que son caracterizadas como carentes de valor o, directamente, como disvaliosas; *ii*) la coacción directa ejercida sobre las personas para que realicen actividades cuyo valor éstas no reconocen, pero que son juzgadas

---

[18] : Idem.
[19] : Cfr. Rivera López, E., 1997, págs. 73-74.
[20] : Rivera López, E., 1997, pág. 54.

intrínsecamente buenas; *iii*) la promoción no coercitiva de concepciones y actividades que el Estado considera valiosas. Si el argumento permite impugnar los tres tipos de política perfeccionista concluiremos que ofrece una defensa o una justificación de la tesis de la neutralidad estatal; si, por el contrario, sólo da lugar a objeciones contra los dos primeros tipos de política perfeccionista, concluiremos que se trata de un argumento a favor de la tolerancia. La segunda cuestión básica consiste en determinar si esta propuesta es realmente consistente.

En las páginas siguientes presentaré una argumentación en tres pasos. El primero (a) apunta a demostrar que la argumentación de Rivera López es insuficiente como defensa de la tesis de la neutralidad. Aún así podría quedar abierta la posibilidad de que ésta fuera exitosa como justificación de un deber de tolerancia, por parte del Estado, respecto de las diversas doctrinas comprehensivas a las que adhieren los ciudadanos, lo cual coincide con las intenciones explícitas del autor. De ser consistente, el argumento examinado podría igualmente ser de gran valor como *parte* de una estrategia de defensa de la tesis de la neutralidad, en tanto permitiría impugnar las formas más claramente objetables de política perfeccionista. Los dos pasos siguientes de la objeción que desarrollaré tienen como meta bloquear esta última posibilidad, demostrando (b) que la propuesta de Rivera López no ofrece realmente razones para renunciar a la pretensión de prohibir a través del poder coercitivo del Estado las doctrinas comprehensivas y actividades que juzgamos erróneas o disvaliosas, y (c) que es, en última instancia, internamente inconsistente.

Para comenzar, es necesario aclarar algunas de las implicaciones de las premisas que toma Rivera López como punto de partida. 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 entraña, entre otras cosas, poseer un "interés racional" en la verdad de la doctrina comprehensiva que se profesa. Esto se debe a que "cualquier individuo racional está interesado en hallar o acercarse a la doctrina moral o religiosa correcta"[22] y a que "la percepción de que tomamos decisiones correctas en esos ámbitos es indispensable para otorgar sentido a nuestra vida"[23]. 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

[21] : Idem.
[22] : Rivera López, E., 1997, pág. 66.
[23] : Idem.

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, debemos tener, ya que la verificación es imposible, al menos, criterios racionales para justificar nuestra idea de que nos aproximamos a la verdad[24]. 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. Sin embargo, Rivera López no nos dice absolutamente nada acerca de cuáles podrían ser tales criterios. Tal cosa no es sorprendente, porque parece en extremo improbable que fuera posible ofrecer una concepción de dichos criterios que pudiera permanecer al margen de profundas controversias. No debemos subestimar el alcance del pluralismo de creencias religiosas, filosóficas y morales que caracteriza la cultura de las sociedades democráticas contemporáneas; las controversias entre doctrinas comprehensivas 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 comprehensiva es implausible, plausible, muy plausible, etc. (algo semejante a los procedimientos 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[25]), la profundidad de los desacuerdos en este campo sería incomparablemente menor a la que de hecho puede constatarse.

Tras estas aclaraciones podemos proceder a presentar las objeciones al argumento de Rivera López.

a) La tesis falibilista, tomada en sí misma, no da razones para la acción y, consecuentemente, no ofrece a los agentes razón alguna para renunciar a la pretensión de promover a través del poder del Estado, ya sea coercitiva o no coercitivamente, la doctrina comprehensiva a la que adhieren. 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 comprehensiva, siendo

[24] : El concepto de persona racional involucrado en el argumento de Rivera López implica la tesis de que es posible realizar juicios objetivos en relación a la cuestión de la buena vida.

[25]: Las dudas acerca de la posibilidad de que realmente poseamos tales criterios comunes para evaluar nuestro progreso hacia la verdad en cuestiones relativas a la buena vida resulta socavado también por el hecho de que incluso en el campo de la ciencia existe controversia al respecto. Para citar un caso clásico, Thomas Kuhn niega, contra posiciones como las de Popper, que existan tales criterios, independientes de las teorías científicas, o mejor dicho, de los paradigmas, para escoger entre distintos paradigmas. Si la existencia de tales criterios es controvertida dentro de la epistemología, lo será aún más en el campo de la moral.

consecuente, se predica de todas las creencias que poseo[26], 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 doctrina comprehensiva. 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 fundarse 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: 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: el hecho de que un sujeto acepte la tesis falibilista no es suficiente para que renuncie al intento de promover su doctrina a través del poder estatal. Antes bien, debería ser posible sembrar en él dudas concretas sobre la plausibilidad del conjunto determinado de creencias (asociado a dicha doctrina comprehensiva) en que apoya tal pretensión y, como ya vimos, Rivera López no nos ofrece, ni parece plausible esperar que pudiera ofrecer, los criterios adicionales necesarios para hacer tal cosa.

Podemos concluir, como resultado de este primer paso, que la tesis falibilista no da por sí misma razones para suspender la decisión de promover a través de políticas estatales (ya sea coercitiva o no coercitivamente) la concepción del bien a la que adherimos o las prácticas que juzgamos intrínsecamente valiosas. Sin embargo, la situación parece modificarse en cuanto introducimos, simultáneamente, la otra premisa del argumento de Rivera López, el interés en la verdad, y una hipótesis adicional relativa a los efectos de las políticas perfeccionistas. Resulta convincente afirmar que existe una alta probabilidad de que las políticas perfeccionistas que involucran el uso de la fuerza (es decir, la prohibición de creencias y actividades que son caracterizadas como carentes de valor o, directamente, como disvaliosas; y la coacción ejercida sobre las personas para que realicen actividades cuyo valor éstas no reconocen, pero que son juzgadas intrínsecamente buenas) tendrán como efecto la desaparición de al menos gran

[26] : 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 comprehensivas religiosas, filosóficas y morales, dada la amplitud de temas que suelen involucrar.

parte de las concepciones y prácticas alternativas. Si esto es correcto, dado que, como consecuencia de la tesis falibilista, debemos reconocer que nunca podremos descartar la posibilidad de estar equivocados, tampoco podremos descartar que los efectos de las políticas perfeccionistas coercitivas sean perjudiciales para nuestro interés en hacer juicios correctos acerca de la cuestión de la buena vida. No podemos descartar que alguna de las concepciones que dejarán de estar disponibles como consecuencia de dichas políticas podrían sernos útiles en la tarea de aproximarnos a la concepción verdadera. La situación es diferente en el caso de las políticas perfeccionistas que se abstienen de apelar al uso de la fuerza. Parece plausible sostener que la promoción estatal no coercitiva de ciertas concepciones del bien y actividades (a través de propaganda, campañas, ofrecimiento de estímulos económicos, etc.) no tiene como efecto, ni necesario ni altamente probable, la desaparición de las restantes alternativas. Éstas podrían ser promovidas por asociaciones intermedias, quizá con tanto éxito como el obtenido por Estado o, al menos, con el suficiente como para que no desaparezcan. Por otra parte, una política semejante, dada la ausencia de prohibiciones y persecución, no privaría a los individuos, al menos en forma directa o explícita, de la libertad para modificar sus creencias y cursos de acción. De modo que el argumento de Rivera López, si bien parece ofrecer buenas razones para impugnar las políticas perfeccionistas coercitivas más drásticas, no hace lo mismo en el caso de las políticas no coercitivas. Por lo tanto, podemos concluir que no resulta adecuado como defensa de la tesis de la neutralidad estatal.

Podría contraargumentarse que es difícil descartar con certeza que la promoción no coercitiva de una o un conjunto de concepciones del bien por parte del Estado tenga un fuerte impacto sobre alguna de las concepciones restantes y conduzca en última instancia a su desaparición, con lo cual también tendríamos razones para dejar de lado esta clase de políticas. Creo, sin embargo, que no hay modo de saber con un grado de seguridad aceptable si las políticas referidas conducen o no a la desaparición de otras concepciones del bien y formas de vida. Muy probablemente cuestiones empíricas relativas a las características particulares de la cultura de la sociedad en cuestión serán, en cada caso particular, decisivas al respecto. Dado que la plausibilidad del argumento de Rivera López como defensa de la tesis de la neutralidad depende de una hipótesis sumamente controvertida acerca de las consecuencias de las políticas perfeccionistas no coercitivas, podemos concluir que su atractivo es muy limitado.

b) Ahora intentaré demostrar que el argumento de Rivera López no ofrece, contra lo que parece ocurrir a primera vista, razones para dejar de lado la prohibición de las doctrinas rivales a las que profesamos. Hagamos un experimento mental. Imaginemos que es posible acceder a un dato de nuestro futuro: sabemos que abandonaremos (o intentaremos abandonar) la doctrina comprehensiva 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 comprehensivas 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 olvidaremos 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. *i*) 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 aproximarnos a la verdad. *ii*) 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. *iii*) 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 y 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 alternativas 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 decisiones[27].

c) 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 hipótesis. Sin embargo, de ser posible la refutación de doctrinas comprehensivas, aunque ganáramos un criterio que diera 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 en 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 comprehensivas 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 refutada[28]. La tesis de la inviabilidad de la refutación implica la aceptación de que nunca podremos estar seguros de que aquello que nuestra doctrina comprehensiva 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

---

[27] : 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 a 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 aquella a la que adherimos subsecuentemente resiste por el momento la refutación).

[28]: Según escribe Rivera López: "debe tenerse en cuenta que, incluso en el plano de la ciencia, y aún 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. E., 1997, pág. 70).

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 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 aleje 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. Una vez eliminada la premisa del interés en la verdad, queda únicamente en pie la tesis falibilista, que, como sabemos, no da razones para la acción y, en particular, no ofrece por sí misma razón alguna para ser tolerantes.

Existen otras variantes de argumentos falibilistas formulados en defensa de la tesis de la neutralidad. Simon Caney[29] propone la siguiente reconstrucción de un argumento de tales características a partir de ideas de Feinberg y Ackerman.

Premisa (1): El Estado puede cometer errores acerca de la buena vida[30]. Lo cual se debe a que:

a) los políticos, como toda persona, son falibles. Aún un agente del Estado bien intencionado y reflexivo podría promover políticas de efectos éticamente desastrosos;
b) la experiencia del poder corrompe y por ello los políticos se encuentran probablemente menos interesados en promover lo realmente bueno que en su propio engrandecimiento[31];

[29] : Cfr. Caney, S., 1991, pág. 461.
[30] : Feinberg, J., 1988, págs. 310-11.
[31] : Ackerman, B., 1980, págs 12, 362; y 1983, pág. 387.

c) aun si los políticos son capaces de discernir lo éticamente valioso y desean promoverlo, el Estado puede cometer errores porque los burócratas tienen la tendencia a influir sobre las políticas en favor de sus propios intereses[32].

Premisa (2): Si el Estado puede cometer errores acerca de la buena vida, entonces no debería promover ninguna de dichas concepciones[33].

Conclusión (3): Por lo tanto el Estado no debería promover ninguna concepción de la buena vida. Debería permanecer neutral entre las concepciones del bien en competencia[34].

Este argumento puede ser descartado apelando simplemente al primer paso de la objeción que desarrollé contra la propuesta de Rivera López. Por sí misma la tesis falibilista no genera, como vimos, razones para la acción. La afirmación de que nunca puede descartarse la posibilidad de que el Estado cometa errores al identificar o promover una concepción de la buena vida no genera, por sí misma, razón alguna para suspender las políticas perfeccionistas, dado que se predica de todas las acciones que podría llevar adelante un Estado. En razón de ello, este argumento, o justifica la inacción total del Estado o no justifica ninguna restricción. El tipo de dificultades enumeradas en los ítems a, b y c de la primera premisa, no modifican en nada esta situación. Ofrecen motivos para considerar muy plausible que tales errores sucederán con frecuencia, pero las dificultades enumeradas, como la corrupción generada por el poder o el predominio de motivaciones egoístas como el crecimiento político personal, no guardan ninguna clase de conexión especial con las políticas perfeccionistas. Hacen esperable que se produzcan errores en toda clase de políticas del Estado.

Caney formula dos objeciones contra este argumento. La primera de ellas podría ser leída como un caso particular del problema general que plantea la objeción que acabo de formular. El autor señala que existe una amplia diversidad de concepciones de la justicia diversas, basta pensar en las teorías liberales de Rawls y Dworkin, o en la teoría libertaria de Nozick. Todos los factores enumerados en la premisa (1) se aplican tanto a las políticas perfeccionistas como a la decisión estatal de poner en práctica alguna de las concepciones de la justicia social disponibles. Es evidente que también pueden cometerse errores en este terreno. Por lo tanto, si el argumento fuera correcto, debería dar razones no sólo para suspender las políticas perfeccionistas, sino las relativas a la justicia social. Lo cual, obviamente, no sería aceptable para ninguno de los defensores de la tesis de la neutralidad estatal[35].

La segunda crítica de Caney se apoya en el carácter consecuencialista del argumento. Éste estipula que las políticas perfeccionistas deben ser dejadas de lado

[32] : Ackerman, B., 1980, pág. 363.
[33] : Feinberg, 1988, pág. 311.
[34] : Idem.

porque *pueden* tener efectos perjudiciales para el bienestar de los ciudadanos. El problema radica en que podría decirse lo mismo en el caso de la tesis de la neutralidad. Según Caney, el argumento no involucra la idea de que el Estado *siempre* cometerá errores, lo cual constituiría como reconoce Ackerman, un "supuesto increíblemente pesimista"[36]. "Pero si el Estado *puede* tomar decisiones correctas acerca de la buena vida, entonces un Estado neutral involucra claramente ciertos costos. En aquellos casos en los que *puede* discernirse cuáles son las formas de vida valiosas, y *podría*, por lo tanto, mejorarse la vida de los ciudadanos promoviendo aquellas concepciones del bien que se reconocen como valiosas, tomar una postura neutral claramente dañaría el bienestar de los ciudadanos"[37]. El hecho de que exista la posibilidad de que un Estado perfeccionista actúe de modo tal que dañe el bienestar de sus ciudadanos, concluye Caney, no ofrece, por lo tanto, apoyo a la tesis de la neutralidad, porque es también verdad que un Estado neutral podría causar un perjuicio al bienestar de sus miembros (en el caso de que se opte por la neutralidad siendo posible identificar e implementar una política perfeccionista correcta –y negar tal hipótesis equivale a escepticismo, no a mero falibilismo).

3

Pasemos ahora al segundo tipo de argumento falibilista que identificamos en el planteo de Mill. Según vimos, la idea central de dicho argumento era que la libertad de expresión, la libertad de toda persona para exponer, discutir y contradecir cualquier creencia, es una condición necesaria para que seamos capaces –o al menos, *plenamente* capaces– de realizar juicios racionales y de aproximarnos a la verdad tanto en cuestiones teóricas como prácticas.

Kymlicka ha recurrido a esta línea de argumentación en defensa de la tesis de la neutralidad estatal. Según sostiene, dado que "reconocemos que nuestros juicios actuales y pasados son falibles"[38], debemos disponer de la libertad para cuestionar, revisar y modificar nuestras creencias "a la luz de cualquier información, ejemplos y argumentos que nos ofrezca nuestra cultura"[39]. Dicha libertad es una precondición indispensable para que podamos realizar nuestro "interés primordial en llevar adelante una buena vida"[40]. "Los individuos deben disponer de las condiciones culturales que los conduzcan a adquirir conocimiento de diferentes puntos de vista acerca de la buena vida, y adquirir la habilidad de examinar y reexaminar inteligentemente esos puntos de

---

[35] : Cfr. Caney, T., 1991, pág. 461-2.
[36] : Cfr. Caney, T., 1991, pág. 462 y Ackerman, B., 1980, pág. 363.
[37] : Caney, T., 1991, pág. 462.
[38] : Kymlicka, W., 1989*a*, pág. 11.
[39] : Kymlicka, W., 1989*a*, pág. 13.
[40] : Idem.

vista. De ahí la tradicional preocupación liberal por la educación, la libertad de expresión, la libertad de prensa, la libertad artística, etc. Esas libertades nos vuelven capaces de juzgar qué es de valor en la vida del único modo en que tales cosas pueden ser juzgadas (i.e. explorando los diferentes aspectos de nuestra herencia cultural colectiva)"[41]. La tesis adicional es que las políticas perfeccionistas constituyen un obstáculo para la satisfacción de dicha precondición; pues si el Estado afirma ciertas creencias acerca de la buena vida como verdaderas, promueve determinadas formas de vida o desalienta otras mediante sanciones, obstaculizará la posibilidad de que los ciudadanos lleven adelante en forma adecuada el proceso de revisión crítica de sus creencias.

Hay dos interpretaciones posibles acerca del valor que corresponde atribuir a la libertad para revisar nuestros puntos de vista y modificar nuestras creencias y prácticas. Puede atribuírsele valor intrínseco, o bien, instrumental. Kymlicka rechaza la primera interpretación. En tal sentido, critica la tesis rawlsiana según la cual poseemos un "interés de orden superior" en desarrollar nuestra *capacidad* para formar y revisar racionalmente nuestros planes de vida[42]. A su juicio, nuestro interés de orden superior no puede tener por objeto la capacidad misma, sino el resultado para el cual dicha facultad constituye un *medio* o un *instrumento*: llevar adelante un plan de vida realmente valioso[43]. Tomando distancia de una posición, implausible a su juicio, que suele atribuirse a los liberales, Kymlicka afirma que es incorrecto afirmar que "deberíamos tener la libertad de elegir nuestros proyectos por el bien mismo de la libertad, por el hecho de que la libertad sea lo más valioso del mundo. Más bien, nuestros proyectos y tareas son lo más importante de nuestras vidas, y son tan importantes que tendríamos que ser libres de revisarlos, si llegáramos a creer que no tienen el valor que les asignábamos [...] La libertad de elección no es deseable por sí misma, sino como condición para alcanzar esos proyectos que tienen valor por sí mismos"[44].

La otra premisa del argumento, la afirmación de que nuestros juicios son "falibles" es también susceptible de diversas interpretaciones, fundamentalmente en relación con su profundidad y alcance. Bajo una primera interpretación podríamos decir que reconocer que somos falibles significa simplemente que existe la posibilidad de que cometamos errores, en el sentido en que podemos equivocarnos al realizar un cálculo matemático complejo. Haciendo una analogía con la epistemología, se puede ser

---

[41] : Idem.

[42] : Cfr. Kymlicka, W., 1989*a*, pág. 12.

[43] : Kymlicka cita en su apoyo a Dworkin, quien afirma que "nuestro interés de orden superior no es un interés en ejercitar una capacidad porque nos encontramos con que la poseemos [...] sino que desarrollamos y entrenamos ciertas capacidades del tipo que [Rawls] describe porque tenemos con seguridad interés [...] en tener una vida tan buena como sea posible, una vida que posea todas las cosas que una vida buena debería tener" (Dworkin, R., 1983, pág. 26).

[44] : Kymlicka, W., 1995, pág. 230-31.

"verificacionista", creer que las leyes de las ciencias fácticas, como la física o la biología, pueden ser verificadas y reconocer este sentido de "falibilidad"; es decir, reconocer que aunque podemos alcanzar un conocimiento seguro de ciertas cosas, el "error humano" es una posibilidad que no debe ser desestimada, aun cuando, tras un cuidadoso tratamiento del asunto en cuestión, pueda ser finalmente superado. De igual modo, podemos tener la certeza de que la doctrina comprehensiva a la que adherimos es la correcta y reconocer, sin embargo, que podemos cometer errores, en última instancia, corregibles, acerca de, por ejemplo, sus implicaciones prácticas cuando la aplicamos a un caso particular.

La segunda interpretación sería la transposición a este campo del falibilismo popperiano. Así como las leyes de las ciencias fácticas no pueden ser verificadas y, por lo tanto, *siempre* existe la posibilidad de que nuevos datos o experiencias nos demuestren que son falsas, nuestra falibilidad implica en este caso que nunca podremos tener la certeza de que las creencias acerca de la buena vida a las que adherimos son verdaderas, de modo que la posibilidad de error es ineliminable.

Examinemos las dificultades involucradas en el argumento cuando combinamos la concepción instrumental del valor de la libertad para cuestionar y modificar nuestras creencias y formas de vida con la primera interpretación de "falibilidad". Para ello hagamos una variación del tipo de experimento mental que desarrollé como segundo paso de mi objeción al argumento falibilista de Rivera López. Como sabemos, el valor de la libertad para revisar nuestras creencias está subordinado a su resultado: es valioso en tanto tenga el efecto de permitirme abrazar la concepción de la buena vida correcta. Supongamos que yo sé que en el futuro, de no existir obstáculos para ello, cambiaré radicalmente mis creencias, es decir, que sostendré puntos de vista incompatibles con los que ahora juzgo verdaderos. ¿Debería apoyar un Estado que me garantice la libertad para revisar mis creencias, con lo cual en el futuro nada impedirá que se produzca el cambio de creencias, o bien debería apoyar un Estado que ponga límite a esa libertad, impidiendo el cambio? Todo depende del resultado. Por más que reconozca el valor de la libertad para cuestionar mis creencias durante el proceso que lleva a la formulación de un plan de vida o de las deliberaciones relativas a como llevarlo adelante eficientemente, si dicha libertad permite que abandone un plan de vida realmente valioso por uno carente de valor, tendré un interés en que dicha libertad sea limitada. Recordemos que Kymlicka sostiene que tanto los individuos como el Estado son capaces de hacer juicios morales objetivamente correctos. Según afirma, "compartimos lo suficiente con los otros que están a nuestro alrededor como para que un gobierno perfeccionista bien intencionado, atendiendo al conocimiento y la experiencia de otros, llegue a un razonable conjunto de creencias acerca de lo que es bueno para sus ciudadanos". Por otra parte, "nada excluye –afirma el filósofo– la posibilidad de que los

gobiernos puedan advertir errores en las concepciones del bien de las personas"[45]. Si el gobierno puede realizar tales juicios correctos, una vez realizados, la libertad para que las personas los cuestionen, dado que abre la posibilidad de que reemplacen puntos de vista correctos por opiniones erróneas, podría, razonablemente, ser considerada contraproducente. En esta misma línea, Hurka afirma que "si mis creencias actuales acerca de lo bueno son verdaderas, y la revisión pudiera reemplazarlas por creencias falsas, la revisión me produciría un daño. Si en esas circunstancias el Estado me disuadiera de revisar mis creencias, ya sea coercitiva o no coercitivamente, eso sería bueno para mí. Entendido correctamente, como lo entiende Kymlicka, el valor de revisar las propias creencias no puede dar apoyo a un edicto de supresión (*blanket ban*) del perfeccionismo estatal"[46].

Quizá sea plausible argumentar que si adoptamos la segunda interpretación de "falibilidad", las objeciones precedentes pueden ser, al menos parcialmente, neutralizadas. Admitir que somos falibles en dicho sentido equivale a reconocer que nunca podremos descartar con certeza la posibilidad de que nuestras creencias más firmes acerca de la buena vida sean falsas. Si esto es así, parece haber buenas razones para no cerrar nunca la posibilidad de revisar y modificar nuestros juicios. Si el Estado impidiese que revise y abandone una creencia, bajo el supuesto de que tal creencia es correcta, dicha política podría tener efectos desastrosos, dado que no podemos descartar que la creencia en cuestión fuese errónea. Sin embargo, este tipo de consideraciones deben enfrentar inconvenientes semejantes a los que señalé en el caso del argumento de Rivera López.

Aceptemos provisoriamente que el argumento ofrece buenas razones para dejar de lado políticas perfeccionistas que impliquen limitaciones coercitivas a la posibilidad de revisar el valor o la corrección de nuestras creencias y actividades. La promoción no coercitiva de concepciones del bien (a través de campañas, publicidad, subsidios, etc.) no parece constituir ni implicar en forma directa limitación alguna para la capacidad de los ciudadanos de revisar y modificar sus creencias o sus formas de vida. De modo que no permite excluir todo el rango de políticas perfeccionistas que son impugnables a partir de la tesis de la neutralidad.

Las dificultades no terminan aquí. Es posible cuestionar también la idea de que este argumento permita excluir políticas perfeccionistas coercitivas. A la luz de la segunda interpretación de la tesis falibilista enfrentamos dos alternativas. La primera supone extender el paralelismo con la concepción popperiana. En ese caso podremos sostener que, aunque no dispongamos de la capacidad de alcanzar la verificación de nuestras creencias, está a nuestra disposición la de refutar ciertas creencias. Esta capacidad, como sabemos, es la clave de la posibilidad del progreso dentro del planteo

[45] : Kymlicka, 1996, pág. 224.
[46] : Hurka, T., 1995, pág. 51.

popperiano. Si podemos, tras la reflexión crítica, descubrir que ciertos puntos de vista son erróneos, aunque nunca tengamos la certeza de que las creencias más plausibles (más resistentes a la refutación) sean verdaderas, podemos dar sentido a la idea de que se ha producido un progreso en nuestro conocimiento o nuestra comprensión de la materia en cuestión, y resultará razonable reconocer el valor de la libertad para revisar nuestras creencias como medio de promoción de tal progreso. Resultará plausible también la tesis, defendida por Kymlicka, de que somos capaces de realizar juicios objetivos en cuestiones relativas a la buena vida. Sin embargo, surge un inconveniente, ¿qué ganaría el Estado, en términos consecuencialistas, permitiendo que las personas revisen críticamente o vivan de acuerdo a creencias que han sido refutadas, que sabemos que son erróneas? Permitir tal cosa sería contraproducente para el bienestar de las personas, pues maximizaría las probabilidades de que cometan errores. Si el objetivo del Estado es promover la buena vida, como sostiene Kymlicka, ¿por qué permitirlo?

Eliminar la posibilidad de refutación, como vimos al examinar el argumento de Rivera López, introduce otro tipo de problemas. Si no somos capaces de descartar ninguna creencia acerca de en qué consiste vivir una buena vida por más implausible o absurda que pueda parecer, entonces ¿qué clase de avance podemos hacer en nuestro conocimiento de este tipo de cuestiones?, ¿qué valor podría tener en estas condiciones revisar libremente nuestras creencias? Si no podemos progresar en nuestro conocimiento acerca de aquello en lo que consiste vivir una buena vida, la libertad para revisar críticamente nuestras creencias pierde su valor.

Un posible argumento contra las objeciones precedentes consistiría en afirmar que la imposibilidad de refutar con *plena certeza* ciertas creencias no elimina necesariamente la capacidad de las personas para realizar juicios objetivos. Aún en el caso de las ciencias, la refutación definitiva de teorías resulta una posibilidad más teórica que real. Mientras la verificación de una ley científica es, por razones lógicas y semánticas, teóricamente imposible, la refutación es teóricamente posible pero fácticamente improbable. La derivación, a partir de una hipótesis nomológica de las consecuencias observacionales de las que depende la refutación no puede normalmente ser llevada a cabo sin apelar a hipótesis auxiliares. En caso de que el testeo empírico dé lugar finalmente a la refutación, en realidad lo refutado es la conjunción de la supuesta ley científica y las hipótesis auxiliares. Siempre existe la posibilidad de que estas últimas, y no la teoría, contengan los errores responsables de la refutación. De modo que resulta en extremo remota la posibilidad de decretar con certeza la refutación de una teoría científica. Es plausible afirmar que en cuestiones evaluativas, donde las dificultades cognoscitivas parecen ser mucho mayores que en las ciencias, resultará aún más improbable estar en condiciones de considerar definitivamente refutada una creencia particular o un conjunto de creencias. Sin embargo, esto no es necesariamente incompatible con el hecho de que estemos en condiciones de considerar ampliamente

justificada, fundada en buenas razones, la creencia de que ciertas concepciones del bien son altamente implausibles mientras otras, por el contrario, aparecen como significativamente sólidas y atractivas. En ninguno de dichos casos tendríamos certeza plena, pero nuestros juicios podrían estar igualmente fundados en buenas razones y constituir, en definitiva, juicios objetivos. Supongamos que esta posición es consistente. Ahora bien, si el resultado de nuestros juicios representa alguna clase de conocimiento objetivo, tomarlo como base para nuestras acciones debe ofrecernos alguna garantía[47] de éxito. Debe darnos alguna clase de garantías (aunque no sean absolutas) de que actuando en base a él tendremos más posibilidades o probabilidades de vivir una vida realmente buena que obrando de forma contraria. Creo que éste es el requisito mínimo que podemos exigir a una creencia o conjunto de creencias para poder considerarlas, en algún sentido, una forma de "conocimiento objetivo". Admitamos que esta clase de conocimiento objetivo es posible en cuestiones referentes a la buena vida y que el Estado puede poseerlo, como, según vimos, lo reconoce Kymlicka. Si un Estado actúa en base a ese conocimiento, promoviendo una concepción del bien o impidiendo que los ciudadanos la abandonen para realizar actividades juzgadas en base a dicho conocimiento como carentes de valor, habrá, por lo tanto, más probabilidades de que esas políticas perfeccionistas promuevan el bienestar de los ciudadanos que las ofrecidas por una política neutral; de modo que desde la perspectiva consecuencialista dentro de la que nos estamos moviendo, tenemos buenas razones para preferir y considerar justificadas ese tipo de políticas perfeccionistas directas[48].

La misma objeción podría ser formulada en defensa del argumento de Rivera López, pero, como podrá anticipar el lector, es susceptible de una respuesta semejante a la que acabo de desarrollar. Una vez aceptado el supuesto de que somos capaces de poseer un conocimiento objetivo en cuestiones relativas a la buena vida, se resuelve, aunque de manera también adversa para el argumento falibilista, el dilema del experimento mental propuesto páginas atrás. Si somos capaces de llegar a concluir en base a "buenas razones" que nuestras creencias actuales son las verdaderas o más probablemente verdaderas, frente al informe de que las abandonaremos en el futuro, la respuesta racional consistirá en considerar que tenemos un interés legítimo en que se nos impida modificarlas. Con lo cual, una política perfeccionista será la opción elegida.

De modo semejante, puede sostenerse que aun cuando no podamos tener la certeza absoluta de que las creencias que juzgamos falsas lo sean efectivamente, si ese juicio representa una forma de conocimiento objetivo de alguna clase, una política estatal orientada a promover las creencias contrarias o a persuadir a los ciudadanos que

---

[47] : Aun cuando no se trate de garantías absolutas, dado que no estarán basadas en un conocimiento definitivo, sino, digamos, en un conocimiento en sentido débil, siempre sujeto a la posibilidad de error.

[48] : Kymlicka seguramente respondería que esas políticas perfeccionistas no promoverán igualmente el bienestar de las personas si no gozan de la adhesión de los afectados. Pero, según hemos visto al criticar su primer argumento esta salida es muy poco prometedora.

las profesan de abandonarlas resultará justificada desde el punto de vista consecuencialista. Dicha política tendrá más probabilidad de promover el bienestar de los ciudadanos que una política neutral. Ninguna política del Estado, ya sea relativa a la buena vida, la justicia social, la economía o la conservación del medioambiente, podría contar con una base de justificación más sólida en términos de sus previsibles consecuencias para el bienestar de los ciudadanos; cualquiera de ellas dependerá de creencias sobre lo que promueve o daña dicho bienestar, cuya falsedad no podemos descartar con certeza absoluta. Pero si este hecho no es una razón para suspender todas esas políticas, no lo es tampoco para suspender las políticas perfeccionistas.

La conclusión final es que los argumentos falibilistas consecuencialistas son, en forma evidente, incapaces de impugnar las políticas perfeccionistas no coercitivas, y que su aptitud para dar pie a objeciones relevantes contra las políticas coercitivas resulta minada por la inestabilidad o inconsistencia conceptual que entrañan. Necesitan diferenciarse del escepticismo, dado que éste disuelve el sentido mismo de formular el tipo de argumentos morales de orden consecuencialista que pretenden constituir; pero ese mismo paso, a saber, tomar distancia del escepticismo, los vuelve incapaces de explicar en forma convincente las ventajas de la neutralidad estatal, entendida como una forma de perfeccionismo indirecto, sobre las de políticas perfeccionistas directas. Ello se debe a que una vez reconocida la posibilidad de poseer un conocimiento objetivo acerca de aquello en lo que consiste la buena vida –aún cuando se trate de un conocimiento falible– y admitido a su vez el supuesto de que la finalidad de las políticas del Estado es promover la buena vida, no hay forma de descartar la preferibilidad, en una amplia gama de casos y situaciones, de las políticas perfeccionista directas. No cabe duda de que estos argumentos señalan los peligros de dichas políticas y subrayan la importancia de implementar mecanismos para, en lo posible, contrarrestar esos peligros, pero no constituyen una adecuada defensa de la tesis liberal de la neutralidad.

Capítulo IV

Otros argumentos consecuencialistas

I

1

En *Social Justice in the liberal State* Ackerman escribe:

> ...Si piensas que puedes *conocer* algo acerca de la buena vida, hay diversas razones para imponer sobre la conversación política constricciones liberales. La más obvia es que podrías creer que sólo puedes aprender algo verdadero acerca de lo bueno cuando eres libre de experimentar en tu vida sin algún maestro autoritario interviniendo en cada caso en que piensa que estás haciendo algo incorrecto.[1]

Caney interpreta las líneas de Ackerman como una variante del argumento "consecuencialista experimentalista" propuesto por David Lloyd-Thomas en defensa de la tesis de la neutralidad. La idea central de dicho argumento consiste también en la tesis de que *experimentar* diversas actividades y formas de vida es una condición indispensable para que seamos capaces de hacer juicios correctos acerca del bien. Podríamos formularlo del siguiente modo.

Premisa (1): "El intento de descubrir qué es lo que vale la pena depende de la experimentación con diferentes 'modos de existencia'"[2].

Premisa (2): Si la finalidad del Estado es promover el bienestar de sus ciudadanos, debe, como consecuencia de (1), asegurarles condiciones adecuadas para que posean la capacidad y estén libres de obstáculos para experimentar con diversas formas de vida.

Premisa (3): Sólo un Estado neutral entre las concepciones de la buena vida puede satisfacer las condiciones exigidas en (2).

Caney ha propuesto tres convincentes objeciones contra este argumento. La primera afirma que la tesis según la cual experimentar con diversas formas de vida es una condición necesaria para llevar adelante una vida buena resulta demasiado fuerte y, en última instancia, implausible. Ello se debe, por una parte, a que no hay razón para descartar la posibilidad de que una persona escoja y desarrolle adecuadamente un plan

---

[1] : Ackerman, B., 1980, pág. 11.

[2] : Lloyd Thomas, D., 1988, pág. 2. (Cfr. también Lloyd-Thomas, D., 1983, pág. 178, y 1988, págs. 1, 2, 36-8)

de vida valioso sin experimentar previamente con otros alternativos[3]. Además, la experimentación es incompatible con aquellas actividades que requieren, para alcanzar la excelencia, o un largo tiempo de desarrollo y práctica o el ser llevadas adelante en un período determinado de la vida. Llegar a ser atleta olímpico, erudito en una disciplina académica, instrumentista brillante, etc. son actividades normalmente incompatibles con la experimentación de una variedad de planes de vida alternativos.

Según el autor, es factible superar esta objeción modificando el contenido de la premisa (1). En lugar de presentar la experimentación como una condición *necesaria* para la buena vida en general, podría sostenerse que, al menos en muchos casos, facilita la posibilidad de llevar adelante una vida valiosa. Sin embargo, esta salida no bloquearía la posibilidad de formular una segunda objeción. La conexión entre experimentación y neutralidad, introducida en la premisa (3), es cuestionable. Si experimentar diversos planes de vida aumenta nuestras chances de llevar adelante una vida realmente valiosa, ¿no debería acaso el Estado presionar para que modifiquen su conducta a aquellos que tienen tendencia a contentarse con una opción sin examinar otras posibilidades? Caney sostiene que un compromiso serio con la experimentación debería conducir a la justificación de políticas coercitivas que impulsen a los poco aventureros a experimentar con diversas formas de vida. De modo que este argumento no es incompatible con políticas perfeccionistas coercitivas.

La tercera objeción afirma que dicho argumento tampoco posibilita cuestionar las políticas perfeccionistas no coercitivas. Un Estado que apoye no coercitivamente una diversidad de formas de vida (a través de propagandas, campañas, subsidios, etc.), en tanto las considera intrínsecamente valiosas, no limitará la libertad de las personas para experimentar, e incluso puede sostenerse que, por el contrario, la promueve, en tanto apoya una diversidad de opciones que podrían no estar disponibles en caso de aplicar una política neutral.

2

¿Cómo justificar entonces, la idea de que estar sujetas a interferencias coercitivas externas es siempre perjudicial para el bienestar de las personas? Si bien, según vimos, el argumento que citamos al inicio de esta sección no ofrecía respuesta alguna para esta cuestión, Ackerman la enfrenta en forma explícita en el capítulo final de *Social Justice in the liberal State*. Su argumento guarda significativas semejanzas con uno de los propuestos por Mill en defensa de la libertad de expresión. Comenzaré por reconstruir las ideas de Mill.

[3] : Como escribe Caney: "Un gimnasta brillante o una bailarina podrían no conocer nada de otras formas de vida y no haber experimentado nunca –y aún así es difícil concluir que a consecuencia de ello no

Como complemento a su argumento falibilista Mill sostiene que aún aceptando la hipótesis de que tengamos la capacidad de establecer con certeza la verdad de nuestras creencias, si éstas no son "completa, frecuente y abiertamente (*fearlessly*) discutidas, serán abrazadas como un dogma, no como una verdad viva."[4]. Suscrito de ese modo, nuestro punto de vista sería "tan sólo una superstición más, accidentalmente expresada en las palabras que enuncian una verdad"[5]. El valor de la discusión libre y abierta radica en que permite a las personas desarrollar la capacidad de justificar frente a los otros sus creencias, para lo cual sería imprescindible conocer y rebatir los puntos de vista alternativos al que defendemos. Ésta es la idea medular del argumento, según sostiene Mill:

> En todo tema en el que la diferencia de opiniones es posible, la verdad depende del balance que sea descubierto entre dos sistemas de razones en conflicto. Aún en la filosofía natural hay siempre alguna otra posible explicación de los mismos hechos; una cierta teoría geocéntrica frente a la heliocéntrica; una teoría del flogisto frente a la del oxígeno, *y es preciso mostrar por qué esta teoría no puede ser verdadera; hasta que esto se demuestre y mientras no sepamos como mostrarlo, no comprendemos los fundamentos de nuestra propia opinión.* Pero cuando nos volvemos a asuntos infinitamente más complicados, como los morales, religiosos, políticos, las relaciones sociales o los negocios de la vida, *las tres cuartas partes de los argumentos en pro de una determinada opinión consisten en destruir las apariencias que favorecen las opiniones distintas de ella* [...] Quién sólo conozca un aspecto de la cuestión no conoce gran cosa de ella. Sus razones pueden ser buenas y puede no haber habido nadie capaz de refutarlas. Pero si él es igualmente incapaz de refutar las razones de la parte contraria, si las conoce, no tiene motivo para preferir una u otra opinión.[6]

Poseer conocimiento, equivale a poseer una creencia, no sólo verdadera, sino *justificada*. Y poseer una creencia justificada, especialmente en cuestiones relativas a la buena vida, presupone, como requisito necesario, examinar y refutar en base a buenas razones los puntos de vista alternativos al que finalmente suscribimos. Por lo tanto, debemos rechazar toda política que restrinja nuestra capacidad para satisfacer dicho requisito, como por ejemplo las limitaciones a la libertad de expresión, incluso en el caso de que consistan en la eliminación de opiniones erróneas. Aun cuando termináramos abrazando el punto de vista correcto, en caso de que no pudiéramos examinar las alternativas y concluir que son erróneas, se nos privaría también de la posibilidad de *saber* realmente que las opciones escogidas son las verdaderas.

Como adelanté, Ackerman ha desarrollado un argumento en favor de la tesis de la neutralidad muy semejante al que acabo de reconstruir. El autor toma como punto de partida la idea de que cualquier clase de certeza que podamos alcanzar acerca de la

---

conocen qué es bueno en la vida. La experimentación no es entonces una precondición necesaria de la buena vida" (Caney, S., 1991, pág. 470).

[4] : Mill, J. S., 1975, pág. 44.

[5] : Mill, J. S., 1975, pág. 45.

[6] : Mill, J. S., 1975, pág. 46. Los subrayados son míos.

buena vida presupone como etapa previa a su surgimiento, un período inicial de duda[7]. Supongamos que el sujeto S posee la certeza de que la creencia X es verdadera y que X es en efecto verdadera. Hay dos opciones, S puede tener meramente una certeza subjetiva, o puede *saber*, poseer un auténtico *conocimiento* de que X es verdadera. Todo depende del modo en que se haya comportado frente a las dudas que debió enfrentar en el proceso previo a la fijación de la creencia. Dudar significa considerar la posibilidad de que una creencia diferente y, quizá, incompatible con la que es profesada (en este caso X), sea la correcta. Desde el punto de vista de S, cuando se encuentre al final del proceso, es decir, cuando tenga la certeza de que X es verdadera, dudar habrá equivalido a la posibilidad y al peligro de cometer una error. Ahora bien, S tuvo, al dudar, dos alternativas: 1) suprimir sus dudas, fingir que no existían hasta olvidarlas, reprimirlas, etc.; 2) hacerles frente y superarlas. Enfrentar sus dudas pudo involucrar considerar y examinar toda la información y puntos de vista disponibles acerca del asunto en cuestión, quizá discutir con los defensores de las posiciones alternativas a la creencia X y, de ser necesario, experimentar alguna de esas alternativas. Para reconocer que S ha superado efectivamente sus dudas éste debió haber sido capaz de descartar las alternativas a la creencia X en base a alguna clase de argumentación razonable. Seguramente, determinar en qué consiste una "argumentación razonable" o, en general, el método adecuado para superar nuestras dudas será una cuestión altamente controvertida. Sin embargo, todo aquel que reconozca que tal cosa es posible admitirá también que existe una diferencia entre el método que considera adecuado y la simple supresión. Si esto es así, debemos concluir que el único modo de *saber* que una creencia es correcta, consistirá en enfrentar y superar nuestras dudas, no suprimirlas. Imaginemos que, por el contrario, el agente S se contenta con fingir que sus dudas no existen o las reprime hasta convencerse de que la creencia X es indudablemente verdadera. En ese caso, S nunca podrá saber qué es lo que hubiera pensado en caso de haber enfrentado sus dudas y no sabe si hubiera sido o no capaz de superarlas. Como consecuencia de ello, S no puede saber si aún conservaría su confianza en la creencia X. Al suprimir sus dudas todo lo que puede decir S, en forma legítima, es que tiene la *esperanza* o que *confía* en que X sea verdadera, no que lo *sabe*.

La argumentación precedente nos permite extraer las siguientes conclusiones. En primer lugar, si el Estado priva a las personas de la posibilidad de dudar y cometer errores, obligándolas a escoger la opción correcta, los priva de la posibilidad de adquirir un conocimiento auténtico acerca de aquello en lo que consiste la buena vida. La segunda conclusión es que el Estado no debe eliminar o causar de alguna forma la desaparición de las creencias y formas de vida erróneas o disvaliosas, porque de lo contrario estaría también bloqueando la posibilidad de que las personas sean capaces de

[7] : Cfr. Ackerman, B., 1980, pág. 365.

justificar sus creencias, dado que hacerlo supone que tales opciones se encuentren disponibles, de modo que los sujetos puedan examinarlas y rechazarlas en base a buenas razones. En términos generales, debemos concluir que el Estado deberá abstenerse de intervenir y dejar en manos de los individuos la posibilidad de conducir por sí mismos sus experiencias, dejarlos enfrentar y superar sus dudas por sí mismos.

Como puede verse, los argumentos de Ackerman y Mill guardan importantes similitudes. Ambos apuntan a convencer a un interlocutor que afirma *saber* con certeza que su punto de vista es el correcto. Ambos aceptan esa creencia de su interlocutor e intentan demostrarle que ella presupone la aceptación de las conclusiones liberales, en tanto una certeza legítima presupone enfrentar y superar las dudas, esto es, examinar y refutar justificadamente las alternativas rivales, lo que requiere que éstas estén disponibles y puedan ser examinadas libremente.

Ahora bien, ¿el argumento de Ackerman ofrece realmente apoyo a la tesis de la neutralidad? Creo que la respuesta es negativa. Ello se debe, en primer lugar, a que no ofrece base alguna para objetar las políticas perfeccionistas no coercitivas. Éstas no obligan a los sujetos a suprimir sus dudas, pueden limitarse a intentar convencerlos de que ciertas opciones son valiosas y de que deberían escogerlas, pero no tienen por qué limitar su libertad para dudar y continuar examinando o experimentado otras alternativas.

Pero existen dificultades adicionales. Según Caney, aún aceptando la hipótesis de que conocer y confrontar diversas alternativas fuera una condición necesaria para realizar una elección por las "razones correctas", de allí no se infiere que el Estado deba abstenerse de eliminar opciones disvaliosas. Supongamos que, como afirman Mill y Ackerman, para escoger en forma justificada un curso de acción, y tener por consiguiente un conocimiento genuino de su valor, debamos ser conscientes de las ventajas y desventajas de otras alternativas y ser capaces de evaluar críticamente otras concepciones e ideales. De ello se sigue que es necesario que tengamos a nuestra disposición otras opciones y, tras llevar adelante una deliberación crítica, las descartemos, pero ello no implica que las opciones descartadas deban ser disvaliosas o que representen creencias falsas acerca de la buena vida. Como afirma Caney, el tipo de deliberación requerida para poseer auténtico conocimiento "podría ser alcanzada por un agente que se enfrente con una pluralidad de ideales valiosos pero incompatibles que se encuentren en competencia"[8]. Si esto es así, el argumento no ofrece razones para que el Estado se abstenga de penalizar las formas de vida y actividades que son consideradas *disvaliosas*, pues bastaría con que permita la existencia y la libre discusión de una pluralidad de opciones *valiosas*.

[8] : Caney, S., 1991, pág. 469.

Pongamos entre paréntesis las objeciones precedentes y consideremos otro tipo de dificultad. Mill y Ackerman estipulan que ciertos requisitos son necesarios para que pueda afirmarse que un sujeto posee un *conocimiento* genuino de que sus elecciones son las correctas. Sin embargo, para que esto condujera a rechazar las políticas perfeccionistas coercitivas deberíamos aceptar también que poseer tal *conocimiento* es una precondición necesaria del *bienestar* de las personas. Ésta es una tesis mucho más controvertida que la interpretación fuerte de la premisa relativa al valor de la adhesión que discutimos al analizar el primer argumento de Kymlicka. La premisa de Kymlicka afirmaba que una actividad objetivamente buena no producía ningún impacto positivo en el bienestar de la persona que la realizaba si ella no la reconocía como valiosa. Para que su argumento funcione, Ackerman debe sostener que realizar una actividad objetivamente valiosa, la cual, además, creemos valiosa, no tendrá ningún impacto positivo en nuestro bienestar, a menos que poseamos un auténtico conocimiento de su valor, es decir, que hayamos examinado y descartado en base a buenas razones las otras alternativas. Si la interpretación fuerte de la premisa del argumento de Kymlicka era controvertida, esta idea lo es aún más. ¿Por qué negar que una persona que lleva adelante una forma de vida objetivamente valiosa, cree que se trata de una forma de vida valiosa y se encuentra satisfecha con ella tenga efectivamente una buena vida? Quizá resultaría plausible afirmar que su bienestar sería aún mayor si conociera otras alternativas y pudiera justificar frente a los demás, en parte apelando a ese conocimiento, la convicción de que sus elecciones han sido correctas. Pero ello, si bien *incrementaría* su bienestar, no parece ser una *condición necesaria* de éste.

Supongamos que el Estado obliga a una persona que dedica su existencia a una actividad que consideramos carente de valor, como mirar televisión todo el día o consumir drogas, a desarrollar un conjunto de prácticas objetivamente valiosas y logra convencerla de que su vida ha mejorado con el cambio. Podría ocurrir que el Estado fuera capaz de inducir al sujeto a llevar adelante el proceso necesario para no sólo creer, sino para *saber* realmente que las actividades, que es inicialmente obligado a desarrollar, son valiosas. De hecho, no parece haber obstáculos insuperables para que el Estado lo induzca a considerar información, evidencias o incluso a experimentar con prácticas con las que de otro modo no hubiera tenido contacto. No hay por qué pensar que las políticas perfeccionistas sólo procederán suprimiendo la actividad de dudar, examinar otras alternativas e intentar arribar a las conclusiones correctas; también podría ofrecer apoyo a dicho proceso, o presionar a aquellos que lo han desarrollado en forma inadecuada o lo han abandonado prematuramente para que lo retomen. Aun cuando la persuasión estatal no fuera capaz de producir auténtico conocimiento, sino meras creencias, la política perfeccionista en cuestión podría ser defendida en razón de su impacto positivo sobre el bienestar de los afectados. Supongamos que éstos creen que su vida es mejor y, además, tal cosa es objetivamente cierta. ¿Por qué negar que haya

habido un incremento en el bienestar en comparación con el escenario anterior, donde el sujeto adhería a la creencia falsa de que su vida era buena? Esta política perfeccionista parece ampliamente justificada desde una perspectiva consecuencialista. Rechazar esta conclusión requeriría demostrar que las probabilidades de que los sujetos mejoren sus vidas por sí mismos son siempre mayores que en los casos en que el Estado interviene. Sin embargo, resulta poco plausible creer que individuos que han pasado un período significativo de su vida llevando adelante actividades que una reflexión mínimamente imparcial o cuidadosa reconocería como triviales o carentes de valor, serán capaces de pasar espontáneamente a alcanzar, invirtiendo la situación previa, un grado elevado y reflexivo de conocimiento acerca de la buena vida. Aunque tal cosa pueda ocurrir en algunos casos excepcionales no parece ser la norma y, por lo tanto, difícilmente podría servir para impugnar las ventajas generales, concibiendo las cosas en términos consecuencialistas, de una política perfeccionista como la descrita.

De modo que podemos concluir que este argumento (*i*) no permite objetar las formas no coercitivas de perfeccionismo; (*ii*) presupone dos hipótesis susceptibles de significativas objeciones: (*ii.a*) que para *saber* cabalmente que una actividad vale la pena debemos necesariamente confrontarla con alternativas disvaliosas o con creencias falsas acerca de lo bueno; (*ii.b*) que tal *conocimiento* es indispensable para el bienestar.

II

Dentro de la tradición liberal existen diversas estrategias consecuencialistas de justificación de la tesis de la neutralidad que aún no hemos examinado. Procederemos a pasar revista algunas de ellas.

1) Los sujetos no deben ser privados de la libertad para experimentar sin interferencias externas porque cada uno de ellos posee una esencia única, original, que sólo él mismo puede descubrir y realizar conduciendo libremente, sin imposiciones exteriores, su propia vida. Sobre esta idea se apoya la línea de argumentación principal desarrollada por Mill en el capítulo III de *On Liberty*. Cada individuo posee una personalidad única y lo bueno para él será diferente de lo que sea bueno para los otros. El problema consiste en que estas tesis son sumamente controvertidas, muchos filósofos consideran que las personas son seres eminentemente sociales, para los cuales el sentido de una actividad o de una forma de vida no puede ser definido en forma individual, sino en diálogo con una tradición cultural, con un lenguaje ya cargado de valoraciones culturalmente acuñadas. Comunitaristas como Michael Sandel, Charles Taylor y

Alasdair MacIntyre[9] han defendido en forma convincente este tipo de ideas. Por otra parte, como ya hemos visto, Kymlicka afirma, al discutir las ideas de Mill, que "nuestro bien no es ni universal ni único, sino que se conforma, en buena medida, por las prácticas culturales que compartimos con otros dentro de nuestra comunidad"[10]. Ése es el motivo por el cual parecería sensato reconocer, a juicio del filósofo canadiense, que un gobierno perfeccionista "bien intencionado" podría ser capaz, "atendiendo al conocimiento y la experiencia de los otros", de llegar a "un razonable conjunto de creencias acerca de lo que es bueno para sus ciudadanos"[11].

2) Sin embargo, podría contraargumentarse que, aun cuando las tesis precedentes sean implausibles o por lo menos altamente controvertidas y el bien de cada sujeto no sea único, los individuos siempre estarán en mejores condiciones que el Estado para hacer juicios correctos acerca de lo que contribuye a su bienestar. Stephen Guest ha defendido una versión de este argumento. La idea central es que el Estado no debe promover –ya sea en forma coercitiva o no coercitiva– actividades o formas de vida supuestamente valiosas, porque los individuos se encuentran normalmente en mejores condiciones para hacer juicios correctos en dichas materias y mejorar por sí mismos sus vidas[12].

Caney formula varias objeciones contra este argumento. Examinaré algunas de ellas. Parece sensato reconocer que aunque cada individuo sea el agente mejor capacitado para evaluar qué actividades representan un bien para él, podría carecer de información acerca de la existencia de diversas opciones valiosas. Si esto es así, una política perfeccionista no coercitiva que ofreciera a las personas la posibilidad de conocer y familiarizarse con un conjunto de prácticas valiosas, bajo el supuesto de que dichas personas sean realmente capaces de hacer juicios correctos acerca de lo bueno y, por lo tanto, reconocerlas y valorarlas, tendrá un impacto más favorable sobre su bienestar que la neutralidad. Caney afirma que tomar conciencia de que "la habilidad de los individuos para discernir lo valioso combinada con el reconocimiento de que frecuentemente carecen de adecuada información no nos compromete con la neutralidad, sino con un Estado perfeccionista comprometido con familiarizar (*introducing*) a las personas con formas de vida valiosas con las que de otro modo no hubieran tenido contacto"[13]. Creo que esta primera objeción no funciona. Es factible contraargumentar que un Estado puede ofrecer a los ciudadanos información acerca de una pluralidad de actividades y formas de vida sin violar la tesis de la neutralidad,

---

[9] : Cfr. Sandel, M, 1982; Taylor, Ch., 1979 y 1985, McIntyre, A.,1981.

[10] : Kymlicka, W., 1995, pág. 224. Kymlicka sostiene incluso que el único modo en que podemos hacer juicios inteligentes acerca de lo que es valioso en nuestra vida es "analizando diferentes aspectos de nuestra herencia cultural compartida" (Kymlicka, W., 1995, pág. 225.)

[11]: Idem.

[12] : Cfr. Guest, S., 1989, págs. 48 y 49.

absteniéndose de abrir juicio acerca de su valor intrínseco. A diferencia de lo que ocurre en el caso del perfeccionismo no se justificará dicha política en base a la afirmación de que las actividades promovidas son intrínsecamente valiosas –tal juicio se dejará en manos de los sujetos–, sino de los beneficios que la información acerca de diversas concepciones del bien y formas de vida puede tener para que las personas sean capaces de realizar juicios correctos. Caney se equivoca al suponer que el único modo de resolver el problema –las deficiencias de información de algunos sujetos– consiste en recurrir a una política perfeccionista. Sin embargo, hay que reconocer que esto no prueba que la política neutral orientada a resolver dicho problema sea preferible a la perfeccionista. Para hacerlo sería necesario demostrar que la política neutral tiene siempre o casi siempre mejores consecuencias para el bienestar de las personas que la perfeccionista. El éxito de ambas políticas alternativas, su capacidad para contribuir al bienestar de las personas dependerá, obviamente, de que las actividades y formas de vida con las que los individuos son puestos en contacto sean realmente valiosas (o que, al menos, algunas de ellas lo sean). Si esto ocurre, las personas, a quienes suponemos jueces competentes, las adoptarán o aprenderán algo de ellas. La política más exitosa será la que de hecho promueva o posea más probabilidades de promover un mayor número de prácticas realmente valiosas. Ahora bien, podría sostenerse que un Estado que se abstuviera de abrir juicio acerca del valor intrínseco de las actividades y prácticas sobre las que ofrece información –i.e. un Estado que respetara la tesis de la neutralidad– podría tener más probabilidades de incluir un mayor número de opciones valiosas, dado que al no abrir juicio sobre su valor intrínseco podría dar lugar a una diversidad más amplia, incluyendo opciones asociadas a valores antagónicos, cosa que no podría hacer, en forma coherente, un Estado que se comprometiera con la afirmación del valor intrínseco de una única o de un conjunto determinado de formas de vida (lo que lo obligaría a dejar de lado las actividades y concepciones que entrasen en conflicto con sus puntos de vista). Un estado neutral podría ofrecer una información mucho más amplia sobre la diversidad de creencias acerca de la buena vida que cualquier clase de Estado perfeccionista. Es probable que dicha información involucre, al ser más diversa y amplia, muchas creencias erróneas, pero estamos suponiendo que los individuos son los que se encuentran en mejores condiciones para discernir entre lo correcto y lo incorrecto.

Las otras objeciones de Caney limitan el alcance de los argumentos que acabo de proponer, dado que cuestionan, en primer lugar, el supuesto de que los individuos estén siempre en mejores condiciones que terceros para juzgar correctamente sus propios intereses y, en segundo lugar, su capacidad para poner en práctica, sin apoyo estatal, sus concepciones del bien.

---

[13] : Caney, S., 1991, pág. 464.

Las personas, argumenta Caney, no son siempre los mejores jueces de su bienestar por diversas razones. (I) El hecho de que los individuos no posean, contra lo que creía Mill, una esencia única que determina un bien único para cada uno de ellos, sino de que sean sujetos cuya identidad es social e intersubjetivamente construida, abre la posibilidad de que en ocasiones otros conozcan mejor que los propios agentes lo que contribuye o perjudica su bienestar. (II) Tales circunstancias se dan con frecuencia porque las personas son por lo general malas al realizar juicios probabilísticos. Sus juicios se encuentran normalmente plagados de distorsiones causadas por prejuicios, los cuales podrían ser en muchos casos corregidas por profesionales como psicólogos y personas con conocimientos en teoría de la decisión. (III) Las personas suelen sufrir problemas que los conducen a obrar, al menos temporalmente, en forma irracional, prefiriendo la satisfacción de bienes inmediatos menos valiosos que los que podrían obtener tras un plazo mayor. (IV) Por otra parte, es posible y frecuente encontrar casos de individuos que han escogido planes de vida carentes de valor. Como escribe Caney, "aquellos que dedican su vida entera a la necrofilia, la adicción a la heroína, contar hojas de hierba, la ruleta rusa o mirar televisión todo el día todos los días son malos cuando juzgan acerca de su bienestar –peores que el Estado al escoger"[14]. Si las personas pueden, en ciertos casos, ser peores que el Estado haciendo juicios acerca de su bienestar, concluye Caney, entonces el argumento examinado no da razones para rechazar la conveniencia, desde el punto de vista consecuencialista, de que el Estado asuma, en ciertos casos, un rol perfeccionista.

Por otra parte, el supuesto de que los individuos siempre conocen mejor que el Estado en qué consiste su bienestar no elimina las razones para apoyar el perfeccionismo. Una persona puede reconocer como valioso y desear llevar adelante un plan de vida o una actividad determinada, o bien decidir correctamente dejar de lado una actividad disvaliosa y sin embargo ser incapaz de llevar a la práctica su deseo sin la intervención del Estado. Ello puede suceder, por ejemplo, en virtud del clásico problema de la *akrasia*: el individuo puede padecer de alguna forma de debilidad del carácter, con lo cual no será capaz de realizar lo que se ha propuesto a menos que reciba alguna clase de respaldo exterior (ya sean beneficios o sanciones).

3) Otra forma de defender la idea de que el Estado nunca promueve la capacidad de las personas para llevar adelante una buena vida limitando su libertad para decir y experimentar por sí mismas sin interferencias coactivas consiste en afirmar que dichas libertades constituyen un bien en sí mismas, un bien tan valioso que su pérdida daña en forma irremediable el bienestar de los sujetos. Esta concepción ha sido frecuentemente considerada una de las ideas centrales del pensamiento liberal. Sin embargo, se trata de

[14] : Caney, S., 1991, pág. 465.

una posición sumamente controvertida que ha sido criticada en forma convincente tanto por adversarios del liberalismo[15] como por algunos de sus defensores. Kymlicka sostiene, según hemos visto, que se trata de un punto de vista implausible. A su juicio, lo que puede tener un valor intrínseco son nuestros proyectos, las actividades que decidimos llevar adelante. El valor de la libertad de elección es instrumental, depende de su utilidad como medio para que seamos capaces de escoger y desarrollar esas actividades intrínsecamente valiosas. Si la tesis del valor intrínseco de la libertad de elección fuera correcta, habría que reconocer que lo que motiva a las personas no es el valor que atribuyen a sus proyectos, el propósito de realizar aquellas actividades que juzgan valiosas, sino, meramente, el deseo de actuar con libertad, lo cual resulta implausible. Por otra parte, deberíamos reconocer que aquellas personas que ejerzan más su capacidad de realizar elecciones serán más libres y que, por lo tanto, sus vidas serán mejores. Esto parece poco razonable, pues cambiar reiteradas veces de forma de vida puede reflejar un estado de insatisfacción permanente. En el proceso de contraer matrimonio reiteradas veces, por ejemplo, un sujeto ejerce más su libertad de elección que otro que permanece toda su vida con su pareja original, pero no parece haber razón alguna para suponer que el primero tenga una mejor vida que el segundo. Por otra parte, según afirma Kymlicka, la tesis del valor intrínseco de la libertad de elección nos puede conducir a un tipo de concepción existencialista, "según la cual deberíamos levantarnos cada mañana y decidir otra vez qué tipo de persona deberíamos ser. Esto es irrazonable, porque una vida valiosa es una vida de compromisos y relaciones. Estos compromisos y relaciones dan a nuestra vida su sentido y entidad. Y lo que hace que sean compromisos, precisamente, es que no son el tipo de cosas que podemos cuestionar cada día"[16].

4) Un camino diferente para objetar las políticas perfeccionistas, que debería conducirnos a optar por la neutralidad estatal, afirma que éstas tienen efectos perniciosos para el carácter de los individuos. Aun cuando en ciertos casos puntuales el Estado fuera capaz de incrementar el bienestar de los sujetos obligándolos a modificar su forma de vida, los efectos globales de tales políticas serían finalmente perniciosos. Las políticas perfeccionistas –afirma el argumento– son contraproducentes porque inhiben la capacidad de las personas para realizar juicios por sí mismas, ya que las acostumbran a la asistencia del Estado. Si sabemos que el Estado vendrá en nuestra ayuda en cuanto cometamos algún error, nos volveremos, en forma progresiva, dependientes, dejaremos de tener incentivos para hacer todo lo que esté a nuestro alcance para realizar juicios correctos acerca de la buena vida. De este modo la

[15] : Cfr. Taylor, Ch., 1979, págs. 157-159 y MacIntyre, A., 1981, en especial capítulo 9.
[16] : Kymlicka, W., 1995, pág. 231.

consecuencia del perfeccionismo sería el deterioro del carácter de los individuos, de su capacidad para identificar y comprender sus propios intereses[17].

Este argumento parece tener cierta fuerza contra las variantes coercitivas de perfeccionismo, pero no se aplica a las no coercitivas. Si el Estado interviene en las decisiones particulares de los individuos, obligándolos a modificar sus prácticas (en relación, por ejemplo, al tipo de actividad profesional que deben desempeñar o a las características de sus relaciones sexuales) y éstos llegan a la conclusión de que la intervención estatal causó un impacto positivo en sus vidas, es probable que pierdan confianza en su habilidades para realizar juicios correctos en otras áreas. Sin embargo, según afirma Caney, "cuando el Estado subsidia diversas formas de vida sobre la base de que son valiosas, *ello no equivale a hacer un juicio en nombre de los individuos*, sino que torna disponibles otras opciones. De modo que un Estado que promueve en forma no coercitiva actividades valiosas no usurpa el rol de los individuos y por lo tanto no conduce al deterioro de su carácter"[18]. Aunque el Estado promueva, a través de campañas en medios de comunicación, subsidios, etc., ciertas actividades que presume valiosas, las personas pueden decidir por sí mismas cuál de las opciones ofrecidas escogen. Por otra parte, este tipo de política no limita la libertad de los individuos para rechazar las actividades y formas de vida favorecidas por el Estado y escoger otras alternativas. El Estado no suprime ni limita en forma directa su capacidad para deliberar y realizar elecciones, como consecuencia de lo cual no puede sostenerse que dañe la capacidad de juicio o el carácter de los sujetos.

5) Kymlicka ha propuesto otro argumento a favor de la tesis de la neutralidad. La idea central es que un Estado cuyas políticas se ajusten a las limitaciones impuestas por dicha tesis propiciará la formación de un mercado libre de ideas en el cual las diversas concepciones del bien competirán entre sí para ganar adeptos. Dadas las condiciones de libertad para argumentar y experimentar diversas opciones, las concepciones del bien realmente valiosas o satisfactorias tenderán a predominar, ganando naturalmente más adeptos que las menos valiosas o insatisfactorias. Según escribe Kymlicka: "Puesto que los individuos son libres de escoger entre visiones rivales acerca de la buena vida, la neutralidad liberal crea algo así como un mercado de ideas. Cuán bien le vaya a una forma de vida en ese mercado depende de la clase de bienes que sea capaz de ofrecer a sus posibles adherentes. De modo que, bajo condiciones de libertad, las formas de vida valiosas y satisfactorias tenderán a desplazar a las insatisfactorias"[19]. Como en el caso anterior, aún reconociendo que, en ocasiones específicas, las intervenciones perfeccionistas podrían incrementar el bienestar de

[17] : Este argumento ha sido defendido por Von Humboldt y Feinberg (Cfr. Von Humboldt, W., 1983, págs. 99-124; Feinberg, J.,1984, pág. 211.)
[18] : Caney, S., 1991, pág. 466.

ciertos sujetos, su impacto sobre el bienestar, en términos globales o considerando las cosas a largo plazo, será negativo.

Este argumento parece una transposición al plano moral de la tesis de que un mercado libre de intervenciones estatales es el mejor mecanismo para promover el crecimiento y la prosperidad económica. De igual modo, un mercado libre de ideas sería capaz de maximizar el bien, al permitir que las concepciones y actividades más valiosas se impongan sobre las restantes al ganar más adeptos, sin que fuerzas exteriores dificulten ese proceso. Paradójicamente, desarrollar más la comparación con la economía permite ver también una de las falencias centrales de este argumento. Decir que aquellas formas de vida que más personas elijan serán las más valiosas, sería como decir que los productos que más personas decidan consumir serán los de mejor calidad. Los productos de más alta calidad suelen tener un costo mayor y normalmente son objeto de un consumo menor que otras alternativas más económicas; por otra parte, no es infrecuente que el producto de mejor calidad entre diversas opciones de un precio semejante, debido a circunstancias tales como una mala estrategia publicitaria, termine resultando un fracaso de ventas y desapareciendo. La situación parece ser semejante en el caso de las formas de vida y concepciones del bien. Es razonable esperar que las actividades más valiosas sean a la vez más costosas, lo cual conspirará en muchos casos contra la posibilidad de que ganen más adeptos que otras alternativas. Pueden ser más costosas en diversos sentidos, en relación con los recursos materiales que requieren para ser llevadas adelante, como en la inversión de tiempo, instrucción, disciplina, esfuerzo, etc. requeridos para realizarlas. La capacidad para ganar adeptos no necesariamente es indicativa de valor, pues de lo contrario deberíamos reconocer, por ejemplo, que los mejores libros son los más vendidos. Como sostiene Caney, "diversos factores influyen sobre el éxito y la supervivencia de las formas de vida en forma completamente independiente de su mérito –la capacidad de persuasión de sus adherentes, el poder de presión del grupo (*peer-group pressure*), manipulación, ignorancia, costo– y es complemente ingenuo pensar que la más vendible (*marketable*) es la más valiosa. Realmente, en ocasiones la capacidad de seducción de formas de vida carentes de valor y la naturaleza esforzada de ciertas formas de vida valiosas puede conducir a las primeras a prevalecer sobre las últimas"[20].

6) Kymlicka ha formulado un cuarto argumento a favor de la tesis de la neutralidad estatal[21]. Aunque éste parte de una visión más crítica y realista de las características que puede asumir el debate acerca de la buena vida en el seno de la sociedad civil de las democracias contemporáneas, comparte con el argumento

---

[19] : Kymlicka, W., 1991, pág. 219.
[20] : Caney, S., 1991, pág. 460.
[21] : Kymlicka, W., 1989*b*, pág. 900.

precedente la tesis de que dicho ámbito ofrecerá, igualmente, condiciones más favorables para el debate que la arena política. En dichas sociedades, establecer el valor de distintas concepciones del bien y formas de vida como paso previo a la institución de políticas perfeccionistas, no será una tarea asignada, presumiblemente, a una elite de expertos, sino que quedará librado al juego de la política democrática y dependerá de un proceso de "deliberación política colectiva de los ciudadanos". Kymlicka sostiene que hay buenas razones para creer que tal proceso conducirá a "distorsionar (*distort*) la libre evaluación de formas de vida, rigidificar las formas de vida dominantes, cualesquiera sean sus méritos intrínsecos, y excluir inequitativamente los valores y aspiraciones de los grupos marginalizados y desaventajados dentro de la sociedad"[22].

El filósofo canadiense ofrece dos argumentos en respaldo de estas conclusiones. En primer lugar, el éxito de una concepción del bien para ganar apoyo mayoritario dependerá de la capacidad expresiva y persuasiva de sus defensores y de la destreza que tengan para exponer sus méritos y volverla atractiva para un público amplio. A juicio de Kymlicka en nuestras sociedades tales capacidades no son simplemente una variable individual. Según sostiene:

> En la sociedad estadounidense, por ejemplo, existen diversos grupos culturalmente desaventajados cuyas creencias y aspiraciones no son comprendidos por la mayoría. Los inmigrantes recientes constituyen un ejemplo obvio en el cual la desventaja es en cierto modo inevitable. Pero hay también grupos que han sido deliberadamente excluidos de la corriente principal (*mainstream*) de la sociedad americana, y cuyas desventajas culturales reflejan prejuicio e insensibilidad. Las prácticas culturales dominantes de nuestra comunidad fueron definidas por un sector de la población –esto es, por los miembros varones de raza blanca de las clases altas– y fueron definidos de modo tal que excluyen y denigran los valores de grupos subordinados. Los miembros de esos grupos excluidos –mujeres, negros, hispanos– no han tenido la posibilidad de obtener el reconocimiento de la corriente cultural predominante para sus valores y han desarrollado (o conservado) subculturas para expresar esos valores, subculturas cuyas normas, por necesidad, son inconmensurables con los de la corriente principal. Es inequitativo exigirles que defiendan el valor de sus formas de vida a través de la referencia a los estándares y normas culturales que no fueron definidos por y para otros. Aún donde esos factores históricos están ausentes, la mayoría probablemente usará el perfeccionismo estatal para bloquear cambios sociales valiosos que amenacen sus prácticas culturales preferidas.[23]

En segundo lugar, hay otra forma en que el perfeccionismo ocasionará un deterioro de la calidad del debate acerca de la buena vida. Puestos frente a la necesidad de competir por el apoyo estatal para sus creencias y prácticas –o al menos, evitar las sanciones–, los grupos minoritarios se verán obligados a redescribirlas de forma tal que se vuelvan más comprensibles y atractivas para los grupos mayoritarios. Como

---

[22] : Idem.
[23] : Kymlicka, W., 1989*b*, pág. 901.

consecuencia de ello, tenderán a deformarlas y, en definitiva, a vaciarlas de su verdadero sentido.

> Los grupos minoritarios –escribe Kymlicka– cuyos valores entran en conflicto con los de la mayoría frecuentemente confieren una gran importancia a la integridad de sus prácticas y aspiran a ganar adherentes de la mayoría lentamente, uno a uno. Pero cuando existe perfeccionismo estatal, la minoría deberá inmediatamente proponerse persuadir a la mayoría, y por ello describirá sus prácticas de modo tal que sean más apetecibles para la mayoría, aún si ello conduce a describir inadecuadamente el sentido y valor real de la práctica, el cual frecuentemente fue formulado en oposición a las creencias dominantes. Habría una inevitable tendencia de las minorías a describir y debatir concepciones del bien en términos de los valores dominantes, lo cual entonces reforzaría a sí mismo el conservadurismo cultural del grupo dominante.[24]

Aunque Kymlicka reconoce que estos mismos problemas (el prejuicio, la insensibilidad, la marginación de aquellos que son incapaces de ofrecer a los demás una versión atractiva de sus creencias) afectarán la deliberación acerca de la buena vida también en el mercado cultural –es decir, al margen de intervención del Estado–, se intensificarán en caso de implementarse políticas perfeccionistas. El perfeccionismo estipula el modo, el momento y la forma en que los grupos minoritarios deben interactuar con la mayoría. Por el contrario, "la neutralidad estatal [...] ofrece a los grupos culturalmente desaventajados una mayor capacidad para escoger el tiempo y el lugar en que confrontarán las sensibilidades mayoritarias y para escoger una audiencia con la cual se sientan más cómodos"[25]. Aunque esto no elimina completamente el desbalance entre los grupos, tendería a minimizarlo, por contraste con lo que ocurriría en el caso del perfeccionismo. Cuando el Estado es neutral, las personas que no logran persuadir a los otros del valor de sus formas de vida serán derrotadas en la competición con otras concepciones del bien que tenga lugar en el mercado cultural, "pero no tendrán que enfrentar la acción adversa del Estado"[26].

Procedamos ahora a analizar el alcance y la plausibilidad de este argumento. Vivir en una sociedad dentro de la cual la mayoría de la población, de forma más o menos explícita, tiene una imagen despectiva del grupo étnico, el sexo, la religión o la forma de vida que llevamos adelante, sin duda impactará en forma negativa en nuestro bienestar. El mercado cultural será un ámbito hostil para intentar promover nuestros puntos de vista y, seguramente, bajo *determinadas* condiciones institucionales, *cierto* tipo de políticas perfeccionistas empeorarán significativamente la situación. La promoción coercitiva de una forma de vida determinada o la penalización de prácticas consideradas disvaliosas, podría hacer peligrar –y es previsible que ocurra si

[24] : Idem.
[25] : Idem.

pertenecemos a minorías como las que menciona Kymlicka– nuestra libertad para llevar adelante los planes de vida que hemos escogido. Esta situación resultará casi inevitable si, como parece suponer Kymlicka en su argumentación, el procedimiento del que dependiera la aprobación de las políticas perfeccionistas fuera simplemente la regla de la mayoría, dado que no habría freno alguno para que los grupos más numerosos impongan coercitivamente a las minorías sus creencias acerca de la buena vida. Ahora bien, un defensor del perfeccionismo podría decir que no ve la razón por la cual esta situación es necesariamente mala o reprobable. Sería seguramente perjudicial para el bienestar de las personas si todas o la mayoría de las políticas perfeccionistas se encontraran basadas en creencias falsas acerca de la buena vida. Sin embargo, como vimos, Kymlicka reconoce que un Estado perfeccionista bienintencionado podría llegar a un conjunto de creencias apropiadas o correctas acerca de lo que requiere el bienestar de sus ciudadanos. Supongamos que las actividades y prácticas valoradas por el grupo mayoritario son realmente buenas, lo cual, sin duda, podría suceder. En ese caso, ¿por qué concluir que al promoverlas se perjudicará a alguien o, en particular, a los miembros de minorías como las que menciona Kymlicka? Una de las posibles respuestas, tomando como punto de partida el argumento del filósofo canadiense, sería la siguiente. Para que las políticas perfeccionistas tuvieran un impacto positivo sobre el bienestar de los miembros de las minorías, debería ser cierto que las actividades y formas de vida dejadas de lado como efecto de dichas políticas fueran disvaliosas o, al menos, significativamente menos valiosas que las que las reemplazaron. Sin embargo, hay un inconveniente, como resultado de las distorsiones argumentativas y comunicativas que, según Kymlicka, tienen lugar en el proceso de debate y decisión política, los miembros de la cultura mayoritaria tendrán muy pocas chances de evaluar correctamente el valor de los puntos de vista de los miembros de grupos minoritarios. Es muy probable que éstos, en parte quizá como resultado de la exclusión, posean una habilidad muy limitada para expresar y defender articuladamente sus creencias y valores, quizá dichos valores se hayan vuelto, también como resultado de la marginación, inconmensurables con los de la mayoría. Por otra parte, según vimos, la presión inmanente a las discusiones dentro de la arena política y la necesidad de persuadir rápidamente a la mayoría, puede inducir a los miembros de las minorías a deformar sus creencias, redescribiéndolas en términos de los valores dominantes, y vaciarlas de su verdadero sentido. Ahora bien, si los miembros de la cultura mayoritaria deben reconocer que no son capaces de hacer juicios confiables acerca del valor de las formas de vida de los grupos minoritarios, estarán obligados a admitir también que, aun cuando fuera cierto que las prácticas que pretenden promover a través del poder del Estado son intrínsecamente valiosas, dichas políticas no estarán realmente justificadas

[26] : Kymlicka, W., 1989*b*, pág. 900.

en términos consecuencialistas, dado que no pueden justificar su creencia de que incidirán en forma positiva en el bienestar de los ciudadanos. Si no podemos hacer juicios confiables acerca del valor de las prácticas de los grupos minoritarios, dado que, en virtud de las distorsiones mencionadas, somos incapaces de comprender realmente su sentido, entonces no podremos descartar que el impacto de la política perfeccionista que defendemos sea negativo para el bienestar de dichos individuos, ¿cómo descartar, si no tenemos una auténtica comprensión de ellas, que las actividades que deberán dejar de lado los miembros de las minorías para abrazar las que nos proponemos promover, no sean tan o más valiosas que éstas últimas?[27]

Aunque se trata de un argumento convincente, es sencillo detectar sus limitaciones. Aunque algunos cuestionarán esta idea, resulta plausible pensar, como lo hace Kymlicka, que *algunos* de los valores y prácticas de los grupos minoritarios son inconmensurables e inaccesibles para los miembros del grupo mayoritario. Sin embargo, sería poco plausible sostener que *todos* lo serán. Miembros de los diferentes grupos pueden compartir ciertas creencias. Supongamos que la facción más numerosa dentro del grupo mayoritario cree que ciertos valores morales y espirituales cristianos fundamentales (compartidos por católicos, protestantes, etc.) y ciertas formas de vida asociadas son intrínsecamente valiosos. Como consecuencia de ello se proponen promoverlos a través de políticas estatales perfeccionistas[28]. No veo cuál es la razón para negar la posibilidad de que miembros de minorías como las mencionadas por Kymlicka, es decir, mujeres, negros e hispanos compartan esas creencias. En ese caso es razonable presumir que podrían sumarse a los miembros de la mayoría en apoyo de dicha política perfeccionista. Si ésta tuviera éxito, es decir, si lograra concitar el número suficiente de defensores como para prevalecer en la competencia política democrática, no sería posible objetarle nada a partir del argumento que estamos considerando. Ninguna de las formas de distorsión señaladas por Kymlicka juega una papel relevante en este caso. Parece sensato suponer que la composición del grupo minoritario de personas que se opondrá a la política en cuestión será semejante al compuesto por sus defensores. No hay razón para suponer que estará integrado sólo por mujeres, negros e hispanos, y no también por varones blancos de clase alta (de hecho, entre este grupo parece haber muchos escépticos religiosos y liberales). De modo que no podrá aducirse

---

[27] : Es obvio que sustituir una actividad más valiosa por una menos valiosa daña el bienestar de las personas, pero puede sostenerse que ello ocurre aún en los casos en que se trata de actividades con un valor similar, o cuando no hay un contraste muy severo, en términos de su valor, en favor de las actividades promovidas por el Estado. Ello se debe a que la coerción y la pérdida de adhesión voluntaria que ella implica, normalmente impactan en forma negativa en el bienestar de los individuos. A ello se suma que en algunos casos la actividad suprimida puede estar profundamente arraigada en la tradición cultural de ciertas minorías y ser parte importante en la definición de la identidad de sus miembros, con lo cual el daño puede ser difícil de compensar aún cuando la forma de vida alternativa promovida por el Estado sea realmente valiosa.

[28] : Supongamos que puede tratarse de cualquiera de las clases de política perfeccionista que distinguimos, coercitivas o no coercitivas.

que haya habido una asimetría en la capacidad de argumentación y expresión entre los miembros de ambos grupos, basada en una historia previa de exclusión y subestimación que habría afectado a la minoría. El argumento de Kymlicka permitiría objetar *toda* política perfeccionista (ya sea coercitiva o no coercitiva) surgida del apoyo mayoritario sólo si aceptamos la implausible idea de que *todos* los valores y creencias de los grupos minoritarios son inconmensurables con los de la cultura dominante, es decir, que no existen puntos de contacto y creencias compartidas entre individuos que pertenecen a diversos sectores.

Es posible formular otras objeciones independientes de la precedente. Hurka sostiene que el argumento de Kymlicka no ofrece buenas razones para impugnar las formas no coercitivas de perfeccionismo. Como vimos, el filósofo canadiense sostiene que una de las ventajas de la neutralidad consiste en el hecho de que los miembros de los grupos minoritarios, cuya situación ya es adversa en el mercado cultural, no tendrán, por lo menos, que sufrir la "acción adversa" del Estado. Por tal acción adversa el autor entiende la "exclusión" y "penalización"[29]. Sin embargo, se cometería un error si se pasara por alto que las políticas perfeccionistas no coercitivas no involucran ese tipo de consecuencias. El Estado podría limitarse a promover una actividad o forma de vida valiosa mediante propaganda, campañas en medios de comunicación, subsidios, etc., sin penalizar ni perseguir a personas con otras creencias. Como sabemos, el perfeccionismo no es incompatible con la tolerancia de diversas formas de vida y concepciones del bien. Hurka afirma que ninguna de las consideraciones puestas en juego por Kymlicka conduce a impugnar las políticas perfeccionistas no coercitivas. Es cierto que existen más probabilidades de que el gobierno promueva o financie actividades cuyos defensores posean una capacidad mayor de articular y expresar en forma convincente y atractiva su valor. Sin embargo, la consecuencia de ello será que el Estado promoverá sólo *algunas* de las actividades valiosas, o que no dará apoyo a todas las actividades valiosas en forma igualitaria. Pero esto no representa necesariamente un daño para las actividades que no reciben el apoyo estatal, dado que no se las persigue ni se limita la libertad de sus simpatizantes para continuar desarrollándolas. El problema fundamental es que, considerando las cosas desde una perspectiva consecuencialista, parece difícil concluir que el efecto positivo para el bienestar de los ciudadanos de promover algunas actividades valiosas, que probablemente de otro modo no serían una opción disponible para todos –como ocurre, por ejemplo, con ciertas expresiones artísticas–, será menor que el efecto de la neutralidad, que implicaría no promover ninguna.

Por otra parte, según Hurka, las minorías se verían forzadas a entrar a la arena política –lo cual, como vimos, podría poner en peligro la integridad de sus creencias– sólo como respuesta al peligro que podrían representar las políticas perfeccionistas

[29] : Cfr. Kymlicka, W., 1989*b*, pág. 900.

coercitivas, en especial, aquellas que obligan a los individuos a realizar una única actividad que es considerada valiosa. Según sostiene Hurka, la situación es distinta en el caso de la promoción no coercitiva de creencias y actividades. Los adherentes a formas de vida que crean que estarán en condiciones de ganar el apoyo o la subvención del Estado –a través de políticas no coercitivas– podrán ingresar en la deliberación política, en cambio, aquellos que consideren que hacerlo dañará la integridad de sus creencias podrán permanecer al margen de ella sin por ello sufrir un daño significativo. La fuerza del argumento de Kymlicka depende en gran medida de presentar como única alternativa a la neutralidad formas de perfeccionismo considerablemente agresivas. Sin embargo, como afirma Hurka, las "opciones no son sólo el mercado cultural sin Estado perfeccionista y Estado perfeccionista sin mercado cultural. Un Estado cautelosamente perfeccionista puede dejar una amplia esfera de acción donde la gente escoja entre diversas actividades sin la dirección del gobierno, y las minorías pueden, si así lo desean, operar enteramente dentro de esa esfera"[30].

Existen otros supuestos objetables en la argumentación de Kymlicka. Según afirma Caney[31], la tesis de que el perfeccionismo será contraproducente para las minorías depende del supuesto, asumido al menos en forma tácita por Kymlicka, de que el único procedimiento político aceptable dentro de una democracia moderna para implementar este tipo de políticas es un sistema de toma de decisiones regido exclusivamente por la regla de la mayoría. Sin embargo, existen otras alternativas tanto a esta opción como a la inaceptable alternativa de dejar las decisiones en manos de una elite. Es viable, por ejemplo, hacer depender los subsidios estatales a formas de vida o actividades valiosas de un esquema institucional que exija la aprobación de todas las comunidades y grupos. Podría requerirse el voto unánime o una mayoría compuesta por dos tercios de los representantes de los distintos sectores. De este modo las minorías tendrían un importante poder de negociación frente al grupo mayoritario, que no podría promover sus propios valores sin conceder oportunidades semejantes a otros sectores. Por lo tanto, debemos concluir que el argumento de Kymlicka descarta en forma apresurada la posibilidad de neutralizar los peligros del perfeccionismo a través del diseño de instituciones apropiadas.

Podemos sostener como conclusión que este argumento de Kymlicka identifica correctamente algunos de los peligros que pueden acarrear, bajo determinadas condiciones sociales e institucionales, ciertas políticas perfeccionistas, pero que fracasa en su objetivo de ofrecer, desde un perspectiva consecuencialista, una justificación de la tesis de la neutralidad.

---

[30] : Hurka, T., 1995, pág. 54.
[31] : Cfr. Caney, S., 1991, págs. 475-6.

Enumeraré, para terminar, las dificultades principales de los argumentos examinados en este capítulo.

El argumento "experimentalista" fracasa por tres razones. 1) La tesis de que experimentar con una pluralidad de formas de vida y actividades es una condición necesaria para llevar adelante una buena vida resulta cuestionable. 2) Aun cuando concibiéramos la experimentación no como una condición *necesaria* para la buena vida en general, sino como una práctica que aumenta las probabilidades de llevar adelante una vida valiosa, puede cuestionarse la conexión entre esta idea y el requisito de neutralidad estatal, sosteniendo que conduce, por el contrario, a una forma de perfeccionismo. 3) Es viable sostener que dicho argumento no ofrece motivos para cuestionar las políticas perfeccionistas no coercitivas.

El argumento del "valor de la duda" es blanco de las siguientes objeciones. 1) No ofrece base alguna para objetar las políticas perfeccionistas no coercitivas, dado que éstas no limitan la libertad de los sujetos para cuestionar las alternativas promovidas por el Estado y continuar examinando o experimentado otras opciones. 2) No permite explicar tampoco por qué el gobierno debería abstenerse de desalentar los estilos de vida disvaliosos. 3) El argumento de Ackerman estipula ciertos requisitos que serían necesarios para que pueda afirmarse que un sujeto posee un conocimiento genuino de que sus elecciones son las correctas. Sin embargo, para que esto condujera a rechazar las políticas perfeccionistas coercitivas deberíamos aceptar también que poseer tal conocimiento es una precondición necesaria del bienestar de las personas, lo cual, según vimos, resulta en extremo discutible.

El argumento del "valor de la originalidad individual" presupone una concepción en extremo controvertida acerca del modo en que se constituyen los proyectos, los valores y, en última instancia, la identidad de los sujetos, que contrasta con la idea, significativamente plausible y muy difundida tanto entre filósofos comunitaristas como liberales, de que el marco sociocultural desempeña un papel esencial en tal proceso de constitución.

El argumento de la "prioridad del juicio individual" presenta diversas dificultades. En primer lugar, aceptar la tesis de que la identidad de los sujetos es social e intersubjetivamente construida abre la posibilidad de que en ocasiones otros conozcan mejor que los propios agentes lo que contribuye o perjudica su bienestar. En segundo lugar, se puede cuestionar en muchos casos la habilidad de las personas para hacer juicios probabilísticos acerca de las consecuencias de sus conductas. A lo que se suma la constatación de que los sujetos pueden sufrir problemas que los conducen a obrar, al menos temporalmente, en forma irracional, y de que es completamente posible y frecuente encontrar casos en que los individuos han realizado elecciones peores que las que hubieran resultado de la intervención de un gobierno perfeccionista bien intencionado. Por otra parte, aun cuando fuese cierto que los sujetos siempre saben

mejor que el Estado lo que es bueno para ellos, fenómenos como la *akrasia* podrían justificar la necesidad de políticas perfeccionistas que induzcan a los agentes a realizar lo que ellos mismos reconocen como deseable o valioso pero no pueden llevar a la práctica por sus propios medios.

El argumento del "valor intrínseco de la libertad de elección" conduce a la implausible conclusión de que cuanto más revisemos y modifiquemos nuestros planes y decisiones, tendremos una vida mejor. Con lo cual deberíamos aceptar, retomando el ejemplo citado, que un hombre que contrajo matrimonio y se divorció en reiteradas oportunidades tendrá una mejor vida que uno que contrajo matrimonio en una sola ocasión, dado que ejerció su capacidad de realizar elecciones libres en más oportunidades.

El argumento del "deterioro del carácter" resulta incapaz de justificar la impugnación de políticas perfeccionistas no coercitivas dado que éstas no suplantan a los sujetos en la toma de decisiones y, por lo tanto, no socavan su confianza en la posibilidad de realizar juicios correctos acerca de sus planes de vida ni debilita sus motivaciones para escoger libremente lo que consideren correcto.

El argumento del "mercado libre de ideas" se basa en el supuesto ingenuo de que la única razón que determina en la práctica que un individuo escoja un estilo de vida y adhiera a los ideales asociados es la percepción de su valor intrínseco. De igual modo que en un mercado libre económico no hay garantías de que los bienes y servicios más consumidos sean los de mejor calidad, tampoco hay garantías de que los estilos de vida predominantes sean los más valiosos.

La plausibilidad del argumento de la "distorsión de los valores" como medio para objetar las políticas perfeccionistas surgidas del voto mayoritario, depende de una hipótesis implausible: la idea de que *todos* los valores y creencias de los grupos minoritarios son inconmensurables con los de la cultura dominante y de que no existen puntos de contacto y creencias compartidas entre individuos que pertenecen a diversos sectores. En segundo lugar, se trata de un argumento inadecuado como base para formular objeciones contra las políticas perfeccionistas no coercitivas. Finalmente, excluye en forma apresurada la posibilidad de contrarrestar los peligros del perfeccionismo a través de mecanismos institucionales.

Capítulo V

Argumentos pragmáticos, escépticos y centrados en la idea de autonomía personal

I

Una estrategia de argumentación diferente de las examinadas en los capítulos anteriores consiste en vincular la tesis de la neutralidad estatal con consideraciones de orden pragmático o prudencial. Supongamos que estamos convencidos de que la concepción del bien a la que adherimos es verdadera. Por otra parte, somos conscientes de que en el contexto que ofrecen las sociedades modernas existen profundas controversias en relación al problema de la buena vida, esto es lo que Rawls ha denominado el "hecho del pluralismo". Podría argumentarse que aun cuando no estemos dispuestos a abandonar nuestra convicción o incluso la certeza de que el punto de vista al que adherimos es el correcto, tendríamos razones prudenciales para renunciar a la pretensión de promoverlo a través del poder del Estado. En primer lugar, resultaría plausible sostener que la profundidad de las controversias conducirá a poner en peligro la "paz civil"[1] a menos que las facciones enfrentadas renuncien al intento de servirse del aparato estatal para imponer a los demás sus creencias. La neutralidad estatal constituiría, en las condiciones que impone el "hecho del pluralismo", la mejor garantía del mantenimiento y la estabilidad de la paz civil. En segundo lugar, al aceptar la legitimidad de las políticas perfeccionistas estaremos poniendo en peligro nuestra libertad para vivir de acuerdo con las creencias que consideramos verdaderas, dado que no podemos descartar la posibilidad de pertenecer al grupo derrotado en la competencia por el control del Estado. Una política neutral será seguramente preferible a una política perfeccionista que promueva concepciones del bien incompatibles con aquellas que profesamos y, en las condiciones de pluralismo que caracterizan a las sociedades democráticas contemporáneas, es poco razonable descartar la posibilidad de que tal cosa ocurra.

Veamos algunas de las dificultades de estos argumentos. La tesis de que como resultado del hecho del pluralismo la neutralidad estatal constituye la mejor garantía de la paz civil es fácticamente incorrecta. Muchas democracias contemporáneas han implementado en el pasado y continúan impulsando políticas perfeccionistas sin que la consecuencia de ello sea un peligro para la paz civil. Es extremadamente simplista

[1] : Cfr. Larmore, Ch., 1987, pág. 60 y Rosenblum, N., 1989, pág. 6.

suponer que en cualquier situación el hecho de que un Estado promueva una concepción del bien o ciertas actividades que se consideran intrínsecamente valiosas dará a los ciudadanos razones suficientes para la rebelión. Parece completamente implausible suponer que los miembros de un Estado democrático, respetuoso de los derechos humanos y de las libertades políticas y civiles básicas de sus miembros, que haya alcanzado un grado razonable de bienestar económico, entrará en una crisis política profunda por implementar, con el necesario apoyo mayoritario –dado que se trata de una democracia– algunas políticas perfeccionistas, como ofrecer apoyo especial a una iglesia determinada o por no permitir, como consecuencia de razones religiosas, el divorcio o el casamiento entre los homosexuales. Imaginemos un escenario diferente. Supongamos que dentro de un Estado existen dos grupos religiosos antagónicos que concitan la adhesión de la mayoría de los ciudadanos. De existir un conflicto profundo que derivara finalmente en la violencia, un acuerdo entre ambos grupos podría ser de gran importancia para el mantenimiento de la paz civil, aunque la neutralidad no es la única opción posible. Las facciones enfrentadas podrían acordar ofrecer su apoyo a un Estado perfeccionista que promueva ciertos valores religiosos compartidos por todos sus miembros –de hecho, es muy frecuente que al margen de las diferencias existan también algunas creencias comunes, como ocurre entre católicos y protestantes, o entre judíos y cristianos. Un acuerdo semejante podría garantizar la paz civil sin incluir ni siquiera la idea de tolerancia respecto de otras minorías que en virtud de su escaso poder no representaran un auténtico peligro para la estabilidad del Estado.

A diferencia del primer argumento pragmático, que se apoya en una tesis implausible, el segundo resulta mucho más convincente. Tal vez sea preferible la neutralidad al peligro de perder en la competencia por el control del Estado. Bajo ciertas condiciones fácticas esta idea ofrece buenas razones para rechazar el perfeccionismo. Dichas condiciones son el equilibrio de fuerzas entre las distintas facciones. Si existe una auténtica incertidumbre acerca de qué grupo será capaz de atraer más adeptos y de predominar sobre los restantes, parece sensato minimizar los riesgos y prestar nuestra adhesión a un Estado neutral. La dificultad consiste en que tan rápido como desaparece el equilibrio entre el poder de los grupos y, como consecuencia de ello, ciertos sujetos tienen razones fundadas para creer que su facción se convertirá en la mayoritaria, desaparecen los motivos para que rechacen el perfeccionismo. El segundo argumento pragmático es consistente, aunque posee un alcance significativamente restringido.

II

La idea de que existe una conexión entre el liberalismo y el relativismo o el escepticismo valorativo tiene una larga trayectoria y se encuentra ampliamente difundida, incluso más allá de los medios estrictamente filosóficos y académicos. El escepticismo subyace, por ejemplo, a la defensa de Voltaire de la tolerancia religiosa. Como escribe en la definición de "tolerancia" del *Dictionnaire Philosophique*, "Todos estamos modelados de debilidades y errores. Perdonémonos las necedades recíprocamente, ésa es la primera ley de la naturaleza [...] Está claro que el individuo que persigue a un hombre, su hermano, porque él no comparte sus mismas opiniones, es un monstruo....".[2] Hans Kelsen constituye otro caso de esta línea de pensamiento. El autor sostuvo que el relativismo valorativo conduce a la valoración de la democracia liberal, a que los sujetos sean tolerantes con las opiniones que contradicen las propias y a poseer la disposición a intentar comprender y respetar las posiciones de los demás. Según escribió

> Si hay algo que podemos aprender de la experiencia espiritual del pasado es que la razón humana sólo puede concebir valores relativos, esto es, que el juicio con el que juzgamos algo como justo no puede pretender jamás excluir la posibilidad de un juicio de valor opuesto [...] El principio moral fundamental que subyace a una teoría relativista de los valores o que de la misma puede deducirse, es el principio de la tolerancia, es decir, la exigencia de buena voluntad para comprender las concepciones religiosas o políticas de los demás, aun cuando no se las comparta o, mejor dicho, precisamente por no compartirlas, y, por lo tanto, no impedir su exteriorización pacífica[3].

> Que los juicios de valor tengan únicamente validez relativa –uno de los principios básicos del relativismo filosófico– implica que juicios de valor contrarios no estarán excluidos ni lógica ni moralmente. Uno de los principios fundamentales de la democracia es que cada cual ha de respetar la opinión política de los demás, dado que todos son iguales y libres. Tolerancia, derechos de las minorías, libertad de palabra y libertad de pensamiento, rasgos tan característicos de la democracia, no tienen sitio en un sistema político basado en la creencia en valores absolutos [...] Sin embargo, si se reconoce que solamente son accesibles al conocimiento y a la voluntad humana valores relativos, entonces solamente es justificable imponer un ordenamiento social a individuos que no lo acepten de buena gana si este ordenamiento está en armonía con el mayor número posible de individuos iguales, es decir, con el deseo de la mayoría.[4]

Más recientemente, Martín Farrell ha adoptado y reelaborado esta línea de argumentación[5]. En *La filosofía del liberalismo* (1992)[6] el autor sostiene que la

---

[2] : Voltaire, 1967, págs. 401 y 403.
[3] Kelsen, H., 1956, págs. 75-81.
[4] Kelsen, H., 1988, págs. 258-259.
[5] : Cfr. Farrell, M., 1992, págs. 215-233.
[6] : En adelante *FL*.

aceptación del relativismo ético produce en las personas una tendencia de orden psicológico a apoyar, en primer lugar, un sistema de gobierno democrático, basado en la regla de la mayoría; en segundo lugar, a tener una actitud tolerante hacia las personas que sostienen posiciones incompatibles con las propias; y por último, a adherir al liberalismo. En el trabajo citado el autor no hace referencia a la tesis de la neutralidad. En ese contexto Farrell parece identificar "liberalismo" con "democracia constitucional liberal", es decir, con un sistema político democrático en el cual existe un *bill of rights* que consagra una serie de derechos básicos (como la libertad de culto, el derecho a la privacidad, la libertades de pensamiento, expresión, asociación, etc.) y limita el tipo de decisiones que pueden quedar en manos de la regla de la mayoría. En un trabajo más reciente, *Privacidad, autonomía y tolerancia*[7], el autor sostiene que la tesis de que no existen valores objetivos conduce a la aceptación de lo que denomina "el liberalismo de la neutralidad". Según escribe

> Ante todo, el liberalismo de la neutralidad no cree que existan valores objetivos. Cada individuo tiene sus propios valores (subjetivos) y organiza su plan de vida de acuerdo a estos valores, dentro de los límites impuestos por el principio milliano del daño. El Estado reconoce que no existe un fundamento objetivo para ninguno de los planes de vida de los individuos, puesto que no existe tampoco ningún valor objetivo que esté detrás de ellos. El Estado, entonces, emplea a la neutralidad como un meta-valor, como una instrucción acerca del modo en que deben ser tratados todos los valores subjetivos. Y la neutralidad le dice –obviamente– que debe tratarlos a todos por igual, sin preferir a unos o desdeñar a otros.[8]

¿Se trata de un argumento sólido y plausible? ¿Existe realmente una conexión entre escepticismo y neutralidad? Supongamos que admitimos la tesis escéptica o relativista de Farrell. Reconocemos que no es posible ofrecer una justificación racional y objetiva de la superioridad de nuestras creencias acerca de la buena vida sobre otros puntos de vista alternativos, probablemente opuestos e incompatibles con los nuestros. Admitimos que los juicios de valor representan en realidad "preferencias", "intereses", "gustos" o "deseos" subjetivos[9]. Sin embargo, continuamos tomándolos como guía en nuestras elecciones vitales. Ahora bien, ¿qué habría de objetable en el hecho de que el Estado, en lugar de permanecer neutral, promoviera los valores y estilos de vida asociados que concitaran las preferencias, intereses o deseos de la mayoría de los ciudadanos? Supongamos que el medio elegido para determinar el contenido de las políticas perfeccionistas es un procedimiento democrático regido por la regla de la mayoría. ¿Qué podrían objetar, en base a la premisa relativista, los adherentes a las concepciones minoritarias? Como, según vimos, argumentaba Kymlicka, no podrían decir que el gobierno comete un error al promover ciertos valores, dado que reconocen

---

[7] : Farrell, M., 2000. En adelante *PAT*.
[8] : Farrell, M., 2000, pág. 199.
[9] : Cfr. Farrell, M., 1992, pág. 230.

que no hay forma de probar la superioridad de los propios. Farrell afirma en *FL* que "si yo no puedo probar la superioridad de mi sistema de valores, acepto que otros sistemas de valores pueden ser tan buenos como el mío"[10]. Si no puedo excluir que otros sistemas de valores sean tan buenos como el que sostengo y se le ha dado el mismo peso a mis preferencias que a las de los otros, dado que todos han votado y el voto de todos ha contado por igual, ¿qué objeción podríamos formular a la legitimidad de la política perfeccionista resultante? Esta conclusión parece cobrar más fuerza en el caso de un Estado perfeccionista tolerante, un Estado que se limite a promover a través de medidas que no involucran sanciones o coacción directa las preferencias de la mayoría y se abstenga de perseguir o eliminar los puntos de vista de las minorías. La línea de argumentación desarrollada por el propio Farrell en *FL* ofrece argumentos adicionales a favor de la idea de que el relativismo ético conduce o, al menos, es compatible con un perfeccionismo democrático. Según el autor

> Si todos los sistemas de valores cuentan análogamente, es difícil establecer diferencias relevantes en cuanto a los individuos que los sustentan (diferencias valorativas, claro está). Si no hay diferencias relevantes entre los individuos y hay que adoptar decisiones respecto a la aplicación de ciertos valores (porque los sistemas tienen distintos contenidos), más individuos cuentan más que menos individuos. La regla de la mayoría aparece entonces como el medio más idóneo para elegir entre diferentes sistemas de valores. En el relativismo ético el procedimiento parece contar más que el resultado[11].

Seguramente no consideraríamos sensato dirimir una controversia científica apelando simplemente a una votación. No consideraríamos que este procedimiento es adecuado aún en casos en los que sabemos que la viabilidad de un consenso pleno es remota y que la posibilidad del error es ineliminable. Sin embargo, si reconocemos que los argumentos son completamente inútiles y las personas piensan que es necesario, beneficioso para sus intereses o simplemente desean que ciertas actividades o estilos de vida sean promovidos, parece plausible considerar la posibilidad de dejar la decisión al voto mayoritario. De hecho, Farrell sostiene que una vez aceptada la tesis relativista la afirmación de que "más individuos cuentan más que menos individuos", aunque no podría ser consistentemente presentada como una suerte de "valor moral absoluto", constituye "una exigencia vinculada con la racionalidad"[12]. La idea central del argumento de Farrell en *PAT* es que las creencias de las personas merecen el mismo trato porque no puede probarse que ninguna sea objetivamente superior a las otras. No sería correcto dar prioridad a las creencias del individuo A –por ejemplo, subsidiando las actividades o estilos de vida afines a ellas con fondos públicos– sobre las de los individuos B, C y D en base a la afirmación de que tales creencias son superiores a las

[10] : *FL*, pág. 227.
[11] : *FL*, págs. 231-232.
[12] : *FL*, pág. 231, n 17.

de los restantes agentes. Si se hiciera tal cosa lo que habría ocurrido realmente es que se estaría dando, sin justificación alguna, prioridad a las preferencias de un sujeto sobre las de los demás. Pero el Estado perfeccionista democrático que describimos líneas atrás no hace eso, no afirma, por ejemplo, que las preferencias promovidas sean intrínsecamente superiores a otras alternativas, cosa que sería incompatible con la tesis relativista. La razón por la cual dicho Estado ofrece apoyo a ciertas actividades, estilos de vida y concepciones del bien es que tal cosa es autorizada por el resultado de un procedimiento para dirimir controversias que da el mismo peso a las preferencias de cada sujeto: un voto. No hay nada incompatible entre este tipo de ordenamiento político institucional y la tesis de que no hay valores objetivos.

Podría contraargumentarse que aun cuando la adopción de una concepción relativista no sea incompatible con el perfeccionismo, produce en aquellos que la suscriben una propensión psicológica a apoyar también la tesis de la neutralidad. La idea sería que los relativistas carecerán del deseo o el interés de que el Estado promueva sus creencias. Este es un tipo de argumento mucho más débil que el presentado en *PAT*. En dicho trabajo Farrell no habla en ningún momento de tendencias psicológicas y su tesis parece ser que existe una conexión más profunda de orden conceptual entre relativismo y neutralidad. Con independencia de esta restricción, quizá sea posible trasladar aspectos de la línea de argumentación desarrollada por el autor en *FL* –en ese contexto, a favor de la regla de la mayoría, la tolerancia y la democracia liberal– a la defensa de la tesis de la neutralidad. Ahora bien, ¿son realmente convincentes dichos argumentos? Creo que la respuesta es negativa. ¿Por qué razón renunciarían los sujetos a la posibilidad de que su estilo de vida, las actividades que consideran parte central de su bienestar, reciban el apoyo del Estado?

Farrell sostiene que el relativismo predispone psicológicamente a tolerar el punto de vista de los otros y abstenernos de intentar imponer el propio, porque al desaparecer la expectativa de alcanzar una justificación racional y objetiva de nuestras creencias disminuye la intensidad de las creencias. Según escribe

> Ante la ausencia de razones objetivas todas las creencias disminuyen en su intensidad, mientras la tolerancia –por el contrario– aumenta.[13]
>
> Hay algo en el reconocimiento mismo acerca del fundamento de los juicios de valor que lleva al relativista ético a ser menos fanático en la defensa de los valores de su sistema y más respetuoso de los valores de otros sistemas. Al fin y al cabo él sabe que no es la lucha de la verdad contra el error; es una confrontación de gustos, intereses, deseos y preferencias.[14]
>
> Si no hay fundamento objetivo para los valores de ningún sistema, si ningún juicio ético tiene características semejantes a las de los juicios verdaderos o falsos, entonces –en cierto sentido– todos los sistemas de valores cuentan por igual [...] Es verdad que un relativista puede considerar que ciertos gustos, intereses o deseos son mejores que otros (los de él, por ejemplo, y

[13] : *FL*, pág. 228.
[14] : *FL*, pág. 230.

por eso los sostiene). Pero una cosa es considerar que son objetivamente mejores y otra –muy distinta– es considerar que lo son porque se los examina desde un determinado punto de vista [...] El relativismo ético predispone psicológicamente a creer que todos los sistemas de valores merecen una consideración análoga.[15]

Esta argumentación presenta diversas dificultades. El supuesto hecho de que no sea posible realizar juicios valorativos objetivos no implica que, en general, la intensidad con la que perseguimos nuestros proyectos se debilitará en forma significativa. Para confirmarlo basta una consideración bastante obvia. Con frecuencia las personas fracasan lograr sus metas e ideales. Traicionan sus creencias más profundas acerca de lo correcto o lo bueno para satisfacer deseos inmediatos o preferencias egoístas. Como resultará también obvio, la creencia en la objetividad de los valores profesados no impide que tal fracaso tenga lugar. Ahora bien, si los deseos y preferencias subjetivas de un individuo pueden tener en ocasiones –que están lejos de ser excepcionales– fuerza motivacional como para contradecir y predominar en la conducta real de dicho agente sobre sus convicciones valorativas fundamentales, debemos reconocer que tal fuerza motivacional y su intensidad son independientes de tales valoraciones. Si esto es así, no hay razón para concluir, en general, que la adopción de una postura relativista en cuestiones éticas atenuará en forma significativa la intensidad de los deseos y preferencias de los sujetos. Si un sujeto realmente desea realizar ciertas actividades y llevar adelante cierto estilo de vida, aun cuando reconozca que no puede probar que es objetivamente valioso, tendrá una motivación autosuficiente para actuar y –en ausencia de otras consideraciones– para apelar a todos los medios a su alcance que maximicen sus oportunidades de satisfacer sus preferencias. Si tiene oportunidades de lograr que el Estado subsidie o promueva de otro modo sus preferencias, ¿por qué debería renunciar a ese apoyo? El escepticismo valorativo no ofrece respuesta alguna para esta cuestión.

Por otra parte, también resulta plausible sostener que la renuncia a conceder peso a la razón y el discurso argumentativo en cuestiones éticas, que se derivaría de la adopción del relativismo, tendrá consecuencias negativas para la tolerancia o el respeto de los puntos de vista y demandas de los demás. Si todo se reduce a preferencias y gustos subjetivos, si no hay otra cosa que eso, ¿qué podría ponerles límites?, ¿por qué tomarnos, por ejemplo, la molestia de dialogar con los otros sujetos, como lo hacemos frecuentemente, intentando explicar y justificar nuestra conducta frente a ellos? Como afirma Carlos Nino, al examinar la idea de Kelsen de que existe una conexión entre relativismo y tolerancia,

[...] si se asume que, en última instancia, la adopción de principios morales es una mera cuestión de decisiones o emociones, la discusión moral constituye más bien una perdida de

[15] : *FL*, pág. 231.

tiempo que genera una sensación ilusoria de racionalidad, y posterga innecesariamente el inevitable choque de voluntades.[16]

Si podemos objetar en forma convincente que la idea de que adoptar una concepción relativista vuelva a los sujetos propensos a una actitud tolerante, resulta aún menos plausible que suscriban la tesis de la neutralidad, la cual impone restricciones mucho más fuertes a la ación estatal dado que, como vimos, un gobierno podría cumplir con el requisito de tolerancia siendo perfeccionista.

La apelación al relativismo o escepticismo ético posee otro tipo de dificultades. Farrell contrapone su propuesta, el "liberalismo de la neutralidad", a lo que denomina el "liberalismo de los valores", que subdivide, a su vez, en dos categorías: el liberalismo de la igualdad y de la autonomía. El autor critica el uso del término "neutralidad" por parte de representantes del liberalismo de la igualdad, como Charles Larmore. Este último sostiene que si el liberalismo quiere ser fiel a su espíritu, debe aspirar a ofrecer una justificación neutral de la tesis de la neutralidad. Farrell afirma que su propuesta es más fiel al espíritu liberal que la de Larmore y otros liberales igualitarios. Tanto Larmore como Rawls apelan a valores morales en sus argumentos. Sin embargo, la meta explícita de los autores es que se trate de ideales morales que todos los sujetos puedan aceptar al margen de la concepción particular de la buena vida o de la concepción religiosa, filosófica o moral que suscriban. Estas teorías pretenden hacer frente al pluralismo ideológico que caracteriza a la cultura de las democracias contemporáneas apelando exclusivamente a valores neutrales, que, como tales, puedan ser reconocidos al margen de las diferencias y controversias. Farrell piensa que la forma correcta de aspirar a la neutralidad es evitar el compromiso con todo juicio valorativo, en tal sentido, su argumento sería moralmente neutral. Ahora bien, contra lo que sostiene el autor, resulta erróneo sostener que el relativismo o el escepticismo sean neutrales entre las diversas concepciones del bien religiosas, filosóficas o morales a las que adhieren las personas. Por el contrario, ambas tesis son incompatibles con una de las pretensiones comunes a la gran mayoría de ellas, la de poder discriminar en forma fundada entre actividades o estilos de vida valiosos y disvaliosos. La meta del liberalismo es ofrecer una justificación de las políticas fundamentales del Estado que pueda ser públicamente defendida y resulte aceptable y convincente a personas con creencias morales, religiosas y filosóficas muy diferentes entre sí, quizá incompatibles e irreconciliables. Comprometerse con el relativismo y el escepticismo resulta fatal para satisfacer dicha meta.

Enumeremos las dificultades del argumento de Farrell que fueron examinadas. En primer lugar, si los sujetos aceptan que el Estado no está autorizado a afirmar la

[16] : Nino, C., 1989*b*, pág. 54.

superioridad intrínseca de ninguna concepción del bien o estilo de vida, dado que tal afirmación resultará injustificable en base a razones objetivas, pero continúan interesados en promover sus creencias –que reconocen como meras creencias o preferencias subjetivas–, podrían rechazar la tesis de la neutralidad y concluir que un perfeccionismo democrático constituye una solución institucional plenamente aceptable. Un posible contraargumento consiste en afirmar que los agentes que aceptan la tesis escéptica o relativista perderán interés en que el Estado promueva sus creencias o estilos de vida. Esta idea resulta poco convincente, dado que depende del supuesto sumamente cuestionable de que la creencia en la posibilidad de alcanzar una justificación racional y objetiva de nuestras creencias y proyectos constituye siempre la fuente motivacional dominante que nos impulsa a realizarlos. Por otra parte, contrariamente a lo que sostiene Farrell, resulta plausible afirmar que la renuncia a conceder peso a la razón y el discurso argumentativo en cuestiones éticas, que se derivaría de la adopción del relativismo o el escepticismo, tendrá consecuencias negativas para la tolerancia o el respeto de los puntos de vista y demandas de los demás. Otra dificultad del argumento escéptico es que pretende derivar la tesis de la neutralidad de consideraciones que resultarán inaceptables para un gran número, si no la mayoría, de los miembros de las sociedades democráticas contemporáneas.

III

1

Bruce Ackerman[17], siguiendo una línea de pensamiento con profundas raíces dentro de la tradición de pensamiento liberal, sostiene que el reconocimiento del valor de la autonomía personal conduce a adherir a la tesis de la neutralidad estatal. Según escribe, si adoptamos "una concepción del bien que dé un lugar central a la deliberación autónoma y rechace que sea posible *forzar* a una persona a ser buena"[18], entonces la introducción de argumentos "no-neutrales" en el diálogo político nos parecerá indefendible, dado que tal cosa amenazaría "con apartar a las personas de los verdaderos medios para cultivar una vida realmente buena"[19]. Como podrá observar el lector, este tipo de argumento se inscribe, al igual que los examinados en los capítulos precedentes, dentro de la estrategia consecuencialista de defensa de la tesis de la neutralidad. El ejercicio de la autonomía constituiría una condición indispensable de la buena vida y las políticas perfeccionistas serían incompatibles con su ejercicio. Por lo tanto, el

[17] : Cfr. Ackerman, B., 1980, pág. 11. David A J Richards ha desarrollado una argumentación muy semejante (Cfr. Richards, D. A. J., 1980, pág. 474).
[18] : Ackerman, B., 1980, pág. 11.
[19] : Idem.

perfeccionismo resultará injustificable, en tanto será contraproducente para cumplir la meta estatal de promover imparcialmente la buena vida de los ciudadanos.

Determinar si el argumento precedente o alguna variante similar ofrece apoyo a la tesis de la neutralidad estatal supone previamente determinar con más precisión el significado que atribuimos al término "autonomía" al predicarlo de la deliberación y las elecciones que realizan los sujetos en relación con sus planes de vida. ¿Qué queremos decir cuando afirmamos que un agente ha deliberado, escogido o llevado adelante en forma autónoma un curso de acción o, en general, un plan de vida? Hay dos formas básicas de responder esta pregunta, a las que me referiré en lo que sigue como autonomía (i) y autonomía (ii). En primer lugar, podríamos sostener que un agente delibera, escoge un curso de acción u obra en forma autónoma (i) *simplemente* cuando realiza esas actividades libre de coacciones exteriores. Es decir, cuando obra en base a *sus* creencias, metas o deseos, en síntesis, guiado por su propia voluntad, libre del impacto de presiones ejercidas por los otros sujetos. En este caso identificamos "autonomía" con "libertad de elección" y concebimos a la "libertad" en cuestión como una forma de libertad negativa. Es probable que muchos sostengan que la definición anterior es insuficiente, lo cual nos conduce a la segunda concepción básica. Tal vez ser autónomo requiera, además de estar libres de interferencias externas y obrar en base a nuestra voluntad, poseer y ejercer satisfactoriamente la capacidad de justificar, de basar en "buenas razones" nuestras elecciones. No seremos realmente autónomos (ii) a menos que hayamos sometido nuestros fines y los medios para realizarlos a un escrutinio racional.

Ahora bien, ¿por qué razón debemos considerar valioso deliberar, elegir u obrar en forma autónoma? Pueden darse distintas respuestas para esta cuestión, consideremos algunas de las más frecuentes.

a) La autonomía posee un valor instrumental, maximiza nuestras posibilidades de realizar elecciones correctas, de escoger actividades o formas de vida realmente significativas y valiosas.
b) Sólo las elecciones autónomas son capaces de actualizar el potencial de valor de una actividad o forma de vida valiosa. Ciertas actividades y formas de vida son objetivamente superiores a otras, pero su impacto positivo sobre el bienestar de los individuos se reduce a cero si no son escogidas autónomamente. El ejercicio de la autonomía constituye una condición necesaria para que el agente pueda llevar adelante una buena vida.
c) No hay realmente actividades más o menos valiosas en sí mismas. Todo juicio acerca de cuestiones relativas a la buena vida es puramente subjetivo. Lo único que posee valor son las personas y lo que ellas, en tanto que individuos, *crean* valioso. Por lo tanto, reducir la libertad de los sujetos para

que actúen de acuerdo a los dictados de su voluntad, creencias o deseos (mientras no perjudiquen a terceros) resultará arbitrario e injustificable.

d) La autonomía es valiosa porque elegir sin coacciones externas, en base a las propias creencias, con independencia de que lo elegido sea o no valioso, significativo, etc. y del estatus de las consideraciones que guían nuestra elección (razones, deseos, emociones, sentimientos, etc.), constituye un bien en sí mismo. La autonomía no sólo posee valor intrínseco, sino que se trata de lo más valioso.

2

Supongamos que admitimos la concepción (a), es decir, la idea de que la autonomía es valiosa porque maximiza nuestras chances de hacer juicios correctos acerca de qué actividades y planes de vida son valiosos o significativos. En el caso de la autonomía (i) las dificultades de esta concepción resultan bastante evidentes. El hecho de que los agentes reflexionen y escojan libres de coacciones externas las actividades y planes de vida que llevarán adelante no permite aventurar ninguna conclusión acerca de la probabilidad de que realicen juicios correctos o incorrectos. Todo depende del tipo de consideraciones (información, evaluación crítica de las evidencias conflictivas, modos de razonar, etc.) en que se basen las elecciones del sujeto. La autonomía (i) es compatible, por ejemplo, con elecciones justificadas a partir de formas inválidas de razonar y datos cuya falsedad el sujeto hubiera podido constatar sin dificultades significativas. Una persona puede escoger autónomamente el tratamiento mágico que recomienda el curandero para su dolor abdominal y rehusarse a la operación de apéndice que prescribe el médico. Parece bastante claro que la probabilidad de maximizar el bienestar del agente se incrementa si se lo priva, en el caso en cuestión, de la posibilidad de escoger en forma autónoma. De igual modo, si se lo obligara a considerar las evidencias en las que se basa el juicio del médico y se lo obligara a recibir la instrucción necesaria para familiarizarse y reconocer los estándares de justificación característicos de la medicina moderna sus chances de realizar un juicio correcto al elegir un tratamiento se incrementaría. El mismo tipo de consideraciones se aplican a la cuestión de la buena vida si consideramos que hay criterios racionales para distinguir entre actividades y formas de vida carentes o, por el contrario, dotadas de diversos grados de valor. Dado este supuesto, que parece implicado en la aceptación de la concepción (a) acerca del valor de la autonomía, reducir o incluso cancelar la autonomía (i), en ciertas ocasiones, incrementará en forma drástica las probabilidades de que las personas realicen juicios correctos y lleven adelante una buena vida. De modo que políticas perfeccionistas que tengan tal efecto serán más eficientes para promover el bienestar de los sujetos que el respeto indiscriminado de su libertad para escoger.

Las dificultades precedentes parecen disiparse cuando combinamos la concepción (a) con la autonomía (ii). Resulta plausible afirmar que cuando las personas eligen sus actividades o planes de vida libremente, sin presiones exteriores, y *en base a buenas razones*, la probabilidad de que sus decisiones se apoyen en juicios correctos se incrementa en forma significativa, al memos si se contrasta dicha situación con lo que ocurre cuando no se cumple con alguna de esas condiciones; es decir, cuando han incidido en la decisión del agente las presiones de otros individuos o ésta no se encuentra basada en "buenas razones". Ahora bien, si aceptamos la idea precedente, ¿nos vemos realmente comprometidos a aceptar también la tesis de la neutralidad estatal? Todo depende, como veremos enseguida, de una serie de supuestos adicionales que presentan serias dificultades, muchas de las cuáles ya han sido consideradas en los capítulos precedentes.

Estamos partiendo de la idea de que es posible justificar en base a buenas razones la afirmación de que ciertas actividades y formas de vida valen la pena mientras que otras son insignificantes o disvaliosas. Si admitimos que es posible obtener un conocimiento seguro y definitivo en esta materia, como suelen pensar los adherentes a ciertas religiones y concepciones morales, resulta difícil ver por qué razón el reconocimiento del valor de la autonomía podría llevar a la tesis de la neutralidad o, incluso, a la idea de que hay que tolerar a los que realizan elecciones erradas. Como vimos, a la luz de la concepción (a), el valor de la autonomía es instrumental, es decir, depende de su capacidad para maximizar nuestras oportunidades de realizar juicios correctos acerca de la buena vida. Si ya sabemos en qué consiste vivir una buena vida y qué actividades son valiosas y disvaliosas, ¿por qué razón deberían ser respetadas las decisiones erróneas de los sujetos? El hecho de que hayan sido decisiones autónomas no constituye por sí misma una razón suficiente para rechazar la idea de que inducirlos (incluso por medios coactivos) a sustituirlas por alternativas correctas redundará en su propio beneficio. No tendría sentido sacrificar el fin, esto es, realizar juicios correctos acerca de la buena vida y, consecuentemente, vivir una vida realmente buena, por preservar el medio: elegir en forma autónoma.

Podría contraargumentarse que la idea de que es posible alcanzar un conocimiento definitivo y plenamente seguro acerca de la cuestión de la buena vida es complemente implausible. Siguiendo esta línea podemos intentar defender la tesis de la neutralidad recurriendo a una combinación de la concepción (a) del valor de la autonomía (ii) con una tesis falibilista. Dado que nunca podrá descartarse la posibilidad del error, debería dejarse abierta siempre la posibilidad de que las personas revisen y sometan a crítica libremente sus elecciones. La autonomía no posee valor en sí misma, pero constituye un medio cuya utilidad no caduca en ninguna circunstancia. Esta línea de razonamiento, desarrollada en forma más detallada, nos conduce a un resultado equivalente al de los argumentos falibilistas que examinamos en el capítulo III. De

modo que podemos concluir que resultará poco prometedora, en tanto podrán trasladarse a ella las mismas dificultades que ya fueron consideradas.

Otra alternativa consiste en sostener que los individuos siempre se encuentran en mejores condiciones para evaluar su propio bienestar que los demás y, por lo tanto, que dejarlos escoger autónomamente maximizará en toda circunstancia sus chances de realizar juicios correctos al respecto. Ya hemos criticado esta tesis en la sección II. 2 del capítulo IV. Sin embargo, aun cuando pusiéramos entre paréntesis las dificultades intrínsecas de dicha idea, ella no ofrece igualmente una base adecuada para objetar las políticas perfeccionistas. Es de esperar que ciertos individuos, aun cuando realicen sus elecciones libremente y en base a lo que creen honestamente "buenas razones", cometan errores y terminen malgastando su tiempo dedicándose a actividades triviales o claramente disvaliosas. Supongamos que un Estado implementa exitosamente una política perfeccionista orientada a lograr que estos ciudadanos modifiquen sus decisiones. ¿Tendría acaso sentido decir que el gobierno debería haberse abstenido de implementar dicha política porque elegir autónomamente maximiza las probabilidades de que los sujetos realicen elecciones correctas? Esa presunción pudo resultar correcta para la mayoría de los casos, pero no en el de los sujetos en cuestión y la política perfeccionista sólo los tiene a ellos por destinatarios. Los sujetos en cuestión podrían en el futuro modificar sus elecciones por sí mismos, sin la intervención gubernamental. El problema es que también podría ocurrir lo contrario. Si el Estado interviene el resultado positivo estará garantizado. ¿Por qué razón, entonces, renunciar a dichas políticas perfeccionistas?

Podría sostenerse, frente a las consideraciones precedentes, que la idea de que cada individuo se encuentra siempre en mejores condiciones que los demás para juzgar acerca de su propio bienestar capta en forma insuficiente una verdad más profunda y radical. No hay realmente mejores o peores formas de vida en general, sino que el bien de cada sujeto es absolutamente único y particular; consecuentemente, si ha de tener éxito en su empresa de vivir una vida buena, cada sujeto debe descubrirlo, articularlo y llevarlo adelante por sí mismo, libre de interferencias externas. Las dificultades que introduce dicha concepción son bastante evidentes y ya fueron mencionadas en el capítulo anterior[20]. Ésta presenta la autonomía como una concepción derivada de un ideal moral sustantivo altamente controvertido: una versión en extremo individualista de lo que suele denominarse el "ideal de la autenticidad". Abrazar esta concepción implica negar todo peso a la interacción con un medio social y cultural que nos antecede en la formación de nuestra subjetividad, negar toda injerencia significativa en la definición de nuestro yo, de nuestras metas, deseos e intereses al medio familiar, cultural, epocal, etc., en el que estamos insertos. La idea de que la buena vida para cada persona constituye un

[20] : Cfr. capítulo IV, II, 1.

camino absolutamente único, particular e irrepetible trasforma los juicios acerca de la buena vida en una suerte de lenguaje privado, incomunicable e incomprensible para los otros sujetos. Como resultará obvio, intentar basar las ideas centrales del liberalismo a partir de tesis como la precedente resulta muy poco prometedor, dado que ésta será rechazada, en muchos casos, a partir de argumentos sumamente atendibles y plausibles tanto por científicos sociales (psicólogos, sociólogos y antropólogos), como por filósofos de diversas tradiciones y orientaciones: comunitaristas, marxistas, pragmatistas, neo-aristotélicos, neo-hegeliamos, wittgenstanianos, etc. No hay que pasar por alto, además, que algunos de los filósofos liberales contemporáneos más influyentes o bien niegan todo compromiso con concepciones de la buena vida de corte individualista, o bien sostienen en forma explícita posiciones incompatibles con la concepción referida[21].

3

Existe una serie de dificultades adicionales que restan también plausibilidad a la posibilidad de derivar la tesis de la neutralidad del ideal de la autonomía. La defensa de las políticas liberales desarrollada por Joseph Raz pone en escena dichas dificultades. El autor interpreta la adhesión de la gran mayoría de los filósofos liberales contemporáneos a la tesis de la neutralidad estatal como un intento, desencaminado, de conjurar dos amenazas para la libertad y, en última instancia, el bienestar de los individuos. Por una parte, la amenaza de un Estado burocrático, ineficaz e insensible que actúe como un hermano mayor, tratando de conducir nuestra vida por nosotros. Por otra, el temor de que un gobierno, movido por la adhesión a una concepción particular de la buena vida y la meta de promover el bienestar de todos, aplaste la diversidad de creencias y formas de vida característica de las democracias contemporáneas, imponiendo un patrón uniforme para todos. En relación con el primer problema, Raz sostiene que se trata de un temor fundado sólo en ciertos casos. No habría razones decisivas para descartar la posibilidad de que bajo circunstancias empíricas favorables y respecto de ciertas áreas determinadas, el Estado fuese capaz de promover eficazmente actividades y formas de vida valiosas. Con relación al segundo problema, el filósofo considera que la solución no es la neutralidad estatal, sino un perfeccionismo liberal basado en dos ideas básicas: el reconocimiento de la autonomía personal como una condición indispensable del bienestar individual y lo que el autor denomina el "pluralismo de valores".

La propuesta de Raz es en sí misma un desafío a la idea de que el compromiso con el ideal moral de la autonomía conduce a la tesis de la neutralidad estatal. Su planteo traza en forma explícita una conexión conceptual entre muchas de las políticas liberales tradicionales, como la preocupación por las libertades civiles y personales, el

[21] : Cfr. Dworkin, R., 1985, págs. 231-233, Rawls, J., 1993, pág. 222, Kymlicka, W., 1995, págs. 83-94.

valor de la autonomía personal y el perfeccionismo estatal. Resumiré brevemente las ideas fundamentales de esta propuesta. El autor suscribe dos tesis características de la mayoría de las concepciones perfeccionistas no liberales. En primer lugar, sostiene que la meta última de la acción estatal es promover el bienestar de los ciudadanos[22]. En segundo lugar, que es posible distinguir en forma objetiva, en base a razones independientes de las meras "creencias" de los implicados, entre actividades y formas de vida aceptables, triviales, valiosas y disvaliosas[23]. Raz combina estas tesis con la idea, que ya adelantamos, de que la autonomía personal es un componente esencial del bienestar de las personas. Éste parece entender por "autonomía" a secas, libertad de elección, es decir, autonomía (i). Ahora bien, el "ideal moral de la autonomía", la concepción moral que poseería valor y constituiría una condición de la buena vida sería, por supuesto, mucho más densa y poseería dos rasgos básicos. Valoramos las elecciones autónomas, en primer término, porque contribuyen a nuestra autodefinición. Cuando las personas conducen sus vidas, en forma predominante, de acuerdo a sus creencias y no son dominados por obstáculos y presiones exteriores, podemos considerar que aquello en lo que acaban transformándose, el tipo de persona que llegan a ser es, en gran medida su propia obra[24]. El segundo rasgo consiste en la tesis de que la autonomía es valiosa sólo cuando su ejercicio conduce a elecciones moralmente aceptables. Como escribe Raz

> Valoramos la autonomía en la medida en que contribuye al bienestar de la persona autónoma [...] sólo valoramos las opciones autónomas si se trata de opciones entre lo que resulta valioso elegir. A aquellos que eligen libremente lo inmoral, lo innoble, o lo carente de valor los juzgamos más duramente precisamente porque su elección fue libre. Si una persona se abandona a un estilo de vida dilapidado y degradante porque no conoce nada mejor, porque nunca tuvo oportunidad de desarrollarse de manera diferente, juzgamos su vida por lo que vale, pero mitigamos nuestro juicio de ella debido a que no tuvo otra opción. Tal atenuación no se aplica a aquellos que libre y deliberadamente optan por la misma vida inmoral, innoble o carente de valor, habiendo tenido oportunidades para escoger otra cosa. Esto demuestra que la autonomía no siempre conduce al bienestar de la persona autónoma. Puede hacer que su vida sea peor si lo lleva a elegir objetivos inmorales o innobles. La autonomía contribuye a nuestro bienestar sólo si nos conduce a emprender actividades y objetivos valiosos.[25]

El principio de la autonomía es un principio perfeccionista. Una vida autónoma es valiosa sólo si es utilizada para perseguir proyectos o entablar relaciones aceptables y valorables. El principio de autonomía permite e incluso exige a los gobiernos crear oportunidades moralmente valiosas y eliminar las repugnantes.[26]

---

[22]: Según afirma el autor, "la meta de la acción política es volver a los individuos capaces de perseguir concepciones del bien válidas y desalentar las vacuas o disvaliosas" (Raz, J., 1986, pág. 133).
[23] : Cfr. Raz, J., 1986, pág. 298.
[24] : Cfr. Raz, J., 2001, pág. 131.
[25] : Raz, J., 2001, pág. 132.
[26] : Raz, J., 1986, pág. 417; ver también Raz, J., 1988, pág. 169.

Hasta este punto de la exposición, la propuesta de Raz parece avalar formas de perfeccionismo claramente incompatibles con cualquier concepción política que pueda ser adecuadamente descrita como "liberal". Si fuera cierto que sólo una forma de vida determinada, compuesta por un acotado dominio de opciones, es moralmente aceptable o valiosa –como sostienen los adherentes a algunas concepciones del bien religiosas o morales– el Estado estaría justificado en promover activamente dicha forma de vida aun cuando tales políticas aplastaran la diversidad de alternativas previamente existente. La desaparición de dichas alternativas, aun cuando fuera efecto de una política diseñada en forma explícita para tal propósito, no podría ser lamentada aduciendo que produce un daño al bienestar de las personas, dado que elegir autónomamente algo trivial o perjudicial no contribuirá a dicho bienestar. El camino al que apela Raz para bloquear esta posibilidad es la tesis del "pluralismo de valores". Según afirma, "una teoría moral que reconozca el valor de la autonomía inevitablemente defenderá un punto de vista pluralista"[27], de acuerdo con el cual "existen muchos estilos de vida valiosos diferentes e incompatibles"[28]. Ahora bien, ¿a qué se refiere Raz cuando utiliza las expresiones "diferente" e "incompatible"? Dado que, como veremos, éste es un punto importante, transcribiré un párrafo en que el autor sintetiza su posición.

> Las diferentes profesiones (el médico, el político, el minero, el policía, el artista, el atleta, el académico) y los diferentes estilos de vida (el del soltero, el del miembro de una familia numerosa, el del amante de los grandes espacios abiertos o de las grandes ciudades) implican diferentes cualidades, desarrollan aspectos distintos de la personalidad del ser humano, y suprimen otros [...] La mayoría de nosotros tenemos la aptitud, al menos mientras somos aún jóvenes, de desarrollarnos en diferentes direcciones, de transformarnos en diferentes personas. Lo que deseo vivamente enfatizar es una idea que espero sea reconocida generalmente en forma implícita. Se trata de que muchos de los caminos que se encuentran abiertos para nosotros en nuestra vida son a la vez incompatibles y valiosos. Son valiosos en tanto cada estilo de vida, cada búsqueda es buena y contribuye al bienestar de las personas que se dedican a ellos. Son incompatibles en tanto nadie puede combinarlos todos en una única vida, ya que exigen distintas cualidades y requieren el relativo descuido o supresión de otras cualidades que resultan buenas en sí mismas. Es esta multiplicidad de valores, esta incompatibilidad de mucho de lo que resulta valioso, lo que entiendo por pluralismo de valores[29].

La conexión necesaria o "inevitable" entre autonomía y pluralismo moral depende del siguiente razonamiento. Supongamos que un agente tiene ante sí *sólo* dos alternativas, una claramente inmoral y otra moralmente valiosa, convertirse en asesino serial o en médico cirujano: practicar incisiones en los cuerpos de otros individuos para producirles dolor y la muerte o para curarlos. La idea de Raz es que en este tipo de casos no hay realmente elección alguna, al menos mientras queramos ser sujetos

[27] : Raz, J., 1986, pág. 381.
[28] : Raz, J., 2001, pág. 131.
[29] : Raz, J., 2001, pág. 131.

morales y llevar adelante una buena vida. No nos quedará más remedio que elegir la única alternativa aceptable a nuestra disposición, estaremos, en cierta forma, acorralados y dominados por las circunstancias. No tendría sentido hablar en esas condiciones de autodefinición (nuevamente, en un sentido moral del término), ni consecuentemente, de un ejercicio real de la autonomía. Una elección realmente autónoma, entendiendo a la autonomía como un ideal moral, sólo puede darse entre diversas alternativas valiosas. Por lo tanto, el compromiso con el ideal de la autonomía presupone la existencia de una pluralidad de alternativas diferentes entre sí y valiosas. De igual forma, dicho compromiso nos conducirá también a concluir que el Estado, si quiere cumplir con su meta de promover el bienestar de los ciudadanos, deberá llevar adelante políticas que garanticen la disponibilidad de una pluralidad de alternativas valiosas entre las cuales los ciudadanos puedan escoger libres de presiones. Para Raz la disponibilidad de las condiciones de la autonomía personal son una responsabilidad de las instituciones políticas. Según afirma

> Los gobiernos no pueden hacer que las personas tengan una vida autónoma floreciente. Eso depende de cada uno. Pero los gobiernos pueden ayudar a situar a las personas en condiciones en las cuales sean capaces de tener ese tipo de vida, protegiendo y promoviendo la creación de un entorno que haga posible una vida así[30].

De modo que, si admitimos que el planteo de Raz es consistente, debemos concluir que la adhesión al ideal de la autonomía no conduce a la tesis de la neutralidad estatal, sino, por el contrario, a un perfeccionismo liberal, ocupado en promover y garantizar el mantenimiento de un entorno de opciones valiosas.

Aunque el punto importante aquí es la conclusión precedente, es decir, que resulta plausible defender la tesis de que existe una conexión conceptual entre autonomía personal y perfeccionismo estatal, quisiera examinar algunas de las dificultades que suscita la propuesta que acabamos de reconstruir. En primer lugar, dejando por un momento de lado la cuestión de la neutralidad, parece haber serias dificultades para comprender las razones por las cuales, si aceptamos la concepción de Raz, deberíamos reconocer un deber moral de tolerancia respecto de las formas de vida y actividades vacuas o claramente disvaliosas. El filósofo sostiene que la virtud de la tolerancia constituye un aspecto de nuestro deber de reconocer el valor de la autonomía[31]. Ahora bien, como sabemos, la autonomía es valiosa en tanto contribuye al bienestar del agente. Las elecciones autónomas de actividades o formas de vida disvaliosas no sólo no aportan nada, sino que son incompatibles con dicho bienestar. ¿Entonces por qué tolerarlas? Raz reconoce explícitamente que el principio de

[30] : Raz, J., 2001, pág. 133.
[31] : Cfr. Raz, J., 1988, pág. 165.

autonomía "no protege las actividades o formas de vida moralmente[32] repugnantes".[33] Como sostiene Farrell, "*a)* si es el principio mismo de la autonomía el que genera el principio de la tolerancia, y *b)* si el principio de la autonomía no protege las formas de vida o actividades moralmente repugnantes, entonces c) parecería que no deben tolerarse las actividades o formas de vida moralmente repugnantes"[34]. Raz tiene una respuesta para este tipo de objeciones. Según sostiene, las penalidades representan una invasión indiscriminada de la autonomía. Por ejemplo, al encarcelar a una persona se reducen casi a cero sus posibilidades de realizar elecciones autónomas, lo cual, presumiblemente, puede ser más nocivo para su bienestar que la conducta o actividad disvaliosa particular que el perfeccionista se propone desalentar con dicha política coactiva. Según el filósofo, las políticas disuasivas deben estar de acuerdo con el fin que se persigue por medio de ellas, es decir, el propio interés del agente en llevar adelante una buena vida. Consecuentemente

> Deben respetar el principio básico de permitir que las personas busquen su propio bienestar, v.g., que su autonomía se respete en todo momento. Este principio exige que se discrimine entre los medios empleados por las autoridades para desalentar el tipo de inmoralidad que no causa víctimas. Tales medios no deben infringir la autonomía de las personas, que es el fundamento de su bienestar. Esto significa que los gobiernos no deberían emplear medidas represivas y, en particular, que no deberían ni penalizar ni emplear la coerción para desalentar actividades inmorales que no causan víctimas, ya que tales medidas interfieren en la condición general de las personas como seres humanos autónomos. No se limitan a hacer más difícil para los individuos el dedicarse a una actividad disvaliosa específica. La penalización y otras medidas represivas niegan de manera sustancial a las personas el control sobre el curso de sus vidas[35].

Al margen del grado de plausibilidad que atribuyamos a esta réplica, Raz no parece consciente de una dificultad adicional que resulta reforzada por algunos de los rasgos de su propia línea de argumentación. Tal como señala Margaret Moore, sostener que las políticas perfeccionistas coercitivas deben ser abolidas porque resultan perjudiciales o contraproducentes para el bienestar de los sujetos sobre los que son ejercidas no refuta uno de los argumentos que con más frecuencia invocan sus defensores. Para muchos perfeccionistas las razones que justifican suprimir las concepciones del bien, actividades o formas de vida disvaliosas no se vinculan en primera instancia con la meta de mejorar la vida de los que las profesan, sino, como afirma Moore, con "eliminar las influencias corruptas en la comunidad"[36]. La autora

---

[32] : Al hablar de formas de vida "moralmente" repugnantes Raz utiliza el término "en el amplio sentido en el cual comprende el completo arte de la buena vida" (Raz, J., 1988, pág. 160).
[33] : Raz, J., 1988, pág. 174.
[34] : Farrell, M., 2000, pág. 192.
[35] : Raz, J., 2001, pág. 136.
[36] : Moore, M., 1993, pág. 149.

retoma algunas reflexiones de Brian Barry[37] acerca del problema de la tolerancia religiosa, las cuales subrayan el hecho de que la meta de las políticas coactivas tendientes a unificar una práctica religiosa normalmente no ha sido convertir a los herejes y producir su honesta adhesión al credo que es considerado "verdadero" por la mayoría o los más poderosos, sino reducir la propagación de la herejía y, principalmente, asegurar la adhesión de las futuras generaciones a la fe defendida. Las mismas consideraciones pueden ser trasladadas al presente contexto, especialmente en tanto Raz admite, pocas líneas después del último párrafo citado, que las "violaciones de la autonomía personal pueden estar justificadas por la necesidad de proteger la autonomía de los otros"[38]. Dada la estructura conceptual del planteo de Raz, esa frase es equivalente a la afirmación de que el bienestar de un sujeto puede ser limitado o afectado para proteger el bienestar de los otros. No olvidemos que lo que hace valiosa a la autonomía es su capacidad para promover el bienestar y que la elección libre de una forma de vida disvaliosa puede dañar el bienestar de los sujetos. La intención de minimizar la propagación de opciones disvaliosas y su potencial de atraer nuevos adeptos, con el consecuente impacto negativo sobre el bienestar de los ciudadanos puede justificar, dentro de esta lógica, políticas coercitivas. Después de todo el Estado perfeccionista que defiende Raz debe velar por la disponibilidad de las condiciones sociales que posibilitan la autonomía: la existencia de una pluralidad de opciones valiosas entre las cuales escoger. Y la proliferación de opciones disvaliosas constituirá una amenaza contra el ideal moral de la autonomía. Aun cuando fuese cierto que el bienestar de los afectados por las políticas coactivas no resultara incrementado, se estaría neutralizando el daño que la disponibilidad de esas opciones plausiblemente acarrea para los otros sujetos.

La propuesta de Raz suscita dificultades de otro orden. Creo que puede cuestionarse la afirmación de que el ideal de autonomía, tal como es caracterizado por el autor, sea compatible sólo con un perfeccionismo *liberal*. Según vimos, el paso decisivo del que dependería la exclusión de formas no liberales de perfeccionismo estatal se apoya en la supuesta conexión entre la autonomía y lo que el autor denomina "pluralismo de los valores". Desde la perspectiva de Raz, el ejercicio de la autonomía presupone, en tanto lo concibamos como parte de un ideal moral, no sólo que elijamos libremente y que las opciones elegidas sean valiosas, sino que dispongamos de una pluralidad de alternativas "diferentes e incompatibles". Es interesante reflexionar un poco acerca del alcance y la profundidad de este pluralismo. La "incompatibilidad" de la que nos habla el autor, como hemos visto en el párrafo que transcribimos páginas atrás, es de orden fundamentalmente fáctico o práctico. Una misma persona difícilmente pueda ser a lo largo del curso de un único lapso vital médico, minero, policía, artista,

[37] : Cfr. Barry, B., 1990, pág. 5.
[38] : Raz, J., 2001, pág. 136.

filósofo, soltero dedicado a su carrera, miembro activo de una gran familia, admirador de los paisajes silvestres, admirador de la arquitectura de las grandes ciudades, melómano, crítico de arte, crítico y especialista en alta gastronomía, deportista, etc., y desarrollar las virtudes, en muchos casos opuestas, asociadas a esas actividades y relaciones interpersonales. Consideremos, sin embargo, una hipótesis ficcional. Imaginemos que un hombre tuviera dos capacidades extraordinarias. En primer lugar, vivir mil años. En segundo lugar, tener la posibilidad de volver a ser un adolescente luego de llegar a la vejez tras un período de tiempo normal, setenta años, por ejemplo. Este personaje bien podría desarrollar en forma consecutiva todas las profesiones y estilos de vida mencionados, y alcanzar la plenitud o un nivel aceptable de desarrollo en cada una de las distintas virtudes asociadas a ellos. No sería irrazonable que nuestro agente imaginario considerara más enriquecedor transitar por esa variedad de actividades que dedicar su larga vida a una única actividad. Lo que ilustra esta hipótesis es que la incompatibilidad entre las distintas profesiones, actividades y estilos de vida depende, una vez reconocido que todos ellos son valiosos, de circunstancias fácticas contingentes y completamente externas. Este tipo de pluralismo de los valores, que es el involucrado en la posición de Raz, es incompatible con *ciertas* formas extremas de monismo moral. Una persona que crea, por ejemplo, que la única actividad valiosa es un tipo especial de meditación solitaria que nos permite aproximarnos a Dios o alguna otra realidad superior, negará naturalmente el pluralismo de los valores de Raz. Si estamos convencidos de que hay una única actividad realmente valiosa, ya sea rezar o saltar de un puente atados a una cuerda elástica, ya sea que vivamos veinticinco o mil años una buena vida requerirá que dediquemos todo el tiempo que sea posible a dicha actividad. Hay que notar, sin embargo, que muy pocas personas adhieren a esta clase de monismo. El tipo de monismo más frecuente tiene características diferentes y, como veremos en seguida, es perfectamente compatible con el "pluralismo de valores" de Raz. Uno de los rasgos centrales del monismo, en general, es que hace entrar en juego una noción de "incompatibilidad" mucho más fuerte que la que acabamos de ver. Consideremos dos concepciones del bien antagónicas. La primera, que podría ser alguna de las variantes del cristianismo o del islamismo, otorga a las creencias religiosas un papel central. Afirma la existencia de un Dios creador, trascendente, y una serie significativamente articulada de preceptos morales y relativos a cómo debemos vivir. Los adherentes a dicha concepción piensan que el sentido de los proyectos y las actividades fundamentales de sus vidas depende en forma crucial del marco que le ofrecen esas creencias religiosas. La segunda concepción del bien no otorga espacio o relevancia alguna a creencias de orden religioso y niega que nuestras vidas y actividades sean parte de un orden mayor trascendente. Considera que el éxito profesional, el dinero y el estatus social son bienes en sí mismos que todos debemos perseguir a cualquier costo.

Lo único que importa es el bienestar individual (o de las personas cercanas a nosotros) y la satisfacción de los deseos del agente.

Estas dos concepciones son "incompatibles" en un sentido mucho más fuerte que el que ponemos en juego al decir que hay una incompatibilidad entre el estilo de vida del soltero/a y del padre/madre de una familia numerosa, o del cirujano ocular y el minero, o, incluso, entre el del amante de los paisajes naturales o espacios abiertos y el del amante de la vida en las grandes ciudades. Como ilustraba la hipótesis ficcional introducida líneas atrás, si aceptamos que todas estas actividades y estilos de vida involucran bienes intrínsecos distintos, no hay obstáculo[39] para pensar que la vida de una persona que pudiera desarrollar y experimentar un número mayor de ellos sería más rica que si accediera a un número más limitado de alternativas. La situación es completamente distinta en el caso que acabo de referir. O bien hay tal dimensión sagrada trascendente y una serie de preceptos relativos a la buena vida y, como consecuencia, la segunda concepción es errónea y los que la profesan llevan adelante una vida vacua, o bien no hay tal realidad divina ni principios morales asociados y los adherentes a la primera concepción viven inmersos en una ficción. No tiene mucho sentido decir que la vida de una persona que dedicara un lapso de su vida a vivir de acuerdo a las creencias de la primera concepción y otro, tras haber abjurado de sus puntos de vista previos, de acuerdo con la segunda, tendría una mejor vida que un sujeto que sólo optara por una de ellas. Todo depende de cuál elija y de si alguna de las dos opciones es realmente valiosa o disvaliosa.

Hay otra cuestión importante para señalar. Las concepciones de la buena vida suelen estar vinculadas a concepciones del bien más amplias de orden religioso, filosófico o moral que configuran en mayor o menor medida el modo en que las personas conciben el sentido y la meta de sus vidas. Como hemos visto ya, Rawls denomina a esos complejos de creencias "doctrinas comprehensivas". Según el autor, una doctrina es "comprehensiva" 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"[40]. La concepción religiosa a la que hicimos referencia líneas atrás constituye un ejemplo típico de doctrina comprehensiva. Ahora bien, un rasgo importante de esta clase de concepciones es que normalmente ofrecen a sus adherentes una amplia gama de alternativas distintas e incompatibles entre sí –en el sentido débil de Raz– que son presentadas como opciones significativas y valiosas. Ser un devoto padre de familia que vive y educa a sus hijos de acuerdo con las creencias del catolicismo y dedicarse al sacerdocio son opciones distintas, incompatibles –dado que los sacerdotes no pueden contraer

[39] : Aunque tampoco es una conclusión necesaria, lo importante es que no hay incompatibilidad.
[40] : Rawls, J., 1993, pág. 13.

matrimonio– y valiosas desde la perspectiva de los adherentes a dicha religión. De igual modo diversas profesiones, especialmente las que involucran el cuidado de los otros sujetos, como la medicina, pueden ser vistas y resignificadas por los creyentes en base a sus convicciones más globales acerca del bien. El pluralismo de los valores con el que, según Raz, nos compromete necesariamente la valoración de la autonomía es perfectamente compatible con una amplia gama de doctrinas comprehensivas.

Las consideraciones precedentes tienen, a mi juicio, serias implicaciones para la propuesta de Raz. Nos llevan a concluir que la articulación del ideal de la autonomía involucrado en ella no conduce necesariamente a un perfeccionismo liberal, sino que resulta por igual compatible con otras formas de perfeccionismo contrapuestas a la tradición de pensamiento político que el autor pretende defender. Como sabemos, Raz rechaza el escepticismo moral. Lo cual equivale a contemplar la posibilidad de que alguna doctrina comprehensiva concreta, ya sea religiosa, filosófica o moral, sea correcta, es decir, que las formas de vida que ésta prescribe a sus adherentes sean realmente valiosas. Según vimos, su propuesta supone que la meta de la acción política es promover el bienestar de los ciudadanos, crear las condiciones institucionales, sociales y culturales para que puedan escoger libremente entre una diversidad de opciones valiosas y distintas entre sí. Dado que muchas doctrinas comprehensivas y sus concepciones de la buena vida asociadas ofrecen a sus adherentes una significativa variedad de opciones (estilos de vida, profesiones, etc.), diferentes entre sí –e incluso incompatibles, como ser padre de familia o sacerdote en el catolicismo–, admitido el supuesto de que dichas opciones sean realmente valiosas, pueden cumplir tanto como las concepciones del bien típicamente liberales con el requisito de pluralismo exigido por el ideal de la autonomía.

Consideremos el caso de un Estado perfeccionista católico. Supongamos que éste promueve no coactivamente, mediante campañas publicitarias, la educación, subsidios, premios, etc., los ideales de vida y conducta característicos de dicha religión en áreas tan diversas como la organización de la familia, las prácticas sexuales, la regulación del ejercicio de distintas profesiones, el arte, la vida académica, etc. El gobierno se abstiene, en primer lugar, de presionar por medios coactivos a los individuos para que realicen determinadas opciones en lugar de otras, los deja escoger libremente entre el abanico de opciones consideradas valiosas –es decir, autónomamente– y, en segundo lugar, se abstiene de perseguir mediante sanciones penales a los individuos que escogen estilos de vida incompatibles con las creencias de la mayoría. Si nos atenemos a los criterios que ofrece el planteo de Raz deberíamos concluir que las políticas de dicho gobierno son tan compatibles con el ideal de la autonomía como las de un Estado perfeccionista liberal. Si las actividades y formas de vida promovidas por el Estado católico descripto son realmente valiosas, deberemos admitir que está cumpliendo en forma satisfactoria con la meta fundamental de la acción

política: promover el bienestar de la población garantizando un entorno de alternativas valiosas entre las que los sujetos pueden escoger libremente.

En caso de que mantengamos las premisas del planteo de Raz deberemos concluir que el único camino viable para defender la preferibilidad de un Estado perfeccionista guiado por una doctrina comprehensiva liberal –i.e. un Estado orientado a promover alguna de las combinaciones posibles de los ideales sustantivos normalmente asociados al liberalismo– sobre un perfeccionismo católico u otro semejante que poseyera las características que acabamos de atribuirle[41], involucrará cuestionar frontalmente el valor de los estilos de vida promovidos por dichas doctrinas y afirmar la superioridad de los defendidos por la propia. Como resultará bastante evidente, llevar el debate a ese terreno resultará muy poco prometedor, dado que nos comprometerá con la discusión de cuestiones sustantivas enormemente controvertidas. En sociedades como las contemporáneas, marcadas por una amplia diversidad creencias religiosas y morales, tal estrategia nos alejaría de toda probabilidad de alcanzar un grado significativo de consenso.

Está claro que la propuesta de Raz no es compatible con Estados perfeccionistas que no reconozcan el valor de la autonomía. El autor insiste en muchas ocasiones en la idea de que la valoración de la autonomía es un rasgo fundamental de nuestra cultura. Ello explica, de hecho, que gran parte de las doctrinas comprehensivas a las que adhieren los miembros de nuestra cultura, incluyendo religiones y diversas concepciones morales o filosóficas, reconozcan el valor de dicho ideal moral. La propuesta de Raz no parece ofrecer criterios claros para excluir formas de perfeccionismo orientadas por doctrinas comprehensivas religiosas, filosóficas o morales que, al margen del reconocimiento del valor de la autonomía, difícilmente podríamos considerar afines al liberalismo.

Además del requisito de tener a su disposición una gama de opciones valiosas y diferentes entre sí, Raz sostiene que para ser autónomas las personas deben ser independientes, estar libres de coerción y manipulación y poseer una serie de "habilidades mentales" (capacidades cognitivas, emocionales y características del carácter) sin las cuales no podríamos describir su comportamiento como una elección libre y voluntaria. Ninguno de estos requisitos inclina necesariamente la balanza a favor de un perfeccionismo liberal. Cualquier doctrina comprehensiva que valore la autonomía se considerará a sí misma compatible con estos requisitos. El cristiano que cree que la adhesión a su religión sólo es auténtica y valiosa si deriva de las convicciones del creyente, si surge de su propia conciencia y de sus más profundas creencias, refrendará cada uno de esos requisitos. Un supuesto feligrés que asiste a la iglesia amenazado o como resultado de un proceso de lavado de cerebro, o que carece

[41] : Es decir, tolerante y reacio a las políticas coactivas y que deje en manos de las personas el camino a seguir dentro de las opciones promovidas por el Estado.

de las capacidades mentales necesarias para comprender las ideas fundamentales de la religión en cuestión no será un verdadero creyente ni obtendrá nada bueno a través de esa devoción exterior.

La propuesta de Raz presenta significativas similitudes con el planteo de Kymlicka que hemos examinado en el Capítulo II. Según vimos, ambos reconocen la posibilidad de realizar juicios objetivos acerca de qué actividades colaboran o resultan incompatibles con una vida buena y significativa. Al igual que Raz, Kymlicka sostiene que el potencial de valor de una práctica sólo puede ser actualizado cuando ésta es escogida y realizada libremente por el sujeto, en base a sus propias creencias. De hecho, el filósofo canadiense presenta en forma explícita su argumento como una defensa del valor de la autodeterminación[42]. Ambas propuestas constituyen articulaciones posibles de la concepción (b) del valor de la autonomía que fue presentada al comienzo de nuestro análisis. Sin embargo, también hay un profundo contraste entre las propuestas de Kymlicka y Raz. El primero sostiene que el compromiso con la autonomía conduce tanto a la aprobación de políticas liberales tradicionales –v.g. la inquietud por la educación, la libertad de expresión, la libertad de prensa, la libertad artística y en general por las libertades civiles y personales[43]– como a la adhesión a la tesis de la neutralidad estatal[44]. Por el contrario, Raz considera que el compromiso con el idea de la autonomía es incompatible con la tesis de la neutralidad, dado que nos conduciría a un perfeccionismo liberal. Si consideráramos consistente el planteo de Raz deberíamos aceptar esta última tesis y rechazar la posibilidad de establecer una conexión entre autonomía y neutralidad. De aceptar, en cambio, las objeciones que hemos reconstruido y propuesto, deberíamos concluir que la articulación del ideal de la autonomía desarrollado por el autor no permite defender siquiera un perfeccionismo liberal, sino, en el mejor de los casos, un perfeccionismo moderado –indistintamente, adverso o afín a los ideales de un liberalismo comprehensivo– que intentará minimizar el uso de la ley penal para promover sus ideales o disuadir a los disidentes.

4

Un punto importante del planteo de Raz es la idea de que no toda política perfeccionista es incompatible o nociva para la autonomía de los sujetos. Según vimos, a su juicio sólo las políticas perfeccionistas coercitivas tendrían en forma inexcusable esa consecuencia negativa. George Sher ha cuestionado incluso esa conclusión. A su juicio, bajo circunstancias adecuadas, cualquier política perfeccionista, incluso las que

---

[42]: Moore presenta, analiza y critica las propuestas de Raz y Kymlicka en forma conjunta (Cfr. Moore, 1993, págs. 144-159). Brian Barry interpreta el argumento de Kymlicka como un argumento a favor de la autonomía (Cfr. Barry, B., 1995*b*, págs. 128-133). Creo, como Barry, que no hay ninguna razón significativa para considerar inapropiado interpretar "autodeterminación" y "autonomía" como sinónimos, al menos en este contexto.

[43] : Cfr. Kymlicka, W., 1989, pág. 13 y 1990, pág. 204.

incluyen formas directas de coacción, pueden ser compatibles con la promoción de la autonomía de los sujetos. Las objeciones del autor a la posibilidad de fundar la tesis de la neutralidad estatal en el ideal de la autonomía presentan ciertas similitudes con algunas de las objeciones, analizadas en el capítulo II, al primer argumento de Kymlicka a favor de la tesis de la neutralidad. Sin embargo, poseen un interés adicional en virtud del tipo de concepción de la autonomía introducida en su análisis. Sher desarrolla una concepción significativamente elaborada de lo que hemos denominado autonomía (ii). Su idea fundamental podría ser resumida en los siguientes términos. Todos acordaríamos que un rasgo definitorio de un sujeto autónomo es que dirige por sí mismo su vida. Ahora bien, cumplir esa meta requiere más que la ausencia de obstáculos exteriores. Para ser realmente autónomos, los cursos de acción escogidos deben estar "motivados por la percepción, por parte del agente, de *razones* suministradas por su situación"[45]. La autonomía requeriría que el agente elija *en base a buenas razones*, provistas por la situación en la que se encuentra al realizar la elección. El autor relaciona esta idea con la concepción kantiana. En ella, como afirma Sher siguiendo a Amy Gutmann, ser moralmente autónomo es hacer lo que es correcto y bueno *porque* es bueno y correcto[46]. La elección de lo moralmente correcto es guiada por el reconocimiento y la conciencia de dicha corrección. Sin embargo, existen dos contrastes importantes con la perspectiva kantiana. En primer lugar, Sher no limita su concepción a la autonomía "moral", sino que ésta cubre también asuntos no morales vinculados a la problemática más amplia de la buena vida. En segundo lugar, mientras en el caso de Kant actuar autónomamente requeriría, en palabras de Sher, "responder a lo que es *objetivamente la más fuerte* razón (moral) provista por nuestra situación"[47], su propuesta admite que las personas puedan actuar autónomamente en respuesta a razones que, aunque significativas, no son las más fuertes. Este último rasgo es introducido para evitar una dificultad que surge en cuanto aplicamos el ideal de la autonomía a la problemática de la buena vida. Supongamos que un individuo debe optar entre su deseo de contraer matrimonio o concentrar sus fuerzas en progresar en su carrera. El agente sabe que posee un talento muy limitado y que, consecuentemente, es improbable que sus logros sean de gran valor. Eso le da una razón más fuerte para no sacrificar su desarrollo personal y contraer matrimonio que para dar prioridad al éxito profesional. Sin embargo, aún cuando optara por ésta última opción sería inadecuado decir que no ha escogido autónomamente. Dada la importancia de la carrera para el bienestar y el sentimiento de realización personal de los individuos en las sociedades contemporáneas el sujeto tiene razones de peso para seguir ese curso de acción aún cuando las razones para contraer matrimonio fueran más fuertes. Se trata de razones de un peso

[44] : Cfr. Kymlicka, W., 1990, pág. 207.
[45] : Sher, G., 1995, pág. 139.
[46] : Cfr. Gutmann, A., 1987, pág. 62.

comparable, aunque inferior, dadas las circunstancias del individuo. Otro rasgo de la concepción de Sher es que las razones en cuestión deben ser accesibles para el sujeto. Puede decirse que una persona que rechaza una operación que le salvaría la vida por la simple incomodidad que le hubieran causado los dolores postoperatorios no obra en forma autónoma: la imposibilidad de controlar su miedo al dolor lo incapacita para sopesar en forma racional las alternativas que ofrece la situación. Sin embargo, no parece correcto negar la autonomía de un sujeto que rechaza una cirugía supuestamente menor en virtud de las molestias, costos, etc. que ella acarrea, si dicho sujeto no sabe, ni tiene cómo saber, que el resultado final de esa elección será su deceso. En síntesis, una acción es autónoma cuando el agente obra en respuesta a las razones provistas por su situación, razones que conoce y son suficientemente significativas o fuertes (*strong enough*), aunque no necesariamente las más fuertes[48].

Según Sher esta concepción tendría ventajas importantes sobre otras concepciones alternativas que no introducen el requisito de que la elección sea guiada por buenas razones. Es frecuente encontrar enumeraciones de precondiciones para la autonomía sumamente disímiles entre sí. Al requisito de ausencia de presiones, amenazas o coacciones exteriores suelen sumarse otros, por ejemplo, que el agente no haya sido objeto en el pasado de una historia de marginación o sumisión que le impida, una vez liberado de ella, comprender cabalmente sus propios intereses. De igual modo, no podríamos considerar autónomo a un sujeto que haya sido sometido a un adoctrinamiento o lavado de cerebro sistemáticos. Otros agregan una precondición adicional. Para ser autónomo un individuo debe tener la disposición de someter a un escrutinio racional sus metas y creencias. Según Sher, una de las virtudes de la concepción de la autonomía que propone es ofrecer una justificación unificada de estas precondiciones. Cada una de ellas debe ser concebida como una clase distinta de obstáculo para que los agentes sean capaces de ser receptivos y de responder a razones. Las presiones y amenazas exteriores impiden que los sujetos respondan a razones que son capaces de reconocer e incluso pueden terminar deteriorando esa capacidad. De modo semejante, una historia de servidumbre y el lavado de cerebro tendrán un efecto nocivo sobre las capacidades cognitivas y emocionales de los sujetos. Por otra parte, un agente sin la disposición a revisar críticamente sus metas tenderá a pasar por alto razones relevantes a la hora de tomar decisiones.

Otra ventaja del enfoque de Sher sería su mayor aptitud para explicar el valor moral de la autonomía. Según afirma el autor

> Si la autonomía fuera simplemente elección arbitraria no habría bases obvias sobre las cuales afirmar que es bueno ser autónomo o bien que nuestro sistema legal y político debería

---

[47] : Idem.
[48]: Cfr. Sher, G., 1995, pág. 145.

proteger y fomentar la elección autónoma. La mera auto-afirmación no informada por razones parece tener poco valor. Pero si la autonomía es auto-dirección *razonada* –si consiste precisamente en reconocer y permitir que uno mismo sea guiado por consideraciones racionales– entonces su relevancia normativa es mucho más fácil de asir. En ese caso, su valor es esencialmente el de la racionalidad (práctica) misma[49].

Sher menciona una tercera ventaja. Esta concepción tendría la virtud de explicar muchas de las oscuridades e indeterminaciones relacionadas con la idea de autonomía. Los prerrequisitos de la acción autónoma enumerados líneas atrás dejan una serie de cuestiones centrales completamente carentes de respuesta. Por ejemplo, ¿qué tipo de impulsos o sentimientos, de condicionamientos sociales o vinculados a la educación de los sujetos tornan sus decisiones no autónomas? De igual modo queda abierta la pregunta acerca de qué estándares de evaluación racional deben emplear los agentes para revisar sus fines. El hecho de que la autonomía sea inseparable de la capacidad de percibir y actuar en base a razones, como sostiene el autor, aclararía estas lagunas. El concepto de autonomía es puramente esquemático a menos que lo complementemos con una teoría sustantiva y definida de la racionalidad y del modo en que las razones motivan nuestra acción[50].

Ahora bien, según adelantamos, Sher se opone a la tesis de que el compromiso con la autonomía conduzca a la neutralidad estatal. Aceptemos, como hipótesis, la idea de que una actividad o un plan de vida realmente valioso sólo actualiza su valor cuando es escogido en forma autónoma –esto es, según vimos, lo que afirma la opción (b) acerca del valor de la autonomía presentada al inicio del presente capítulo–. Sher sostiene, correctamente, que tal hipótesis sólo conduciría a la neutralidad si fuera cierto, además, que cuando los gobiernos intentan inducir a los ciudadanos a escoger actividades o estilos de vida valiosos, las elecciones resultantes *nunca* pueden ser consideradas autónomas. El punto es que, a juicio del autor, la presunción referida es claramente falsa. Sher distingue cuatro formas de políticas perfeccionistas que resultarían incompatibles con la tesis de la neutralidad estatal. El gobierno puede (1) causar, por medios no racionales, que los ciudadanos prefieran vivir de modos que éste juzga valiosos o adecuados; (2) ofrecer incentivos para que adopten esas formas de vida; (3) crear instituciones o estructuras sociales cuya meta sea favorecer el florecimiento de las formas de vida identificadas como valiosas; 4) amenazar con castigos a quienes adhieran a concepciones del bien rivales a los puntos de vista del gobierno. El autor sostiene que estos cuatro tipos de política perfeccionista, bajo ciertas condiciones, son compatibles con el respeto de la autonomía de los sujetos.

---

[49] : Sher, G., 1995, pág. 140.
[50] : Cfr. Sher, G., 1995, págs. 140-141.

Reconstruiré brevemente sus argumentos. Comencemos por el primer tipo de políticas perfeccionistas referidas. Los gobiernos son capaces de generar preferencias en los ciudadanos por medios "no racionales", a través, por ejemplo, de campañas desarrolladas en medios de comunicación masiva que apelan a una estrategia discursiva equivalente a la de las publicidades comerciales. Las instituciones educativas, especialmente en los niveles iniciales de formación, constituyen otro caso común, en tanto ofrecen un marco adecuado para la formación de preferencias por medio de discursos de un alto contenido emocional, cargados de elementos retóricos, estéticos o ficcionales orientados a cumplir una función moralizante. Sher admite que tales estrategias son incompatibles con la posibilidad de una toma de decisión autónoma, al menos, mientras concibamos tal cosa como una elección realizada en base a buenas razones. Sin embargo, el problema consiste en que ello no demostraría de por sí que el gobierno debería abstenerse de implementarlas con la finalidad de inducir a las personas a desarrollar actividades o formas de vida valiosas. Para demostrarlo sería necesario probar no sólo que las elecciones iniciales de los sujetos fueron no autónomas, sino que las acciones posteriores, basadas o conectadas con dicha elección inicial, también lo fueron y, por lo tanto, resultaron incompatibles con la posibilidad de actualizar el valor intrínseco de la actividad realizada. Es perfectamente posible, y fácticamente frecuente, que las personas comiencen a realizar una actividad motivados por preferencias no autónomas y posteriormente decidan autónomamente continuar realizándola. Es frecuente que los sujetos comiencen a desarrollar ciertas actividades, como elegir una profesión, practicar un deporte, leer ciertos libros, etc., por presiones de los padres, por el temor a sanciones sociales, por el deseo de agradar a personas que se admira o de las que se desea aprobación o afecto. Este comienzo en el que la autonomía se encuentra ausente no necesariamente inhibe la capacidad del sujeto para descubrir el valor intrínseco de la actividad en cuestión –siempre bajo el supuesto de que lo tenga–, sino que por el contrario, puede inducir y propiciar su desarrollo. La promoción no racional de ciertas prácticas, aunque induzca inicialmente a elecciones no autónomas y, por lo tanto, no actualice en un primer momento el valor de dichas prácticas, puede conducir posteriormente a elecciones autónomas y conscientes del valor intrínseco de tales actividades. De modo que las políticas perfeccionistas que promuevan por medios no racionales actividades valiosas tendrán muy buenas chances de incrementar el bienestar de los ciudadanos, e incluso, a mediano plazo, reforzar su capacidad para realizar elecciones autónomas y valiosas. Sher aplica consideraciones semejantes a los otros tres tipos de política perfeccionista mencionados. Aunque las preferencias basadas en incentivos externos, como subsidios o exenciones impositivas, no induzcan a realizar una elección determinada por su propio valor, pueden poner a los agentes en posición de apreciar su potencial "desde el interior". Si como consecuencia de estas políticas –según afirma Sher– los agentes son capaces de reconocer el valor intrínseco de una práctica,

podemos concluir que el incentivo lo condujo, aunque indirectamente, a escogerla en forma autónoma. Por otra parte, aunque los incentivos puedan distraer en ocasiones a los sujetos del valor interno de la actividad promovida, es factible también que cancelen las distracciones producidas por otros factores. Al subsidiar proyectos artísticos, ejemplifica el autor, el Estado podría estar liberando a los artistas de la tentación de realizar obras con más probabilidades de resultar lucrativas, lo que les permitiría guiar su trabajo en base a consideraciones puramente estéticas[51]. La compatibilidad entre el respeto de la autonomía y el tercer tipo de política perfeccionista resultaría igualmente defendible. Supongamos que el Estado reconoce legalmente sólo un tipo de uniones matrimoniales, las monogámicas heterosexuales. Sin duda esto constituye una forma de promover este tipo de uniones frente a otras opciones posibles, como la poligamia o las uniones homosexuales. Podría sostenerse que algunas parejas resultarán artificialmente incentivadas a contraer matrimonio en razón de las ventajas legales que ello reportará. Sin embargo, la situación es, en el peor de los casos, idéntica a la que suscita el tipo de política perfeccionista previamente considerada, los incentivos a las actividades consideradas valiosas. Aun cuando hubiera una cierta lesión inicial de la autonomía de los sujetos, si el juicio acerca del valor de la práctica en cuestión es correcto, podrá esperarse que en el mediano plazo los sujetos descubran el valor intrínseco de la actividad que emprendieron movidos por bienes externos a ella y la ratifiquen autónomamente. La situación no sería realmente distinta en el caso de que el gobierno apelara a medidas coactivas contra las formas de vida que son juzgadas disvaliosas. Aun cuando las elecciones que los sujetos se ven obligados a realizar para evadir la coacción legal no generan decisiones autónomas, puede contribuir a la realización de elecciones futuras que posean dicho estatus. La idea de Sher es que la prohibición de actividades disvaliosas que no dañan a terceros estaría justificada en caso de que evite que las personas pierdan su capacidad futura de valorar prácticas que contribuyan realmente a su bienestar. Por ejemplo, la prohibición de las drogas o de los juegos de azar podría evitar que ciertos sujetos se vuelvan adictos o jugadores compulsivos, y preservaría la posibilidad de que éstos realicen elecciones autónomas que no hubieran sido capaces de realizar de haber estado a su disposición las alternativas penalizadas. Como podrá percibirse, este razonamiento representa la contracara del argumento central de Raz contra la penalización de las actividades inmorales que no dañan a terceros. Según vimos, el autor afirma que la imposición de penalidades constituye una invasión global e indiscriminada de la autonomía de las personas que podría bloquear no sólo las elecciones inmorales o disvaliosas puntuales, sino la capacidad general para elegir en forma autónoma[52]. El razonamiento de Raz pasa completamente por alto, además de los posibles contraargumentos ya examinados, el aspecto que subraya Sher. La penalización

[51] : Cfr. Sher, G., 1995, págs. 152-153.
[52] : Cfr. Raz, J., 1986, págs. 418-419.

no sólo afectará a los sujetos que lleguen efectivamente a recibir la sanción, sino que tendrá también un efecto disuasorio sobre otros agentes. Al desistir de las conductas disvaliosas, el efecto de esas políticas será preservar la capacidad de dichos agentes para realizar elecciones autónomas, capacidad que de otro modo se hubiera visto deteriorada. En el caso de los que efectivamente sean objeto de sanciones la situación tampoco es necesariamente favorable al punto de vista de Raz. Si bien es probable que el efecto de las penas sea un daño global para la autonomía del sujeto, como hemos referido ya, puede sostenerse que conductas como la adicción a drogas, el alcoholismo o el juego compulsivo tendrán un impacto igual o más dañino sobre la capacidad de continuar realizando elecciones autónomas que las referidas penas criminales.

Los argumentos de Sher confirman las conclusiones a las que llegamos al examinar la propuesta de Raz. El reconocimiento de la autonomía como una condición necesaria para que las actividades valiosas repercutan en el bienestar de los agentes que las realizan no conduce a la tesis de la neutralidad. Por el contrario, es plenamente compatible con un Estado perfeccionista y no prejuzga en forma decisiva el contenido concreto de sus políticas, al menos mientras no recurramos a una concepción de la autonomía más densa y articulada que la que hemos empleado hasta ahora. Tal contenido dependerá, en última instancia, de qué formas de vida y actividades sean juzgadas por los sectores mayoritarios de la población como realmente valiosas y significativas. Sin duda alguna el reconocimiento de valor de la autonomía impondrá ciertos rasgos a la acción del Estado que la volverán más aceptable a los ojos liberales y, probablemente, de la mayoría de los miembros de nuestra cultura. Un Estado que valora la autonomía deberá crear un trasfondo apropiado para que las personas puedan ejercer en forma provechosa su libertad de elección y que las capacite para evaluar adecuadamente sus elecciones. Deberá, además, dejar el mayor espacio posible para que las personas opten libremente entre las alternativas disponibles. Sin embargo, dentro del marco consecuencialista en el que nos movemos, ninguno de estos requisitos impide que intervenga, al menos en ciertos casos, reduciendo la autonomía de los sujetos, cuando se juzgue que la ausencia de tal intervención coactiva redundaría en un daño mayor para la capacidad futura del sujeto de ejercer su libertad de elección y, en última instancia, de vivir una vida satisfactoria. Los requisitos mencionados tampoco implican, dentro del marco conceptual consecuencialista y perfeccionista en el que nos estamos moviendo, que el gobierno deba abstenerse de reducir inicialmente la autonomía de los sujetos induciéndolos a realizar actividades valiosas que de otro modo no emprenderían, con la expectativa de compensar esa pérdida inicial en tanto tales políticas podrían dar lugar posteriormente a elecciones autónomas valiosas. Hay buenas razones para creer que este tipo de perfeccionismo intentará minimizar la implementación de políticas coactivas directas y agresivas, dado su alto costo para la autonomía y, consecuentemente, para el bienestar de los agentes. Sin embargo, no hay garantías de

que dichas políticas sean eliminadas en los casos en que la meta es desalentar las actividades y estilos de vida inmorales o disvaliosos que no afectan a terceros. Al margen de la preferibilidad de un Estado perfeccionista que reconozca el valor de la autonomía frente a uno que no lo haga, aquellos que consideran la tesis de la neutralidad estatal y el criterio de legitimidad política asociado a ella como rasgos esenciales del liberalismo no encontraran ningún asidero a la pretensión de llamar "liberal" o considerar realmente aceptable un Estado de tales características.

Las concepciones (c) y (d) acerca del valor de la autonomía presentan otra clase de dificultades. La concepción (c) posee significativas semejanzas con las ideas que identificamos como una versión individualista extrema del ideal de la autenticidad y adolece de dificultades del mismo orden. Recordemos su contenido.

(c) No hay realmente actividades más o menos valiosas en sí mismas. Todo juicio acerca de cuestiones relativas a la buena vida es puramente subjetivo. Lo único que posee valor son las personas y lo que ellas, en tanto que individuos, *crean* valioso. Por lo tanto, reducir la libertad de los sujetos para que actúen de acuerdo a los dictados de su voluntad, creencias o deseos resultará arbitrario e injustificable.

Si aceptamos esta concepción parece plausible concluir que consideramos toda intervención perfeccionista que no coincida con la voluntad de sus afectados como completamente injustificable. Desde esta perspectiva la función del Estado sería garantizar iguales libertades y oportunidades para que cada ciudadano persiga sus creencias. El único límite legítimo para esas libertades y oportunidades sería la posibilidad de garantizar un esquema idéntico de libertades y oportunidades para el resto de los individuos. En realidad es necesario explicitar dos supuestos adicionales para que el argumento realmente funcione; en primer lugar, que todas las personas son iguales, que la vida de cada uno vale igual y que sus intereses y preferencias deben tener el mismo peso; en segundo lugar, que no es lícito sacrificar o dañar de algún modo el bienestar de un individuo para mejorar el de un número mayor o maximizar la suma neta de bienestar en la sociedad. Es probable que si aceptamos la totalidad de las premisas referidas concluiremos que ninguna política perfeccionista es justificable, a menos que fuera aceptada y avalada por cada uno de sus afectados. Sin embargo, la debilidad de esta línea de argumentación es evidente. Muchos liberales y prácticamente la totalidad de los adversarios perfeccionistas del liberalismo rechazarán la tesis de que no hay mejores ni peores formas de vida, o que sólo es valioso lo que los sujetos creen valioso. El punto fuerte de la estrategia de Raz, como tentativa de defensa de un perfeccionismo liberal, y de la de Kymlicka, como argumentación a favor de la tesis de la neutralidad, es que aspiran a tomar como puntos de partida premisas que normalmente resultan características de las posiciones perfeccionistas adversas al

liberalismo y las combinan con tesis adicionales significativamente plausibles, o que al menos no resultan evidentemente incompatibles con las creencias de sus interlocutores no liberales. El punto débil de ambas estrategias, según vimos, es que dichas premisas no conducen realmente al resultado esperado. De forma inversa, el argumento que acabamos de considerar parece conducir a la tesis de la neutralidad, pero algunas de sus premisas son tan controvertidas, o quizá más, que las conclusiones que se pretenden establecer.

La concepción (d) resulta, al igual que algunos aspectos de la precedente, sumamente implausible. Según vimos, afirma 1) que la autonomía (i) es intrínsecamente valiosa, con total independencia de cuál sea el objeto de elección; y 2) que es lo más valioso. Ahora bien, como afirmaba Sher, no resulta nada obvio que la mera autoafirmación de la voluntad libre de un sujeto, con independencia del valor o la relevancia de lo que elija hacer y del tipo de consideraciones que guían su elección, tenga un valor significativo. ¿Qué ocurre en el caso de una persona que elige autónoma y conscientemente algo disvalioso o inmoral? Según vimos, Raz afirma que "a aquellos que eligen libremente lo inmoral, lo innoble, o lo carente de valor los juzgamos más duramente precisamente porque su elección fue libre"[53]. Cualquiera que comparta la intuición del autor deberá reconocer que ésta le da una razón para dudar de que la conjunción de (1) y (2) pueda ser verdadera. Si elegir libremente no sólo tuviera un valor intrínseco, sino que fuera lo más valioso, debería de algún modo compensar o minimizar el disvalor o la insignificancia de ciertas opciones, lo cual no parece ocurrir.

A las consideraciones anteriores se suma una dificultad adicional relacionada con la vaguedad de la tesis (2). ¿Qué significa que la autonomía es lo más valioso? Si se trata de una diferencia de valor conmensurable, el deber de respetar la autonomía de los agentes podría ser justificadamente violado en ciertas ocasiones. El gobierno podría aumentar el bienestar de la población a través de políticas cuya meta sea producir una mayor cantidad de otros bienes menos valiosos. Siempre es posible producir más valor sustituyendo algo altamente valioso por una cantidad mucho mayor de bienes inferiores. La solución para este inconveniente sería sostener que la autonomía es *inconmensurablemente* más valiosa que cualquier otro bien. Las dificultades no terminarían aun cuando dejáramos de lado la cuestión de la plausibilidad de esta tesis. Supongamos que aceptamos la idea de que la libertad de elección, al margen de lo elegido, es un bien incomparablemente más valioso que cualquier otro. En ese caso, la mejor política no parece ser la neutralidad estatal, que podría permitir que los sujetos elijan actividades o estilos de vida que tengan como efecto una disminución futura de su autonomía, sino un perfeccionismo estatal que maximice las aptitudes de las personas para ejercer esa capacidad. Como señala Farrell al analizar una de las posibles

[53] : Raz, J., 2001, pág. 132.

interpretaciones de la propuesta de Mill en *On Liberty*, "si lo que importa es que el plan de vida elegido maximice la autonomía, entonces es correcto interferir en los planes de vida de aquellos individuos cuyas elecciones han sido defectuosas"[54]. Este tipo de intervenciones constituirían, como concluye el autor, una forma de paternalismo, lo cual resulta paradójico, dado que la autonomía suele ser interpretada como opuesta al paternalismo. Si suscribimos una concepción de la autonomía de cuño milliano, esto es, una concepción que subraye la importancia de tomar una distancia crítica respecto de nuestro medio social y cultural para encontrar el peculiar y en cierta medida único camino que corresponde a cada sujeto, no sería en absoluto incoherente adherir a una concepción perfeccionista que promueva esa concepción de la autonomía en lugar de la tesis de la neutralidad. Como señala Barry, un partidario consecuente de esta concepción de la autonomía podría considerar apropiado utilizar el poder coactivo del Estado para suprimir aquellas instituciones que conspiran contra dicho valor. Un caso típico de estas instituciones serían las escuelas religiosas "que se dedican a inculcar alguna creencia religiosa que es también la de los padres (como es normalmente el caso), de modo que las dos formas de socialización autoritaria se refuerzan mutuamente. Un partidario duro de la autonomía podría concluir perfectamente que tales escuelas se deberían prohibir".[55] Cuando la autonomía es presentada como un ideal denso, ideosicráticamente liberal –y por lo tanto, sumamente controvertido– no conduce a la neutralidad estatal, sino a un perfeccionismo liberal. Si, por el contrario, es presentado como una condición necesaria del bienestar, suficientemente general como para poder ser aceptada por adherentes a diversas doctrinas comprehensivas –lo que ocurría en Raz y Kymlicka–, el resultado tampoco es alentador. No nos conduce a la tesis de la neutralidad, sino, en el mejor de los casos, a suscribir a un perfeccionismo moderado y cuidadoso en el uso de políticas coercitivas directas.

Resumamos las conclusiones de la presente sección. La idea de que la autonomía es valiosa (instrumentalmente) porque maximiza las probabilidades de realizar juicios correctos acerca de la buena vida, fracasa en el caso de la autonomía (i). Ello se debe a que el mero hecho de que los agentes reflexionen y escojan libres de coacciones externas las actividades y planes de vida que llevarán adelante no permite aventurar ninguna conclusión acerca de la corrección o incorrección de sus juicios. Tal cosa depende del tipo de consideraciones que justifiquen sus elecciones. El ejercicio de la autonomía (ii) parece efectivamente elevar la probabilidad de realizar juicios correctos, sin embargo, es necesario introducir supuestos adicionales para impugnar las políticas perfeccionistas. Si aceptamos que puede alcanzarse un conocimiento sólido acerca de qué actividades o formas de vida son valiosas y disvaliosas, una vez alcanzado tal

[54] : Farrell, M, 2000, pág. 194.
[55] : Barry, B., 1995*b*, pág. 131.

conocimiento, desaparecen las razones para respetar las decisiones autónomas de aquellos que arriban a creencias incorrectas. Otras alternativas consisten en lo siguiente. A) combinar la noción de autonomía (ii) con una tesis falibilista acerca de los juicios de valor. Esta línea de argumentación adolece de las dificultades que se atribuyeron a los argumentos consecuencialistas desarrollados en el capítulo III. B) Justificar la inviolabilidad de la elección autónoma en base a la tesis de la prioridad del juicio individual, la cual es objeto de las mismas dificultades examinadas en la sección II. 2 del capítulo IV. C) Asociar la idea de autonomía con una concepción individualista del ideal de la autenticidad, el cual implica el compromiso con una concepción implausible de la constitución de los proyectos y de la identidad de los sujetos.

En los parágrafos 3 y 4 se examinaron dos variantes de la concepción (b) del valor de la autonomía, es decir, de la idea de que el ejercicio de dicha capacidad constituiría una condición necesaria para que las actividades y formas de vida valiosas constituyan un bien para los agentes que las realizan. En el parágrafo 3 se analizó la propuesta liberal desarrollada por Raz. Según vimos, dicha concepción se centra en una elaboración determinada del concepto de autonomía y supone el rechazo de la tesis de la neutralidad en favor de un perfeccionismo liberal, con lo cual constituye, en sí misma, una objeción a la idea de que exista una conexión entre autonomía y neutralidad. Formulamos, además, objeciones a dicha propuesta. Ésta presenta, en primer lugar, dificultades para explicar por qué el Estado debería ser tolerante con los estilos de vida que son juzgados disvaliosos o degradantes. En segundo lugar, dado el escaso alcance y profundidad del "pluralismo de los valores" implicado en ella, se sostuvo que la propuesta de Raz es compatible tanto con un perfeccionismo liberal como con otras variantes no liberales de perfeccionismo. En el parágrafo 4 se expuso la formulación de la concepción de la autonomía (ii) desarrollada por Sher y sus argumentos en contra de la idea de que ésta conduzca a un compromiso con la tesis de la neutralidad. Finalmente se examinó la posibilidad de derivar la tesis de la neutralidad de las concepciones (c) y (d) del valor de la autonomía. En ambos casos se cuestionó el carácter controvertido de las premisas involucradas en dichas concepciones.

Capítulo VI

La tesis de la neutralidad en la teoría de John Rawls

Este capítulo estará dedicado a analizar los argumentos a favor de la tesis de la neutralidad estatal desarrollados en el marco de la concepción de la justicia liberal más influyente de los últimos años, la teoría propuesta por John Rawls. Voy a comenzar por reseñar algunas de las ideas básicas de este planteo. Luego abordaré la problemática de la justificación de la tesis de la neutralidad tomando como eje conceptual los argumentos desarrollados por Rawls para justificar el "velo de ignorancia" dentro de la "posición original". En la sección I analizaré esta problemática en *A Theory of Justicie* (1971), y en la sección II examinaré los trabajos posteriores del autor, en particular, *Political Liberalism* (1993).

I

1

En *A theory of justice*[1], publicado en 1971, Rawls propone dos principios de justicia que ha defendido, con leves variaciones de formulación, hasta su último trabajo, *Justice as Fairnes: a restatement*, treinta años posterior. Siguiendo la versión ofrecida en *TJ*, el primer principio estipula que "cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertades para todos", y el segundo principio, que "las desigualdades económicas y sociales han de estar estructuradas de modo tal que: a) sean para mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y b) estén vinculadas a cargos y funciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades"[2]. Ahora bien, en *TJ* la justificación de dichos principios depende fundamentalmente del conocido argumento de la "posición original". La posición original es una situación hipotética en la que agentes artificiales, los representantes de los ciudadanos reales, escogen los principios de justicia que regirán la estructura básica de la sociedad. La imparcialidad y equidad de la elección depende de una serie de restricciones de información impuestas a las partes por un "velo de ignorancia". Éstas desconocen diversos datos acerca de las personas a las que representan: su procedencia y posición

[1] : Rawls, J., 1971 (En adelante *TJ*).
[2] : *TJ*, pág. 302.

social, su sexo, color de piel, sus talentos naturales (inteligencia, fuerza física, etc.), los rasgos particulares de su carácter, las características de los planes de vida que han decidido llevar adelante y las concepciones del bien a las que adhieren. Las partes saben, sin embargo, que sus representados poseen un plan de vida definido (previsiblemente asociado a una concepción del bien y, en última instancia, a una concepción del mundo más amplia y articulada); como consecuencia de ello, sus deliberaciones son guiadas por el interés fundamental de garantizarles una cuota de bienes primarios que les permita tener las mejores chances posibles de llevar adelante en forma satisfactoria dichos planes vitales. En *TJ* Rawls presenta los bienes primarios como aquellas "cosas que se presupone que todo hombre racional desea", bienes que serán necesarios "sea cual fuere el plan racional de vida de la persona"[3]. Los principales bienes primarios enumerados por el filósofo norteamericano son los derechos y las libertades civiles y políticas fundamentales, las oportunidades para acceder a funciones sociales (como empleos y ocupaciones), la renta, la riqueza, y las condiciones sociales del respeto de sí mismo.

Los agentes de la posición original son caracterizados como racionales y mutuamente desinteresados; la única meta de sus deliberaciones es escoger aquellos principios de justicia que constituyan los *medios* más *eficientes* para maximizar la cuota de bienes primarios que corresponderá a sus representados. Sin embargo, según sostiene Rawls respondiendo una posible objeción que atribuiría a su teoría el compromiso con una forma de egoísmo o individualismo, "la combinación del mutuo desinterés y el velo de ignorancia logra el mismo propósito que la benevolencia. Esta combinación de condiciones fuerza a cada persona en la posición original a que tome el bien de los otros en cuenta"[4]. La posición original ofrecería, gracias a las restricciones de información que impone el velo de ignorancia, un marco imparcial y equitativo a las deliberaciones de las partes, dado que éstas se encuentran privadas de los datos que les permitirían, en primer lugar, defender los intereses particulares de sus representados (ya sea que se trate de intereses asociados a posiciones o clases sociales, o a la posesión de determinados talentos naturales especiales) y, en segundo lugar, intentar privilegiar alguna concepción del bien religiosa, filosófica o moral determinada.

La posición original refleja en su diseño el compromiso tanto con la tesis de la neutralidad como con las otras dos ideas liberales básicas que fueron presentadas junto a ella en el Capítulo I. Los principios de justicia escogidos en ella, cualesquiera sean, satisfarán el requisito de justificación pública que introduce la concepción liberal de la *legitimidad política*. Los principios de justicia serán neutrales entre las diversas concepciones del bien particulares, en tanto su justificación prescinde de toda referencia a ellas. Las partes en la posición original no conocen las creencias religiosas, filosóficas

[3] : *TJ*, pág. 62.
[4] : *TJ*, pág. 148.

o morales que informan los planes de vida de sus representados, con lo cual, éstas no tienen participación alguna en las deliberaciones que conducen a la elección de los principios de justicia. Por otra parte, los bienes primarios que guían las deliberaciones representan, según afirma Rawls, aquellas cosas que son "generalmente necesarias como condiciones sociales y medios omnivalentes (*all-purpose means*)" necesarios para que las personas sean capaces de "realizar y ejercer sus facultades morales y perseguir sus fines últimos"[5]. Según Peter De Marneffe los bienes primarios deben ser descriptos como "valores neutrales", esto es, valores en los que toda *persona razonable* tiene un interés básico y que puede reconocer como base de demandas morales válidas[6].

Ahora bien, ¿de dónde deriva la autoridad del velo de ignorancia?, ¿cómo se justifican las restricciones de información que impone sobre las partes en la posición original? En particular, ¿por qué deberían las personas, a la hora de escoger los principios de justicia que regirán las instituciones sociales fundamentales, dejar de lado sus concepciones del bien, o como las denomina Rawls en trabajos posteriores, sus "doctrinas comprehensivas" religiosas, filosóficas o morales?

2

Algunas de las restricciones de información introducidas por el velo de ignorancia parecen justificadas a partir de intuiciones y convicciones morales que se encuentran ampliamente difundidas entre los miembros de las democracias contemporáneas. Su meta es crear, dentro del experimento mental que nos propone la posición original, condiciones adecuadas para que todas las personas puedan hacer pesar de forma igualitaria sus intereses en las deliberaciones que conducen a la elección de los principios de justicia. El utilitarismo clásico, por ejemplo, pretendía cumplir con ese mismo objetivo tomando los deseos o las preferencias de las personas como datos sobre los que no se ejerce una crítica moral previa –pues a la luz de las profundas controversias morales que caracterizan a la cultura moderna no parece haber criterios aceptables por todos para justificar imparcialmente dicha crítica– y concediéndoles el mismo valor dentro del cálculo maximizador. Desde esta perspectiva, el curso de acción o la norma correcta es aquella cuya implementación produce la suma neta mayor de placer o satisfacción de preferencias. La estrategia de Rawls, por el contrario, consiste en someter a crítica desde el principio el tipo de intereses, razones y argumentos que pueden contar a la hora de escoger principios de justicia. Lo que hay que eliminar para situar a todas las personas en pie de igualdad son los factores moralmente *contingentes* o *irrelevantes* que puedan crear asimetrías en la capacidad de negociación y de argumentación, o que constituyan obstáculos insalvables para que sea posible alcanzar un consenso libre en torno de determinados principios de justicia. Parece claro que el

[5] : Rawls, J., 1980, pág. 526.
[6] : Cfr. De Marneffe, P., 1990, pág. 258.

sexo, el color de piel, la fuerza, la inteligencia –los factores que caen dentro de lo que Rawls denomina la "lotería natural"–, la clase social a la que se pertenezca, la educación que se haya recibido, etc. –la "lotería social", en este caso–, son factores moralmente irrelevantes que pueden favorecer o perjudicar, de acuerdo al caso, la capacidad de las personas para hacer valer sus intereses. Carecen de peso moral porque están más allá de todo control por parte de los individuos, no son, en ningún sentido relevante, fruto de elecciones libres y deliberadas y, por lo tanto, los agentes no pueden ser considerados responsables de ellos. Pensamos que el destino de las personas *debería* depender, en el mayor grado que sea posible, de sus elecciones, no de circunstancias contingentes y arbitrarias que se encuentran más allá de su control. Si estos factores no fueran neutralizados, es razonable presumir que los principios de justicia escogidos reflejarían esas diferencias arbitrarias, favoreciendo a aquellos que poseen ventajas que no merecen, dado que no derivan de sus decisiones ni de sus esfuerzos, y perjudicando aún más a personas que no son responsables de su situación menos favorable. Este tipo de consideraciones son altamente plausibles. Sin embargo, no ofrecen razón alguna para justificar la idea de que las concepciones particulares del bien o las doctrinas comprehensivas a partir de las cuales las personas ordenan y justifican sus planes de vida deban ser cubiertas por el velo de ignorancia. Resultaría sumamente implausible decir que las concepciones del bien son moralmente irrelevantes o que, de igual modo que la capacidad intelectual o el color de la piel, no son, *por naturaleza*, fruto de una elección voluntaria y razonada. Rawls afirma explícitamente que su teoría no supone el compromiso con forma alguna de escepticismo en relación con las concepciones del bien de los ciudadanos[7]. Aceptar ingresar en la posición original y dejar de lado nuestras creencias religiosas, morales o filosóficas acerca de en qué consiste vivir una vida buena no debería implicar escepticismo acerca de la verdad o la plausibilidad de esas creencias; de otro modo, éste sería un argumento aceptable exclusivamente para aquellos que asumieran una postura de esas características. Rawls considera que aquellos que creen firmemente en su religión o concepción del bien moral tienen, igualmente, buenas razones para aceptar las restricciones de información impuestas por el velo de ignorancia. Sin embargo, si describiéramos la adhesión a una religión o a una doctrina comprehensiva moral meramente como el resultado de las "contingencias arbitrarias" o de "la arbitrariedad del mundo" –expresiones que utiliza Rawls al explicar las razones por las cuales debe ser aceptado el velo de ignorancia[8]– estaríamos adoptando de hecho una posición escéptica.

Existen dificultades adicionales. El velo de ignorancia, según afirma Rawls, es introducido con la finalidad de "anular los efectos de las contingencias específicas que ponen a los hombres en situaciones desiguales y en la tentación de explotar las

[7] : Cfr. *TJ*, pág. 214.
[8] : Cfr. *TJ*, pág. 141.

circunstancias naturales y sociales en su *propio provecho*"[9]. Pero la meta de restringir el "provecho propio" no constituye tampoco una justificación adecuada de la idea de que el velo de ignorancia deba cubrir las concepciones del bien de las personas. Los móviles por los cuales el adherente a una doctrina comprehensiva puede creer que dicha doctrina debe ser promovida por el Estado y que la elección de principios de justicia debería hacerse tomándola en consideración no son necesariamente reducibles a la noción de intereses individuales o de un grupo particular. 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 las personas lleven adelante una vida verdaderamente valiosa. De modo que puede creer honestamente 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, en tanto él ya ha realizado la opción correcta.

Ahora bien, supongamos que una persona está firmemente convencida de que sus creencias acerca de la buena vida o que la doctrina comprehensiva a la que adhiere son verdaderas. Dicho sujeto deriva a partir de sus convicciones un conjunto de creencias acerca de cómo deben estar diseñadas y funcionar las instituciones sociales fundamentales para promover el bienestar de los ciudadanos. Imaginemos también que se trata de un miembro de una democracia contemporánea, caracterizada por el hecho del pluralismo. En ella coexisten doctrinas comprehensivas muy distintas entre sí, opuestas e incluso irreconciliables, de modo que otros ciudadanos defienden posiciones incompatibles con las suyas y, consecuentemente, suscriben puntos de vista opuestos con relación a cómo debe ser el diseño de las instituciones sociales fundamentales. Pensemos, retomando el ejemplo anterior, que el ciudadano en cuestión es católico y considera, entre otras cosas, que la educación pública debería promover los valores y las creencias de su religión. La razón por la que defiende esa política es que está firmemente convencido de que ella mejorará, de ser puesta en práctica, las chances de que un número mayor de personas lleven adelante una vida verdaderamente valiosa. En base a esa misma creencia considera que el Estado velaría por los intereses de *todos* los ciudadanos si intentara persuadirlos –a través de diversos medios– para que suscriban los valores morales y espirituales del catolicismo. Ahora bien, ¿por qué razón debería aceptar retroceder a un terreno neutral entre su posición, que juzga verdadera, y posiciones que considera falsas o erróneas, como lo exige la tesis de la neutralidad? ¿Por qué razón podría considerar mejor una educación pública neutral en cuestiones religiosas, si está convencido de que la educación religiosa es lo que realmente promoverá el bien de los individuos? En general, ¿por qué razón aceptar la idea de que las políticas del Estado deben poder justificarse a través de valores neutrales entre lo

[9] : *TJ*, pág. 136. El subrayado es mío.

que creemos, a la luz de la doctrina comprehensiva a la que adherimos, verdadero respecto del bienestar o de la buena vida de las personas y aquello que consideramos falso y, por consiguiente, perjudicial o contrario a dicho bienestar? ¿Por qué accedería a ingresar en la posición original un individuo, un tomista o un marxista, por ejemplo, que está convencido de la verdad de sus creencias acerca de qué prácticas, formas de vida e instituciones –modeladas a la luz de su doctrina comprehensiva, en este caso, filosófica– garantizan el auténtico bienestar de las personas? La estrategia de Rawls supone, como vimos, que no puede resolverse esta cuestión recurriendo al escepticismo o impugnando la seguridad con la que el sujeto afirma sus creencias.

3

Ronald Dworkin ha sostenido que todas las concepciones de la justicia contemporáneas plausibles comparten una idea básica común, que denomina "la plataforma igualitaria". Tanto liberales como conservadores, marxistas, libertarios, comunitaristas, etc. coinciden en la idea de que el Estado tiene la obligación de tratar a todos los ciudadanos con igual consideración y respeto[10]. El problema es que no todos coinciden a la hora de determinar en qué condiciones se cumple con tal obligación. Ya conocemos la posición liberal. Tratar a todos los ciudadanos con igual consideración y respeto requiere, en el nivel más básico, cumplir con la concepción liberal de la legitimidad. Y dado el hecho del pluralismo, tal cosa supone, a su vez, respetar la tesis de la neutralidad. Las políticas fundamentales del Estado deben poder ser justificadas frente a todos los ciudadanos, y tal cosa no puede ser hecha mientras se recurra a la afirmación de que una determinada forma de vida es intrínsecamente valiosa o de que una determinada doctrina comprehensiva es verdadera; dichas políticas deben apoyarse, por el contrario, en valores y argumentos que todos podamos aceptar. La posición original nos ofrece, según vimos, una puesta en escena de esta concepción liberal de los requisitos de justificación de las políticas estatales y, al mismo tiempo, una hipótesis –o el intento de confirmación de una hipótesis– acerca de qué principios de justicia sustantivos serán efectivamente elegidos al aceptar dicha concepción liberal. Sin embargo, existe una interpretación completamente distinta de las implicaciones de la plataforma igualitaria. Podemos sostener que un Estado trata a todos los ciudadanos con igual consideración y respeto cuando les ofrece a cada uno de ellos las mismas oportunidades para que lleven adelante una buena vida. La cuestión es, según sostienen los objetores del liberalismo[11], que no es posible saber en qué consisten esas "oportunidades" si no se determina primero qué es una buena vida. Determinar tal cosa,

[10] : Cfr. Dworkin, R., 1978.

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

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 aceptar las restricciones de información que impone el velo de ignorancia resultará irrazonable, dado que bloqueará la posibilidad de brindar un auténtico trato igualitario a las personas.

Thomas Nagel expone de manera semejante las objeciones básicas que pueden formular los adversarios del liberalismo frente al planteo de Rawls:

> ¿Por qué debería preocuparme si otros con los cuales estoy en desacuerdo pueden aceptar o rechazar los fundamentos en base a los cuales es ejercido el poder del Estado? ¿Por qué no debería pasar por alto su objeción si ésta se encuentra basada en valores religiosos, morales o culturales que considero equivocados? ¿Por qué permitir que mis puntos de vista acerca del uso legítimo del poder se conviertan en rehenes de lo que sea para ellos razonable aceptar o rechazar? ¿No puedo en lugar de ello basar esos puntos de vista en los valores que creo correctos? Un crítico antiliberal de Rawls podría exponer el punto preguntando por qué debería estar de acuerdo con ser gobernado por principios que hubiera escogido si no hubiera tenido conocimiento de sus propias creencias religiosas, o su concepción del bien [...] Si creo algo, creo que eso es *verdad*, aún así soy llamado a abstenerme de actuar sobre la base de tal creencia por deferencia a creencias que considero falsas. ¿Qué posible motivación moral podría tener para hacer tal cosa? La imparcialidad entre personas es una cosa, pero la imparcialidad entre concepciones del bien es algo totalmente distinto. ¿Por qué no es auténtica justicia dar a cada uno la mejor chance posible, por ejemplo, de salvación o de una buena vida? En otras palabras, ¿no debemos tomar como punto de partida los valores que nosotros mismos aceptamos para decidir el modo en que el poder del Estado podría ser usado en forma legítima?[12].

4

En *TJ* Rawls enfrenta el problema de la justificación del velo de ignorancia de forma explícita a través de dos argumentos. El primero de ellos, presentado en la sección 24 de dicha obra, consiste en la idea de que no es posible formular una teoría de la justicia (i.e. la posibilidad de justificar un conjunto definido de principios de justicia sustantivos) sin realizar una serie de "simplificaciones". Un segundo argumento, desarrollado en la sección 40, es lo que Rawls denomina "la interpretación kantiana de la posición original"[13].

Comencemos por el argumento relativo a la necesidad de introducir simplificaciones. La función de las restricciones de información es, afirma Rawls, hacer factible la posibilidad del consenso unánime en torno de determinados principios de justicia. Ello sería factible en tanto las partes en la posición original son igualmente

---

[12] : Nagel, T., 1987, pág. 222.

[13] : En la sección 24 de *TJ* Rawls escribe: "Se podría objetar que el velo de ignorancia es irracional. En efecto, alguien podría afirmar que los principios de justicia deberían ser escogidos a la luz de todo el conocimiento disponible. Hay varias réplicas posibles a esa objeción. Aquí me limitaré a aquellas que enfatizan las simplificaciones que es necesario hacer si es que se quiere formular una teoría (aquellas basadas en la interpretación kantiana de la posición original son dadas luego, § 40)" (*TJ*, pág. 139).

racionales y se encuentran en la misma situación: basan sus deliberaciones en los mismos elementos de juicio y desconocen las diferencias entre ellas (sus diferencias de talentos naturales o adquiridos por la educación, posición social, planes de vida, concepciones del bien, etc.). Como consecuencia de estas restricciones de información, a) si un argumento es capaz de convencer a una de las partes, debe necesariamente convencer igualmente a todas; y b) nadie posee base alguna para regatear: dado que los sujetos desconocen su posición en la sociedad y sus dotes naturales, no están en condiciones de formular principios que les ofrezcan ventajas sobre los demás.

Rawls sostiene que sin este tipo de restricciones de información

> [...] no tendríamos ninguna posibilidad de formular una teoría de la justicia definida. Tendríamos que contentarnos con la fórmula vaga que estipula que la justicia es aquello sobre lo cual podría llegarse a un acuerdo, sin ser capaces de decir mucho, si es que pudiéramos decir algo, acerca de la sustancia de ese acuerdo en sí mismo. Las restricciones formales del concepto de lo justo, aquellas que se aplican directamente a los principios, no son suficientes para nuestro propósito. El velo de ignorancia hace posible una elección unánime de una concepción particular de la justicia. Sin esas limitaciones al conocimiento, el problema del regateo (*bargaining*) en la posición original sería desesperanzadoramente complicado. Aunque teóricamente hubiera una solución, por el momento, seríamos incapaces de determinarla[14].

En la sección 24 de *TJ* el argumento de Rawls parece ser, básicamente, que la eliminación de la capacidad de las partes para defender –o incluso, identificar– principios que beneficien en forma unilateral los intereses de un individuo determinado o los de un grupo dentro de la sociedad, posibilitada por las restricciones de información que impone el velo de ignorancia, es una condición *necesaria* para que pueda alcanzarse un consenso unánime en torno de principios de justicia definidos. La dificultad es que este tipo de consideraciones no resultan pertinentes, por razones que ya adelantamos, como base para justificar la exclusión de concepciones del bien o las doctrinas comprehensivas. No parece lícito redescribir la adhesión de un individuo a este tipo de creencias y su intención de derivar de ellas consecuencias políticas, ni como una mera defensa de intereses individuales o sectoriales que suscita un "regateo" por la obtención de ventajas, ni como un resultado contingente de su posición en la sociedad, las particularidades de su aculturación e interacciones sociales, etc. En primer lugar, según vimos, la motivación del individuo puede ser altruista, al intentar promover a través de las políticas del Estado la doctrina comprehensiva que considera verdadera; cree honestamente estar obrando a favor del bienestar de *todos* los ciudadanos, no meramente a favor del suyo propio o de un grupo restringido. Por otra parte, cualquiera de las dos redescripciones mencionadas involucra el tipo de escepticismo que Rawls declara necesario evitar. Afirmar que toda concepción del bien comprehensiva es sólo

[14] : *TJ*, pág. 140.

un producto de contingencias históricas y sociales, o que meramente encubre intereses individuales o grupales, es incompatible con reconocer la posibilidad de que alguna de ellas pueda ser verdadera o tener realmente, como creen sus adherentes, un valor moral intrínseco[15].

Aunque no es desarrollado explícitamente en *TJ*, hay un modo de superar las dificultades precedentes que se apoya en una de las ideas centrales de los trabajos posteriores de Rawls a la que ya hemos hecho referencia: la necesidad de reconocer las implicaciones del "hecho del pluralismo". Aceptamos que las concepciones del bien no puedan ser reducidas a intereses individuales, sectoriales, o a "las contingencias de nuestras diferentes circunstancias"[16], y reconocemos también que resulta implausible considerarlas moralmente arbitrarias o irrelevantes. El problema es que, como consecuencia del hecho del pluralismo, no será posible arribar a un consenso unánime en torno de principios de justicia determinados mientras insistamos en argumentar exclusivamente a partir de ese tipo de creencias. Ello se debe a que la coexistencia de una amplia variedad de concepciones del bien –y de doctrinas más amplias religiosas o filosóficas– diferentes entre sí e incluso irreconciliables constituye un rasgo estructural de la cultura de las democracias contemporáneas. Por dicha razón, el velo de ignorancia debe impedir a las partes recurrir a ese tipo de consideraciones. La exclusión de las concepciones del bien y doctrinas comprehensivas será *necesaria* a los fines de formular una teoría de la justicia definida, susceptible de concitar apoyo unánime. Si no diéramos ese paso –como afirma Rawls– nunca avanzaríamos más allá de la "fórmula vaga", la idea de que "la justicia es aquello sobre lo cual podría llegarse a un acuerdo"[17].

Veamos cómo podría contraargumentar un adversario de la posición rawlsiana. La objeción comienza por aceptar algunas de las premisas de Rawls y examinar sus implicaciones. Se admite, al menos provisionalmente, la "fórmula vaga": "la justicia es aquello sobre lo cual podría llegarse a un acuerdo". A esto se agrega una salvedad, compatible con la propuesta rawlsiana. Lo justo no puede consistir meramente en un acuerdo de hecho, realizado bajo cualquier tipo de circunstancias, sino en un acuerdo

---

[15] : No hay duda de que las proposiciones contingentes pueden ser verdaderas. La proposición "el escritorio sobre el que estoy trabajando en este momento es de madera" es verdadera y contingente. El problema es que las concepciones del bien son discursos eminentemente normativos que normalmente, o al menos en muchos casos, se presentan a sí mismos como dotados de una validez diferente. Cuando los cristianos dicen que Jesús es el Mesías o que Dios manda cumplir con cierto código moral, no están diciendo que se trate de afirmaciones verdaderas meramente en el sentido en que podemos afirmar que es verdad que todos los metales se dilatan al ser calentados. En este último caso estamos frente a la descripción de un simple hecho, completamente contingente. En los primeros ejemplos se trataría, por el contrario, de la descripción de una suerte de hecho normativo, un tipo de hecho que se eleva por encima de la contingencia. El punto importante es que afirmar que ciertas doctrinas comprehensivas, por ejemplo las religiosas, son *sólo* el producto de las circunstancias contingentes de una cultura determinada constituye una redescripción de ellas que sus adherentes previsiblemente rechazaran en tanto implica la adopción de una posición escéptica respecto del modo en que dichas concepciones se conciben a sí mismas.

[16] : *TJ*, pág. 517.

[17] : *TJ*, pág. 140.

moralmente apropiado. La posición original aspira a ser, precisamente, una puesta en escena de las condiciones que garantizarían la equidad del consenso alcanzado (por esa razón, como vimos, el velo de ignorancia neutraliza la influencia sobre las deliberaciones de las partes, de factores moralmente irrelevantes como el color de piel, la posición social, etc.). Ahora bien, puede definirse, en términos generales, "acuerdo moralmente adecuado o justo", como aquel en que ninguno de los afectados, estando libre de coacciones, puede *rechazar razonablemente* la decisión tomada en torno de una norma o un curso de acción. Rechazar *razonablemente* es sinónimo de rechazar en forma *justificada*. "Razonable" y "justificado" son conceptos normativos: estar justificado no es simplemente ser capaz de persuadir a los otros (por medios retóricos o a través de alguna clase de amenaza), sino motivar su asentimiento voluntario por medio de "buenas razones". En este punto, el adversario de Rawls, introduce una premisa crucial. Se trata de la concepción tradicional de la relación entre justificación y verdad. *Justificar* una creencia es ofrecer buenas razones o evidencias apropiadas de que es *verdadera*. Como lo formula otro filosofo liberal, Joseph Raz, aplicado al contexto que estamos considerando, "justificación [...] es la explicación de la verdad de un juicio de valor"[18]. Supongamos entonces que el sujeto S tiene la certeza, está convencido de saber que la doctrina comprehensiva C es verdadera o correcta y, consecuentemente, que la concepción de la justicia que deriva de ella lo es también. El planteo de Rawls supone que no es legítimo cuestionar las creencias de S. Éste debe acceder a dejar de lado su doctrina comprehensiva al ingresar en la posición original, aun cuando tenga la certeza de que es verdadera. Obviamente, si nos abstenemos de cuestionar que S *sabe* que C es verdadera, tampoco podremos cuestionar que S está justificado en afirmar C (dado que *saber* es poseer una creencia verdadera y justificada). Ahora bien, si no cuestionamos la convicción de S, según la cual C es verdadera, no podremos cuestionar tampoco su creencia de que aquellos que rechazan dicha doctrina carecen de una justificación legítima para hacerlo, es decir, que el rechazo de C por parte de estas personas no es ni *justificado* ni, por lo tanto, *razonable*. ¿Por qué alguien podría estar justificado en rechazar una concepción de la que podemos afirmar, en forma justificada, que es verdadera? Si nuestro interlocutor rechaza las explicaciones que le damos, deberemos concluir que está actuando en forma irrazonable. Consecuentemente podemos concluir que el reconocimiento del hecho del pluralismo, la imposibilidad de alcanzar la unanimidad en torno de sus creencias, no ofrece a los sujetos razones para dejarlas de lado e ingresar en la posición original, dado que la unanimidad con la que se encuentran comprometidos no es la unanimidad de hecho, sino aquella que tiene una dimensión normativa, la que puede darse entre personas razonables, entre personas que son capaces

[18] : Raz, J., 1990, pág. 32. Este argumento que estoy presentando posee ciertas similitudes con la objeción desarrollada por Raz al argumento de la "abstinencia epistémica", formulado por Thomas Nagel en defensa de la tesis de la neutralidad (Cfr. Raz, J., 1990)

de justificar sus creencias. Dejar de lado creencias que estima verdaderas para satisfacer la meta de lograr un acuerdo con personas irrazonables no será para él una motivación válida: un acuerdo semejante no podría ser considerado justo. Es importante notar que nosotros no podemos impugnar estas conclusiones de S mientras mantengamos las premisas rawlsianas (combinadas con la, aparentemente sólida, concepción tradicional de la relación entre justificación y verdad). Mi hipótesis general es que Rawls nunca fue capaz de ofrecer una respuesta satisfactoria al desafío que plantea esta objeción. Según veremos, la dificultad reaparece en diversos niveles y jamás es neutralizada en forma convincente.

5

Examinemos ahora el segundo argumento a favor de las restricciones de información del velo de ignorancia que presenta Rawls en *TJ*: la "interpretación kantiana de la posición original". Como veremos, a diferencia de lo que ocurre con los argumentos precedentes, la interpretación kantiana enfrenta en forma explícita y ofrece una respuesta, aunque inadecuada, al desafío antiliberal que acabo de reconstruir. La estrategia de Rawls consiste, principalmente, en establecer una conexión entre las restricciones de información del velo de ignorancia y una interpretación de la noción kantiana de autonomía. Según el filósofo norteamericano, una de las ideas centrales de Kant es que

> una persona actúa autónomamente, cuando los principios de su acción son escogidos por él como la expresión de su naturaleza libre y racional. Los principios sobre los que se actúa, no se adoptan a causa de su posición social o de sus dotes naturales, o a la vista de la sociedad específica en la que vive o de las cosas que desea. Actuar sobre la base de tales principios es actuar heterónomamente. Ahora bien, el velo de ignorancia priva a las personas en la posición original del conocimiento que les capacitaría para elegir principios heterónomos[19].

Cuando las personas actúan siguiendo los principios escogidos en las condiciones que ofrece la posición original

> sus acciones no dependen de contingencias naturales o sociales, ni reflejan tampoco los prejuicios o las particularidades de sus planes de vida o de las aspiraciones que los motivan. Actuando a partir de estos principios, las personas expresan su naturaleza de seres racionales libres e iguales sujetos a las condiciones generales de la vida humana[20].

Según Rawls, existiría un paralelismo entre el tipo de mandato implicado en el imperativo categórico kantiano y las condiciones en que son escogidos los principios de justicia en la posición original gracias al velo de ignorancia.

---

[19] : Idem.

[20] : *TJ*, págs. 252-253.

Por imperativo categórico, Kant entiende un principio de la conducta que se aplica a una persona en virtud de su naturaleza como ser racional libre e igual. La validez de ese principio no presupone que uno posea un deseo o propósito particular, mientras que por contraste un imperativo hipotético asume lo siguiente: nos dirige a dar ciertos pasos como medios efectivos para alcanzar un fin específico. Si el deseo es por una cosa particular o si es para algo más general como por ejemplo ciertos sentimientos agradables o placeres, el imperativo correspondiente es hipotético. Su aplicabilidad depende de que uno tenga un propósito, el cual no es condición necesaria para ser un individuo racional. El argumento a favor de los principios de justicia [i.e. la posición original] no supone que las partes tengan fines particulares, sino solamente que ellas desean ciertos bienes primarios. Éstos son cosas que es racional querer, sea lo que fuere lo que se quiera. Así, dada la naturaleza humana, quererlas es parte de ser racional; y aun cuando se presupone que todos poseen una concepción del bien, [las partes] no conocen nada acerca de sus metas finales. La preferencia por los bienes primarios es entonces derivada sólo de las suposiciones más generales acerca de la racionalidad y las condiciones de la vida humana. Actuar a partir de los principios de justicia es actuar a partir de imperativos categóricos en el sentido de que ellos se aplican a nosotros cualesquiera sean en particular nuestros propósitos. Esto simplemente refleja el hecho de que ese tipo de contingencias no aparecen como premisas en su derivación[21].

¿Cuál es entonces, a la luz de la interpretación kantiana, la razón por la que debemos dejar de lado nuestras concepciones del bien y doctrinas comprehensivas al escoger principios de justicia? La respuesta es básicamente que debemos hacerlo porque ellas constituyen un obstáculo para nuestra libertad y autonomía. Las concepciones del bien caen dentro de la esfera de los "propósitos particulares" de los individuos, pues se trata de creencias *contingentes* que, como tales, dependen *meramente* de las circunstancias sociales, la aculturación, las metas específicas de cada sujeto o grupo determinado. Como los imperativos hipotéticos carecen de auténtico peso moral, dado que presuponen el compromiso con una meta que no constituye una "condición necesaria para ser un individuo racional", carecen, entonces, de la necesidad práctica que constituye un rasgo esencial de la obligación moral desde la perspectiva kantiana. Por el contrario, al actuar en base a los principios que serían escogidos en el contexto que ofrecen las restricciones de información del velo de ignorancia "los hombres exhiben su libertad, su independencia de la naturaleza y la sociedad"[22], lo cual se debe a que sus decisiones son guiadas por bienes primarios, bienes que necesitaremos poseer y utilizar cualesquiera sean nuestros fines.

La estrategia de argumentación precedente conduce a serias dificultades. En primer lugar, resulta inconsistente suscribir la interpretación kantiana y sostener, en forma simultánea, que el argumento de la posición original puede ser admitido sin negar la posibilidad de que alguna de las concepciones del bien o doctrinas comprehensivas asociadas a las que adhieren los ciudadanos sea "verdadera" o en algún sentido

[21] : *TJ*, pág. 253.
[22] : *TJ*, pág. 256.

"correcta". Una cosa es decir que las personas actúan en forma heterónoma cuando sus demandas reflejan exclusivamente los intereses que derivan "de su posición social o de sus dotes naturales", que son realizadas meramente tomando en consideración propósitos moralmente irrelevantes, y otra distinta es afirmar que actúan en forma incompatible con su autonomía cuando sus demandas de justicia se basan en una concepción del bien o una doctrina comprehensiva a la que adhieren voluntariamente y que estiman verdadera. ¿Por qué llamar heterónoma a una conducta semejante, si nos abstenemos de impugnar que la confianza del sujeto en la verdad de sus creencias esté bien fundada? Pensemos, por otra parte, en el caso de una concepción del bien derivada de una doctrina comprehensiva religiosa como el catolicismo o el judaísmo. Sostener, como lo hace la "interpretación kantiana", que esas concepciones son *sólo* un producto contingente de ciertas circunstancias sociales e históricas equivale a negar que sean verdaderas e implica restarles toda dimensión trascendente y todo peso moral. Una posición semejante representará, desde la perspectiva del creyente, una forma de escepticismo: todas las concepciones del bien de origen religioso quedan igualadas; no son, en ningún caso, lo que dicen ser: ninguna es más que el resultado de las contingencias históricas. Consecuentemente, representan bases tan arbitrarias e inadecuadas para formular demandas morales como el haber nacido en una clase social determinada o tener ciertos talentos naturales especiales.

El compromiso con el escepticismo constituye un problema en tanto viola los requisitos que debería cumplir –y que, por supuesto, Rawls reconoce que debería cumplir–, una justificación apropiada de las restricciones de información del velo de ignorancia. Si queremos, siguiendo con el ejemplo, persuadir a un católico o a cualquier otro creyente religioso de que hay buenas razones para que acepte el experimento mental que propone la posición original, debemos tomar como punto de partida premisas que ambos podemos aceptar o que ninguno pueda rechazar razonablemente. Si el argumento que ofrecemos para convencerlo toma como premisa principal una redescripción de sus creencias que él nunca suscribiría –a no ser que modifique su punto de vista en forma radical– y que, incluso, puede considerar agraviante, nunca obtendremos su asentimiento voluntario. Esto es justamente lo que hace la interpretación kantiana, por ejemplo, al igualar concepciones del bien y doctrinas comprehensivas que pueden tener aspiraciones de universalidad y valor normativo (como ocurre con muchas religiones y concepciones filosóficas), es decir, concepciones cuyos adherentes creen "verdaderas" o "correctas", no meramente "convenientes", con la defensa de intereses particulares carentes de todo peso moral. Si el liberalismo aspira a proponer una concepción de la justicia que se ponga por encima de las controversias religiosas, filosóficas y morales que caracterizan a la cultura de las democracias contemporáneas, a ofrecer una base pública de justificación de las políticas estatales, no

debe convertirse en una facción más de la controversia. Eso es justamente lo que ocurre si se apela a un argumento como la interpretación kantiana.

6

Brian Barry sostiene que en *TJ* se ofrece otro argumento que puede ser empleado para justificar las restricciones de información que impone el velo de ignorancia[23]. En las secciones 33 y 34 de *TJ* Rawls examina, centrándose en el ejemplo de las creencias religiosas, la posición que deberán tomar las partes dentro de la posición original frente a la cuestión de la libertad de conciencia. Aunque su análisis parece quedar restringido a ese contexto (i.e. la elección de principios de justicia *dentro* de la posición original), Barry afirma que uno de los argumentos presentados excede ese marco y se dirige a las personas reales. Éste ofrecería una explicación independiente de las razones por las que los creyentes religiosos deberían aceptar abstenerse de apelar a argumentos que descansen exclusivamente en la presunta verdad de una visión religiosa particular al abordar la justificación de las políticas fundamentales del Estado. Podemos suponer que en caso de funcionar, este argumento podría ser aplicado a los restantes tipos de concepciones del bien y doctrinas comprehensivas.

Presentemos el argumento de Rawls:

> [...] se puede decir que las sectas religiosas, pongamos por caso, no pueden reconocer ningún principio en absoluto para limitar sus pretensiones recíprocas. Al ser absoluto el deber para con la ley religiosa y divina, no es permisible ningún entendimiento entre personas de diferente fe desde un punto de vista religioso. Ciertamente los hombres han actuado frecuentemente como si sostuvieran esa doctrina. Es innecesario, sin embargo, argumentar contra ella. Una persona puede pensar realmente que los otros deben reconocer las mismas creencias y los mismos principios que ella, y que de no hacerlo estarán penosamente equivocados y perderán el camino de su salvación. Pero la comprensión de la obligación religiosa y de los primeros principios filosóficos y morales muestra que no podemos esperar que los otros den su aquiescencia a una libertad inferior. Mucho menos podemos pedirles que nos reconozcan como intérpretes correctos de sus deberes religiosos o de sus obligaciones morales.[24]

La idea de Rawls es que no resulta plausible esperar que se alcance un acuerdo si persistimos en argumentar desde el interior de nuestras doctrinas comprehensivas religiosas. No lograremos satisfacer tal objetivo intentando demostrar que las creencias de nuestros adversarios son erróneas. Lo que debemos reconocer –según interpreta Barry– es que las creencias religiosas, "verdaderas o falsas, no pueden constituir la base de un acuerdo general"[25]. La hipótesis de Rawls es que dado el carácter irresoluble de las controversias mientras permanecemos en el nivel de las creencias religiosas, sólo el

---

[23] : Cfr. Barry, B., 1995, págs. 183-188.
[24] : *TJ*, pág. 208.
[25] : Barry, B., 1995, pág. 186.

principio de igual libertad será capaz de concitar un amplio consenso. Barry sintetiza el argumento del siguiente modo: "si estamos buscando principios para convivir, capaces de conseguir el acuerdo de todos, «no podemos esperar» que los demás acepten que nuestras opiniones religiosas deben ser investidas de autoridad pública, dejándolos en desventaja. Nuestra creencia de que «se encuentran penosamente equivocados y perderán el camino de su salvación» como consecuencia de un régimen de igual libertad religiosa no les proporciona una razón adecuada para que «den su aquiescencia a una libertad inferior»"[26].

Este argumento puede ser blanco del mismo tipo de objeciones que examinamos en el caso del primer argumento de Rawls en defensa del velo de ignorancia, es decir, la idea de que las restricciones de información constituyen una condición necesaria para alcanzar un consenso unánime. Supongamos que una persona está segura, siguiendo con el ejemplo, de que su doctrina religiosa es la verdadera. El espíritu del argumento es no cuestionar esas creencias: decirle al judío que Cristo es el Mesías o al creyente que Dios no existe sólo profundizará las controversias. Debemos darle a nuestro interlocutor razones para ingresar en la posición original, aún cuando tenga la certeza de que su doctrina comprehensiva es la correcta. Según el mismo ejemplo, la persona cree que intentar servirse del poder del Estado para promover sus creencias es legítimo, dado que redundará, imparcialmente, en el bien de todos, en tanto la base de las políticas que pretende impulsar son creencias verdaderas acerca de la buena vida. Retomando otro argumento que desarrollamos páginas atrás, creerá que reconocer la igualdad de los ciudadanos y tratarlos a todos con igual consideración y respeto, es darles las mismas oportunidades para que lleven adelante una buena vida, y sostendría que el Estado no puede hacer tal cosa sin tomar posición acerca de la buena vida. Ahora bien, un primer problema consiste en que este ciudadano no reconocerá que investir de autoridad pública a la doctrina verdadera pueda ser descripto como "dejar a los que no la reconocen como tal en desventaja". Por el contrario, desde su perspectiva, lo que los dejará en desventaja es una política neutral entre las formas de vida valiosas y disvaliosas. Un acuerdo unánime, neutral entre las creencias verdaderas acerca de la buena vida y las falsas, quizá pueda ser "conveniente" desde una perspectiva pragmática bajo ciertas circunstancias, pero no tendrá valor moral alguno y no podrá ser caracterizado como "justo". El sujeto puede reconocer que un "acuerdo moralmente adecuado o justo", será aquel en que ninguno de los afectados, estando libre de coacciones, puede *rechazar razonablemente* la decisión tomada en torno de una norma o un curso de acción, pero considerar, como ya hemos visto, que los criterios de aceptación o rechazo *razonable* derivan de la doctrina comprehensiva verdadera. El sujeto de nuestro ejemplo puede, siguiendo a Barry, reconocer que su "creencia" de que

[26] : Idem.

sus adversarios "«se encuentran penosamente equivocados y perderán el camino de su salvación» como consecuencia de un régimen de igual libertad religiosa no les proporciona [a dichos individuos] una razón adecuada para que «den su aquiescencia a una libertad inferior»". Pero el sujeto puede agregar que esto tendría peso bajo el supuesto de que se trate de una mera "creencia", y él no afirma meramente tener creencias, sino saber que son correctas. Si el argumento de Rawls no impugna sus convicciones, tampoco podrá objetar que no reconozca relevancia moral y que se niegue a reconocer como razonable el rechazo de su doctrina comprehensiva por parte de sus adversarios.

7

Uno de los caminos posibles para neutralizar la objeción que acabamos de presentar consiste en cuestionar la legitimidad de las creencias de aquellos que se encuentran convencidos de que sus concepciones del bien y doctrinas comprehensivas son las correctas. Ésa es, según vimos, la estrategia implicada en la "interpretación kantiana de la posición original" propuesta por Rawls. Puede pensarse que una solución viable consiste en apelar a otras variantes más convincentes de esta línea de argumentación. Examinaré tres alternativas. Comencemos por uno de los argumentos propuestos por Bruce Ackerman en defensa de la neutralidad estatal en *Social Justice in the Liberal State*. Dicho argumento recurre a la idea de que, si bien podemos tener *creencias* morales, no es posible tener un auténtico *conocimiento* de tales cuestiones. Partimos de la idea de que una persona posee realmente un conocimiento cuando es capaz: a) de producir una descripción de una realidad independiente de su discurso; b) cuando esa descripción se corresponde realmente con dicha realidad; y c) cuando el sujeto, además, puede ofrecer una justificación apropiada de sus creencias. Si aceptamos esta caracterización, desde la perspectiva de Ackerman, no tendrá sentido alguno hablar de "conocimiento" en el caso de cuestiones morales. Ello se debería al simple hecho de que no existe tal realidad moral independiente. "La dura verdad es ésta –escribe Ackerman–: no hay significado moral alguno oculto en las entrañas del universo. Todo lo que hay somos usted y yo luchando en un mundo que ninguno de nosotros, ni alguna otra cosa, crearon"[27]. Sin embargo, los sujetos son capaces de proyectar sentidos sobre el mundo, de crear significados. Es sólo a través del mutuo reconocimiento de los sujetos como creadores de significados, capaces de imprimirlos sobre el mundo –continúa Ackerman– que podemos darle "una realidad concreta a nuestra comprensión de nosotros mismos como gente capaz de vivir una vida valiosa en un mundo sin un diseño preordenado"[28]. Si combinamos el deseo de tratar a todos los miembros de nuestra comunidad política como iguales con el reconocimiento de que no hay valores o

[27] : Ackerman, B., 1980, pág. 368.
[28] : Ackerman, B., 1980, pág. 369.

realidades morales independientes, o, como diría Richard Rorty, que no hay autoridades no humanas que nos sirvan para justificar los proyectos humanos, parece razonable concluir que no podrá haber nada por encima de los acuerdos libres entre las personas (los acuerdos realizados en condiciones que preserven la igualdad de los individuos y que permitan que las demandas de todos tengan el mismo peso). Si dado el hecho del pluralismo, ciertas creencias se han vuelto un obstáculo insalvable para el consenso, deben ser dejadas de lado. Ello se debe, simplemente, a que, después de todo, se trata de creencias infundadas: no hay significados morales en el mundo, ni un arquitecto de la realidad con autoridad normativa.

En *Faktizität und Geltung* Jürgen Habermas propone un tipo de solución semejante a esta problemática. Aunque el filósofo ha defendido una concepción del conocimiento y del concepto de "verdad" significativamente diversa de la que parece involucrada en el argumento de Ackerman, y sostiene una posición cognitivista en relación a los enunciados morales, el resultado es similar. A su juicio las concepciones religiosas y metafísicas, en tanto apelan como base de la corrección de las normas a una supuesta correspondencia con una realidad moral independiente, carecen de todo valor cognitivo. Como es correctamente resumida por Charles Larmore, la tesis del filósofo es que las visiones religiosas o metafísicas del mundo no pueden ser, en las condiciones contemporáneas, objetos de una creencia racional[29]. Ello se debe a que, según piensa Habermas, en nuestros días, "la razón se presenta a sí misma como esencialmente finita, falible, procedimental, y orientada hacia el acuerdo intersubjetivo". Lo cual implica que, desde nuestra autocomprensión contemporánea, actuamos o pensamos "sobre la base de razones que tomamos como válidas, no porque las imaginamos garantizadas por el orden objetivo del mundo, sino porque suponemos que ellas podrían concitar el asentimiento de los otros bajo condiciones ideales apropiadas"[30].

Como escribe Habermas:

> Sin apoyo religioso o metafísico, las leyes coercitivas designadas para el comportamiento legal preservan su fuerza integradora social sólo en la medida en que los destinatarios (*Adressaten*) de las normas legales puedan al mismo tiempo entenderse a sí mismos, en su colectividad, como autores (*Urherber*) de esas normas.[31]
>
> [...] la comprensión paradigmática del derecho [...] al igual que el estado de derecho mismo conserva un núcleo dogmático, a saber, la idea de autonomía, conforme a la cual los hombres sólo pueden actuar como sujetos libres en la medida en que sólo obedezcan a leyes que ellos mismos se hayan dado conforme a las convicciones a las que intersubjetivamente hayan llegado. Pero esa idea es sólo dogmática en un sentido inofensivo. Pues ella no hace otra cosa que expresar la tensión entre facticidad y validez, que viene dada con el *factum* de la

[29] : Cfr. Larmore, Ch., 1999, pág. 615.
[30] : Larmore, Ch., 1999, pág. 614.
[31] : Habermas, J., 1992, pág. 51-52.

estructuración lingüística de las formas de vida socioculturales; «dada», es decir, que *para nosotros*, que hemos desarrollado nuestra identidad en tal forma de vida, resulta irrebasable.[32]

Es en este punto, donde la raigambre kantiana común de las teorías de Habermas y Rawls se vuelve más evidente. El núcleo conceptual de la interpretación kantiana de la posición original no es otro que el "núcleo dogmático del derecho" al que se refiere Habermas. Según Rawls, el propósito fundamental de la filosofía práctica de Kant fue "profundizar y justificar la idea de Rousseau de que la libertad consiste en actuar de acuerdo a una ley que nos hemos dado a nosotros mismos"[33]. La interpretación kantiana presenta la posición original como una interpretación procesal (*procedural*), exenta de compromisos metafísicos, de las ideas a través de las cuales Kant cumplió su objetivo de profundizar y justificar la idea rousseauniana de libertad, esto es, el imperativo categórico y la idea de autonomía[34]. Hay, sin embargo, aún en este punto de encuentro entre Rawls y Habermas, una discrepancia significativa. En contraste con el filósofo alemán, que intenta conectar la idea kantiana de autonomía con una teoría filosófica general de la racionalidad y con una teoría supuestamente postmetafísica de la acción comunicativa, Rawls no ofrece en ningún momento una justificación filosófica de esta concepción. Por el contrario, se limita a tomarla como punto de partida.

¿Por qué razón, el hecho de ser incapaces de alcanzar un consenso unánime en torno a la doctrina comprehensiva que un sujeto considera correcta debería conducirlo a dejarla de lado a la hora de debatir y justificar las políticas fundamentales del Estado? o, ciñéndonos al argumento rawlsiano de la posición original, ¿por qué aceptar las restricciones de información que impone el velo? El argumento escéptico de Ackerman, la identificación habermasiana de la autonomía como núcleo dogmático del derecho y la interpretación kantiana de la posición original que examinamos previamente permiten derivar un mismo tipo de respuesta. El consenso libre y unánime tiene prioridad sobre las demandas derivadas de la supuesta autoridad normativa de concepciones del bien o doctrinas comprehensivas, porque tales concepciones son meros productos contingentes de la historia vital de un individuo o un grupo determinados (Rawls), porque no existe una fuente de corrección moral independiente a partir de la cual se podría cuestionar la autoridad del consenso libre de las personas (Ackerman), o porque en las condiciones culturales contemporáneas las concepciones religiosas y metafísicas no pueden ser objeto de una creencia racional (Habermas).

Como sabemos, este tipo de estrategia entraña significativas dificultades, dado que ofrece el tipo de apoyo que el argumento a favor de la libertad de conciencia consideraba innecesario y, en última instancia, contraproducente. Una de las ideas

---

[32] : Habermas, J., 1992, pág. 537.
[33] : *TJ*, pág. 256.
[34] : Cfr. *TJ*, pág. 256.

centrales de dicho argumento es que el modo apropiado de justificar la igual libertad de conciencia en materia religiosa, supone abstenerse de sumergirnos en el debate de primer orden acerca de qué doctrina es la verdadera o de discutir la cuestión de si alguna puede realmente serlo. El consenso depende justamente de dejar de lado ese tipo de debates, suspender el juicio y encontrar otras bases de acuerdo que todos puedan suscribir libremente. Ahora bien, si queremos extender este argumento al caso de las concepciones del bien en general, debemos tener en cuenta que éstas pueden estar vinculadas a doctrinas comprehensivas no sólo religiosas, sino también filosóficas y morales. En condiciones semejantes, apelar a una concepción kantiana, que involucrará un ideal de autonomía y una concepción de la obligación moral determinados, es justamente el tipo de paso que no deberíamos dar; pues equivale a convertirnos en participantes de la clase de debate filosófico en el que no parece haber esperanza de arribar a un amplio consenso. Los liberales sostienen que frente a la constatación de que el disenso en torno de doctrinas comprehensivas religiosas, filosóficas o morales resulta insuperable, las personas deberían dejarlas de lado como bases de justificación de las políticas fundamentales del Estado. Justificar esta idea en base a creencias comprehensivas tan controvertidas como las que se afirma que deberían ser dejadas de lado –lo que ocurre tanto en la "interpretación kantiana de la posición original" como en los argumentos de Ackerman y Habermas, aún reconociendo las diferencias de plausibilidad y riqueza filosófica de estas posiciones– parece ser, o inconsistente, o bien un simple ardid para imponer una doctrina comprehensiva filosófica sobre las demás. Siguiendo una línea de argumentación semejante, Larmore sostiene, por ejemplo, que, aunque resulta claro que las concepciones del mundo religiosas y metafísicas no son capaces en nuestros días de concitar el apoyo de la sociedad en su conjunto, ir más lejos y decir, como lo hace Habermas, "que ellas no pueden contar ya como objetos de una creencia racional sino como meros estilos de vida", equivale a tomar una posición dentro de un tipo de controversia en que no podemos esperar llegar a un acuerdo voluntario. "Habermas ha identificado incorrectamente el rasgo de la experiencia moderna que es crucialmente relevante para establecer las bases de la asociación política –afirma Larmore–. El elemento decisivo no es el debilitamiento de las visiones del mundo religiosas o metafísicas (aunque tal cosa ha ocurrido). Sino, en cambio, el reconocimiento de que esa clase de visiones del mundo, al igual que los recurrentes esfuerzos postmetafísicos de prescindir de ellas, son objeto de un persistente desacuerdo razonable"[35].

[35] : Larmore, Ch., 1999, pág. 615.

8

Un tópico frecuente de las primeras objeciones comunitaristas a *TJ* consistió en sostener que el proyecto rawlsiano dependía de la posibilidad de formular una concepción de la justicia kantiana, despojada de sus compromisos metafísicos, y que tal empresa estaba inexorablemente condenada al fracaso. En su influyente trabajo de inicios de los ochenta, Michael Sandel sostiene que: "La cuestión de si la metafísica de Kant es un «entorno» separable o un presupuesto ineludible de las aspiraciones políticas y morales que Kant y Rawls comparten [...] es uno de los debates centrales que plantea la concepción de Rawls"[36]. La tesis de Sandel es que Rawls fracasa en su empresa, dado que ésta "no puede ser rescatada de las dificultades asociadas con el sujeto kantiano"[37]. Más de una década después de la publicación del trabajo de Sandel, y con intenciones opuestas, Habermas propone una interpretación que acepta el marco de discusión planteado por el filósofo comunitarista: formular una concepción kantiana de la justicia libre de presupuestos metafísicos sería una de las metas centrales involucradas en la teoría de Rawls. Según Habermas, "Rawls siguió al principio una estrategia de avance kantiana. En *Una Teoría de la Justicia* se planteó la tarea de aclarar el «punto de vista moral» con ayuda de la posición original"[38]. A su juicio, las condiciones en las que las partes realizan sus deliberaciones dentro de la posición original "clarifican un punto de vista moral que no es privilegio de una determinada cultura, sino que está anclado más profundamente y, por cierto, en última instancia en las simetrías anejas al reconocimiento recíproco de sujetos que actúan comunicativamente"[39]. A diferencia de Sandel, Habermas cree que, aunque la tentativa rawlsiana presenta serias deficiencias, la reformulación postmetafísica de la perspectiva kantiana puede ser realizada exitosamente; su propia teoría constituiría, justamente, un ejemplo de ello.

Sin embargo, la objeción de Sandel pasa por alto una deficiencia mucho más profunda y evidente de la propuesta rawlsiana. Creo que la caracterización que ofrece Rawls de los argumentos presentados en *TJ* a favor de la libertad de conciencia permite poner al descubierto el problema. Éste afirma que el rasgo característico de dichos argumentos es que "se encuentran *basados exclusivamente en una concepción de la justicia*. La tolerancia no es derivada de necesidades prácticas o razones de Estado. Las libertades religiosas y morales se siguen del principio de igual libertad; y asumiendo la prioridad de ese principio, el único fundamento para rechazar la igualdad de libertades es evitar una injusticia mayor, una pérdida aún mayor de libertad. Más aún, *el argumento no se apoya en ninguna doctrina metafísica o filosófica especial*"[40]. Por el contrario, se restringe a apelar "al sentido común, a formas de razonamiento

[36] : Sandel, M., 1982, pág. 29.
[37] : Idem.
[38] : Habermas, J., 1998, pág. 156.
[39] : Habermas, J., 1992, pág. 86.

generalmente compartidos y a simples hechos accesibles a todos, estando construido de modo tal que evite esas presuposiciones más amplias"[41]. Rawls aclara que este proceder no presupone una tesis filosófica especial acerca de las condiciones que deben cumplirse para obtener "conocimiento": no se asume "que todas las verdades puedan ser establecidas por medio de formas de pensamiento reconocidas por el sentido común" o que todo lo cognoscible sea el resultado de "una construcción lógica a partir de lo que puede observarse o probarse por medio de la investigación científica racional"[42]. La razón para aceptar estas restricciones no deriva de consideraciones filosóficas o epistemológicas particulares, sino de una *concepción de la justicia* y, en particular, de la aceptación de la concepción de justificación pública puesta en juego por el argumento de la posición original. El "abandono de las formas de razonar generalmente reconocidas supondría conceder un lugar privilegiado a ciertos puntos de vista sobre los otros, y un principio que permitiera eso no podría ser acordado dentro de la posición original"[43].

Según afirma Rawls:

> El estado no se ocupa de doctrinas filosóficas y religiosas, sino que regula la búsqueda que hacen los individuos de sus intereses morales y espirituales conforme a principios con los que ellos mismos estarían de acuerdo en una situación inicial de igualdad. Al ejercitar sus poderes de esa manera, el gobierno actúa como representante de los ciudadanos y satisface las demandas de su concepción pública de la justicia. Por tanto, se rechaza también la noción del estado laico omnicompetente, ya que de los principios de justicia se deriva que el gobierno no tiene ni el derecho ni el deber de hacer, en materia de moral y religión, lo que él o una mayoría (o quien quiera) desee hacer. Su deber se limita a garantizar las condiciones de igualdad de la libertad religiosa y moral[44].

Adoptar el punto de vista de la posición original requiere que al justificar las políticas estatales fundamentales dejemos de lado la apelación a concepciones religiosas, morales, filosóficas e, incluso, científicas[45] controvertidas, para apoyar nuestras demandas, por el contrario, en formas de razonar y reglas de evidencia cuya corrección goce de un reconocimiento generalizado. Los argumentos, afirma Rawls, deben tomar como piedra de toque "un conocimiento y entendimiento común del mundo"[46]. La restricción a un "mundo común", la restricción a lo público, no puede estar fundada o suponer escepticismo, desinterés u hostilidad frente a las concepciones y modos de razonar que son dejados de lado. La causa de ello es muy simple, dichas

---

[40]: *TJ*, pág. 213.
[41] : Idem.
[42] : *TJ*, pág. 214.
[43] : *TJ*, pág. 213.
[44] : *TJ*, pág. 212.
[45] : Cfr. *TJ*, pág. 213.
[46] : *TJ*, pág. 213.

posiciones y actitudes requerirían una apelación al tipo de doctrinas filosóficas, epistemológicas, etc. "más amplias", que fueron excluidas. Estos criterios de justificación de las políticas fundamentales son, por lo tanto, incompatibles tanto con un Estado confesional como con un Estado "laicista omnicompetente"[47]. Ahora bien, si asumir el punto de vista de la posición original implica, ya en *TJ*, adoptar la concepción que acabo de resumir, Rawls no puede apelar a la interpretación kantiana como una base de justificación de las restricciones de información del velo de ignorancia. Es inconsistente sostener que los argumentos que satisfacen los criterios de justificación que impone la posición original "no descansan sobre ninguna doctrina metafísica o filosófica especial" y, simultáneamente, hacer descansar la justificación de las restricciones de información del velo de ignorancia –el elemento clave del que derivan dichos criterios de justificación– en la interpretación kantiana. Ésta es, después de todo, una concepción filosófica particular cuyas ideas no podrían ser utilizadas dentro de la posición original y, por lo tanto, no podrían ser parte de la justificación pública de las normas políticas fundamentales. Está claro que cuando Rawls habla de dejar de lado doctrinas filosóficas, no puede estar refiriéndose sólo a las que podríamos caracterizar como "metafísicas". Se las deja de lado porque son controvertidas, porque exceden el "mundo común" que constituye la piedra de toque de una justificación pública, sean o no metafísicas. De lo contrario no se entendería por qué deben ser excluidas las teorías científicas controvertidas, dado que no tiene sentido calificarlas como "metafísicas". La cuestión es que no integran, al menos por el momento, nuestro "entendimiento común del mundo".

A partir de las consideraciones precedentes arribamos a las conclusiones de esta primera parte del análisis de la teoría rawlsiana. Nos encontramos frente a un dilema para el cual no hay salida dentro en *TJ*. Recurrir a la interpretación kantiana equivale a violar los criterios de justificación pública que la propia posición original aspira a representar. Los otros dos argumentos que analizamos, el argumento de la necesidad de introducir restricciones informativas como condición necesaria para el consenso y el argumento a favor de la libertad de conciencia –que Barry propone aplicar a la justificación del velo de ignorancia–, por el contrario, respetan tales criterios. Sin embargo, su fracaso parece depender justamente de esa característica. Según vimos, tanto el escepticismo como cualquier otra clase de impugnación de la verdad o corrección de las creencias religiosas, filosóficas o morales de las personas debe ser dejado de lado. Ello se debe a que para justificar dichas posiciones (i.e. el escepticismo, etc.) parece necesario recurrir a formas de razonar y creencias que exceden la esfera de lo que puede ser objeto de una justificación pública. Como sabemos, el argumento escéptico de Ackerman y la tesis habermasiana acerca de la incapacidad de las

[47] : *TJ*, pág. 212.

concepciones metafísicas para constituir objetos de creencia racional, constituyen, al igual que la interpretación kantiana, ejemplos de esa estrategia. El problema, que fue puesto de manifiesto por las objeciones que formulamos a los argumentos de Rawls, es que no poder cuestionar la posibilidad de que alguna de las concepciones "más amplias" religiosas, filosóficas o morales sea verdadera, ni la afirmación de que sus defensores tengan buenas razones para afirmar que lo sean, parece bloquear la posibilidad de atribuir un valor moral genuino e independiente a todo acuerdo que requiera dar la espalda a dichas concepciones comprehensivas. Un acuerdo neutral entre la concepción religiosa, filosófica o moral verdadera y las falsas no parece constituir otra cosa que un *modus vivendi*, un arreglo basado en razones de orden estratégico, lo que equivaldría, desde la óptica de los objetores del liberalismo, a desconectar la política de toda posible fuente de validez moral.

II

1

La necesidad de superar la encrucijada que acabo de formular ofrece, a mi juicio, la explicación más convincente desde una perspectiva conceptual de los cambios y nuevos desarrollos de la posición rawlsiana en los trabajos posteriores a *TJ*. Especialmente a partir de la publicación del artículo "Justice as Fairness: Political not Metaphysical"[48], Rawls sostiene que una concepción de la justicia que aspire a constituir una base pública de justificación en sociedades marcadas por el "hecho del pluralismo" debe abstenerse de apelar no sólo a doctrinas religiosas y morales particulares, sino a teorías filosóficas controvertidas de cualquier clase. En *JNM* Rawls afirma que debemos extender el principio de la tolerancia de la religión a la filosofía misma[49]. Según escribe

> La justicia como equidad deliberadamente permanece en la superficie, filosóficamente hablando. Dadas las profundas diferencias en las creencias y concepciones del bien, al menos desde la Reforma, debemos reconocer que, de igual modo que en cuestiones morales y religiosas, no se puede obtener a un acuerdo en las cuestiones básicas de la filosofía sin la violación de las libertades básicas. La filosofía, como búsqueda de la verdad de un orden metafísico y moral independiente, no puede, según creo, proporcionar una base práctica y compartida de para elaborar una concepción política de la justicia en una sociedad democrática[50].

[48] : Rawls, J., 1985 (En adelante *JNM*)
[49] : Cfr. Rawls, J., 1985, pág. 223.
[50] : Rawls, J., 1985, pág. 230.

Rawls sostiene que una concepción pública de la justicia debe ser política, no metafísica. Sin embargo, esta afirmación y la caracterización de la filosofía como la "búsqueda de la verdad de un orden metafísico y moral independiente" pueden inducir a una confusión. Rawls parece preocupado por responder objeciones como las de Sandel, relativas a los supuestos compromisos metafísicos que entrañaría su teoría. Según vimos, este tipo de objeción posee escasa relevancia. Una concepción política de la justicia debe utilizar creencias y modos de razonar cuya corrección y plausibilidad pueda ser aceptada por todos los afectados y excluir la apelación a doctrinas que no cumplan con esos requerimientos, sean o no metafísicas, involucren o no la búsqueda de la verdad de un orden metafísico y moral independiente[51]. Esto queda confirmado dentro de *JNM* por la explicación que ofrece Rawls de la necesidad de diferenciar una concepción política de la justicia liberal de formas comprehensivas de liberalismo como las ejemplificadas por las propuestas de Kant y Mill. Las nociones de autonomía e individualidad asociados a dichas propuestas constituirían "ideales morales omnicomprehensivos" que "a pesar de su importancia en el pensamiento liberal resultan prohibitivamente abarcativos cuando se presentan como el único fundamento adecuado de un régimen constitucional. Así concebido –concluye Rawls– el liberalismo se convierte en una doctrina sectaria más"[52]. El rasgo de estos ideales que Rawls señala como inadecuado es su carácter "abarcativo" o "comprehensivo"; al margen de la cuestión de los compromisos metafísicos, es dicho rasgo el que motivaría su incapacidad para constituir una base pública de justificación en las condiciones

[51] : La interpretación de la propuesta rawlsiana desarrollada por Richard Rorty en "La prioridad de la democracia sobre la filosofía" (Rorty, R., 1991) pasa por alto las implicaciones de este aspecto de la cuestión. A su juicio Rawls "desvincula el problema de si debemos ser tolerantes y socráticos del de si esta estrategia nos conducirá o no a la verdad. Y se contenta con el hecho de que debería conducirnos a cualquier equilibrio reflexivo que se pueda alcanzar intersubjetivamente, dada la contingente dotación de las personas en cuestión. La verdad, entendida en sentido platónico como la comprensión de lo que Rawls llama «un orden que nos antecede y nos ha sido dado», sencillamente es irrelevante para la política democrática. Y por lo mismo tampoco lo es la filosofía, como la explicación de las relaciones existentes entre un orden dado y la naturaleza humana. Cuando entran en conflicto, la democracia tiene prioridad sobre la filosofía" (Rorty, R., 1991, págs. 191-192). Rorty conecta estas ideas con la promoción de una suerte de "escepticismo" o de "frivolidad" filosófica basada en una motivación moral. "El fomento de la frivolidad (*light-mindedness*) en relación con los temas filosóficos tradicionales sirve para lo mismo que serviría el fomento de la frivolidad respecto de los temas teológicos tradicionales. Al igual que el auge de la macroeconomía de mercado, la alfabetización, la proliferación de géneros artísticos y el irreductible pluralismo de la cultura contemporánea, también esta frivolidad y superficialidad filosófica contribuye al desencanto del mundo. Ayuda a hacer a sus habitantes más pragmáticos, más tolerantes, más liberales, más receptivos a las apelaciones de la razón instrumental. Si la identidad moral de una persona consiste en su ciudadanía en una comunidad liberal, el fomento de la frivolidad puede tener una finalidad moral" (Rorty, R., 1991, pág. 193). Está claro que la propuesta de Rawls aspira a evitar el compromiso tanto con la metafísica, en un sentido tradicional del término, como con concepciones antimetafísicas, ya sea que se encuentren teórica o moralmente fundadas. La propuesta de Rorty es, en forma evidente, una forma de liberalismo comprehensivo, que guarda tanta distancia del liberalismo político como cualquier otra variante de esta posición.

[52] : Rawls, J., 1985, pág. 246.

asociadas al "hecho del pluralismo". Los trabajos posteriores de Rawls confirman esta interpretación. En *Political Liberalism*[53] el filósofo presenta como ejemplos contemporáneos de liberalismo "comprehensivo" o "ético" las propuestas de Joseph Raz[54] y Ronald Dworkin[55], que no podrían ser caracterizadas –y que de hecho Rawls en ningún momento caracteriza– como "metafísicas"[56]. El contraste principal, tal como es presentado en *PL*, tendría lugar entre *concepciones políticas de la justicia liberales* y concepciones de la justicia que involucran *doctrinas comprehensivas* y/o *generales* religiosas, filosóficas, morales, etcétera.

Las notas definitorias de una concepción política de la justicia serían las siguientes.

A) Aunque se trata de una concepción moral, no es una concepción general, aplicable a diversos contextos y situaciones, sino que ha sido elaborada para ser aplicada a un objeto específico: la estructura básica de la sociedad. Por "estructura básica" debemos entender las principales instituciones políticas, económicas y sociales en tanto forman un "sistema unificado de cooperación social"[57].

B) La segunda característica se vincula al modo de presentación de la teoría. La concepción política de la justicia no es presentada como la aplicación de una doctrina más amplia al caso de la estructura básica, sino que aspira a constituir un punto de vista independiente o autoestable (*freestanding*). La idea central es que, aunque esperemos que la concepción política pueda ser derivada, recibir apoyo o relacionarse de alguna forma con las doctrinas comprehensivas razonables que profesan los ciudadanos, no se presenta como presuponiéndolas, ni como hallándose en una relación de dependencia de ellas.[58]

C) El contenido de una concepción política debe ser expresado exclusivamente en términos de "ciertas ideas fundamentales que son consideradas implícitas en la cultura pública de una sociedad democrática"[59]. La hipótesis de Rawls, fundamental para explicar la posibilidad de llevar adelante su empresa, es que en una sociedad democrática que se ha desarrollado en forma razonablemente satisfactoria a lo largo del

---

[53] : En adelante, *PL*.

[54] : Cfr. Raz, J., 1986.

[55] : Cfr. Dworkin, R., 1990.

[56] : Cfr. *PL*, págs. 234 *n* y 245 *n*.

[57] : Cfr. *PL*, págs. 11, 35, 201 y 301.

[58] : Rawls parte de la idea de que todos los ciudadanos adhieren a una doctrina comprehensiva con la cual la concepción política se encuentra relacionada de alguna forma. Sin embargo, "un rasgo distintivo de una concepción política de la justicia es que es presentada como independiente y es explicada aparte de –o sin referencia a– cualquier trasfondo más amplio. Para decirlo con una frase corriente, la concepción política es un *módulo*, una parte constituyente esencial, que encaja y puede ser apoyada por varias doctrinas comprehensivas razonables que perduran en la sociedad regulada por ella. Esto significa que la concepción política puede ser presentada sin decir, o saber, o sin arriesgar conjeturas acerca de a qué doctrinas pertenece, o qué doctrinas le prestan apoyo" (*PL*, págs. 12-13).

[59] : *PL*, pág. 13.

tiempo existe una cultura de lo político significativamente diferenciada de la "cultura de trasfondo" (*backgound culture*) de la sociedad civil. La cultura pública de una sociedad democrática "abarca las instituciones políticas de un régimen constitucional y las tradiciones públicas de su interpretación (incluidas las del poder judicial), así como los textos y documentos históricos que son de conocimiento común"[60]. Esta cultura pública contiene, al menos implícitamente, las "ideas intuitivas fundamentales" que constituyen el material a partir del cual se construye la concepción política de la justicia[61].

Hay diversas formas en que una doctrina puede violar los límites dentro de los que debe permanecer una concepción para poder ser reconocida como política. Ello ocurre, como hemos dicho, cuando se trata de una concepción general o comprehensiva. Según Rawls una concepción moral es "general" cuando se aplica "a una amplia gama de temas (*subjects*), y en el límite, universalmente a todos los temas" [62]. Por ejemplo, el utilitarismo es una doctrina general, en tanto el principio de utilidad se aplica a toda clase de objetos: la conducta de los individuos, sus relaciones personales, la organización de la estructura social globalmente considerada, las relaciones entre los estados, etc. Una doctrina es "comprehensiva" 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"[63]. Rawls distingue también entre doctrinas plena y parcialmente comprehensivas. Las plenamente comprehensivas abarcan todos los valores y virtudes en un sistema articulado en forma precisa. Una concepción es parcialmente comprehensiva si se limita a incluir algunos valores y virtudes no políticos, y su articulación es menos detallada y abarcadora.

Aunque frecuentemente son pasados por alto, existen criterios adicionales para discriminar entre concepciones políticas y no políticas, o más en general, para especificar los rasgos que deben caracterizar a una concepción de la justicia para ser aceptable desde la perspectiva del liberalismo político. En primer lugar, una concepción política, además de no ser ni comprehensiva ni general en los sentidos definidos, debe cumplir con un requisito de simplicidad que la vuelva apta tanto para la justificación pública de su corrección como para la evaluación de si las políticas estatales concretas pueden o no ser consideradas casos de su aplicación. Las desventajas que Rawls atribuye al utilitarismo en comparación con justicia como imparcialidad, interpretada como una forma de liberalismo político, no hacen referencia sólo a su carácter de

---

[60] : *PL*, págs. 13-14.
[61] : Cfr. *PL*, pág. 38 *n* 41.
[62] : *PL*, pág. 13.
[63] : Idem.

doctrina general. Los principios de justicia de la teoría rawlsiana, en razón de su contenido y características, su "referencia exclusiva a hechos institucionales acerca de procedimientos políticos y de derechos y libertades básicos que se asocian a ellos, así como a la disponibilidad de oportunidades y de medios de uso universal", podrían ser aplicados apelando a "las líneas orientativas usuales de investigación pública y las usuales reglas de evaluación de la evidencia"[64]. Las "líneas orientativas usuales" en cuestión derivan de la concepción de razón pública que Rawls desarrolla en *PL*, la cual presenta una profunda semejanza con la concepción de justificación pública que presenté a partir de las secciones 33 y 34 de *TJ*. Rawls escribe:

> A la vista del hecho del pluralismo, esas líneas orientativas y esas reglas deben determinarse en relación con las formas de razonamiento y argumentación accesibles a la ciudadanía en general, es decir, en términos de sentido común y con los procedimientos y resultados de la ciencia, cuando no resulten controvertidos. Esto contribuye a asegurar que el razonamiento público se presente públicamente –como debe ser– como correcto y fiable en sus propios términos[65].

La última frase resume la razón por la cual se aspira a que una concepción política de la justicia represente un punto de vista independiente o autoestable (*freestanding*), debe ser correcta "en sus propios términos", sin requerir necesariamente el apoyo de un punto de vista más amplio, porque tal apoyo puede ser contraproducente en el contexto que ofrece el hecho del pluralismo: en tales condiciones tenderá a constituir un obstáculo para arribar a un consenso suficientemente amplio. Ahora bien, el efecto de un grado significativo de complejidad que exceda el ámbito del sentido común y las formas compartidas de razonamiento es equivalente al de la apelación a un punto de vista comprehensivo tal como fue definido (i.e. un punto de vista que involucra una concepción de la buena vida significativamente articulada, virtudes específicas, etc). Esto es lo que ocurre, según Rawls, con el principio de utilidad, pues su aplicación requeriría de la mediación de complejos cálculos, los que presuponen, a su vez, disponer de informaciones a las que resulta significativamente difícil acceder[66].

Otro de los rasgos que caracterizan a una concepción política de la justicia es que abandona la meta básica que, según Rawls comparte la "tradición dominante" dentro de la filosofía política occidental. Dicha corriente dominante reuniría en sus filas tanto a Platón, Aristóteles, la tradición cristiana representada por Agustín y Tomás de Aquino y el utilitarismo clásico de Bentham, Edgewort y Sidgwick, como las concepciones liberales "éticas" defendidas recientemente por Joseph Raz y Ronald

---

[64]: *PL*, pág. 162.
[65] : Idem.
[66] : Cfr. *PL*, pág. 162.

Dworkin[67]. Según Rawls uno de los rasgos comunes de todas estas doctrinas consiste en la idea de que "las instituciones admiten justificación sólo en la medida en que promueven la concepción del bien verdadera. En realidad –continúa Rawls– desde el pensamiento griego, la tradición dominante parece haber sido la que afirma que no hay más que una concepción razonable y racional del bien". Desde la perspectiva de la tradición dominante "el objetivo de la filosofía política –entendida siempre como parte de la filosofía moral, junto con la teología y la metafísica– consiste entonces en determinar la naturaleza y el contenido del bien"[68]. El liberalismo político, por el contrario,

> [...] parte del supuesto de que hay varias doctrinas comprehensivas razonables en conflicto, cada una con su concepción del bien y todas ellas compatibles con la plena racionalidad de las personas humanas (en la medida en que esto último puede establecerse con los recursos que proporciona una concepción política de la justicia) [...] la cuestión que la tradición dominante ha tratado de responder carece de respuesta: ninguna doctrina comprehensiva resulta adecuada como concepción política para un régimen constitucional[69].

Las líneas que acabo de citar vuelven necesarias algunas aclaraciones. En primer lugar, decir que diversas doctrinas comprehensivas religiosas, filosóficas o morales, y sus concepciones del bien asociadas, probablemente incompatibles entre sí, pueden ser racionales y razonables, es distinto de decir que pueden ser verdaderas. Hacerlo entrañaría, por supuesto, una inconsistencia: dos doctrinas incompatibles entre sí no pueden ser ambas verdaderas. Ésa es justamente la razón por la cual el concepto de "verdad" resulta problemático para el liberalismo político y es reemplazado por los conceptos político-morales, no epistemológicos, de "racional" y "razonable", a cuyo significado e implicaciones nos referiremos luego[70]. Sin embargo, la noción de "verdad" no es completamente eliminada. Una concepción política de la justicia no abre juicio y, por lo tanto, no niega la posibilidad de que alguna de las doctrinas comprehensivas sea verdadera, o que no pueda tenerse una creencia racional –ahora en un sentido filosófico o epistémico que excede al concepto político de lo "racional"– en su verdad. Según vimos, el compromiso con posiciones escépticas de ese tipo, viola los límites a los que debe restringirse una concepción política. En segundo lugar, creo que es importante notar que el uso de la frase "doctrina comprehensiva" tanto en este contexto como en muchos otros no puede remitir exclusivamente a la definición que citamos páginas atrás

---

[67] : Cfr. *PL*, págs. 134-135.

[68] : *PL*, pág. 135.

[69] : Idem.

[70] : Según afirma Rawls, "la ventaja de mantenerse en lo razonable es que, aunque no puede haber más que una doctrina comprehensiva verdadera, puede haber [...] muchas doctrinas razonables. Una vez que aceptamos el hecho de que el pluralismo razonable es una condición permanente de la cultura pública bajo instituciones libres, la idea de lo razonable resulta, para un régimen constitucional, más adecuada como parte de la base de justificación pública que al idea de la verdad moral" (*PL*, pág. 129).

de "doctrina moral comprehensiva". El hecho de que esta sea la única definición explícita que ofrece Rawls puede generar –y de hecho, como veremos, ha generado– algunas confusiones. Rawls suele llamar "comprehensivas", en general, a todas las doctrinas que no son concepciones políticas de la justicia. Sin embargo, es bastante obvio que no todas las teorías y puntos de vista que exceden los límites dentro de los que debe moverse una concepción política –es decir, cualquier doctrina "comprehensiva", en el sentido de "más amplia" de lo que permite el liberalismo político–, transgrede esos límites por involucrar "concepciones sobre qué es de valor en la vida humana" entendiendo por ello algún ideal articulado y sustantivo de la buena vida, esto es, como continúa la definición, "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". No hay duda de que las teorías filosóficas de Platón y Aristóteles, al igual que las de otros filósofos de la antigüedad, contienen este tipo de ideales. Sin embargo, no ocurre lo mismo con todas las teorías citadas por Rawls como ejemplos de concepciones comprehensivas. Como hemos visto ya, un ejemplo claro es la teoría habermasiana. Dicha teoría aspira explícitamente a ser procedimental y, por lo tanto, a no involucrar un compromiso ni con concepciones particulares de la buena vida ni con principios de justicia sustantivos como los involucrados en la propuesta de Rawls. Sin embargo, es tipificada por el filósofo norteamericano como comprehensiva[71], e incluso, en un sentido particular, como metafísica[72]. Rawls afirma que la teoría de Habermas es "una doctrina lógica en el amplio sentido hegeliano: un análisis filosófico de los presupuestos del discurso racional (de la razón teórica y de la razón práctica) que incluye en su seno, según se afirma, todos los temas sustanciales de las doctrinas religiosas y metafísicas. Su lógica es metafísica en el siguiente sentido: da cuenta de lo que hay. Y lo que hay son seres humanos comprometidos en la acción comunicativa en su mundo de la vida"[73]. Por otra parte, como también hemos visto, al negar que las concepciones religiosas y metafísicas –ahora en un sentido tradicional– puedan ser objetos de creencia racional, Habermas está excediendo los límites dentro de los que debe permanecer una concepción política de la justicia y, a la luz de la definición propuesta por Rawls, haciendo metafísica.

---

[71] : Cfr. Rawls, J., 1995, pág. 132.

[72] : Cfr. Rawls, J., 1995, pág. 137.

[73] : Rawls, J., 1995, pág. 137. Rawls define como metafísica cualquier concepción que involucra "al menos una exposición general de lo que hay, incluyendo afirmaciones fundamentales, enteramente generales –por ejemplo, la afirmación «todo evento tiene una causa» y «todos los eventos ocurren en el espacio y el tiempo»– o que pueden relacionarse con ellas. Visto así, W. O. Quine es también un metafísico. Negar ciertas doctrinas metafísicas significa afirmar otra de tales doctrinas" (Rawls, J., 1995, pág. 137, *n* 8)

2

Teniendo en cuenta los criterios que acabamos de enumerar, no resulta sorprendente que Rawls haya llegado a la conclusión de que *TJ* involucraba el compromiso con una doctrina filosófica comprehensiva. En la introducción de *PL* el autor afirma que, aunque en *TJ* no era conciente de la distinción entre una concepción política de la justicia y una doctrina filosófica comprehensiva, "una vez planteada la cuestión resulta claro [...] que el texto contempla la justicia como equidad y el utilitarismo como doctrinas comprehensivas, o parcialmente comprehensivas"[74]. Rawls sostiene también que el tratamiento de la cuestión de la estabilidad de la concepción de la justicia desarrollado en la tercera parte de *TJ* no era "consistente con la concepción global"[75]. La idea de sociedad bien ordenada involucrada era "irrealista", en tanto presuponía una incomprensión de las consecuencias del hecho del pluralismo. En *TJ* "un rasgo esencial de una sociedad bien ordenada, en relación con la concepción de la justicia como equidad, es que todos los ciudadanos aceptan esa concepción sobre la base de [...] una doctrina filosófica comprehensiva"[76].

Quisiera detenerme un poco en este punto y analizar con cuidado tanto en qué consiste como cuál es el alcance de este compromiso con una concepción comprehensiva. Barry sostiene una posición extrema en este punto. Contra lo que declara el propio Rawls, el autor afirma que tomando los criterios ofrecidos en *PL*, deberíamos concluir que *TJ* ofrecía ya una concepción política de la justicia. El núcleo del argumento de Barry puede resumirse de la manera siguiente. En primer lugar, el autor cita la definición de doctrina comprehensiva. Como sabemos, Rawls escribe que una doctrina es comprehensiva cuando "incluye concepciones acerca del valor de la vida humana, ideales de virtud y carácter personales, y cosas similares, que deben conformar gran parte de nuestra conducta no política (y, en el límite, nuestra vida completa)"[77]. Luego, Barry afirma que la teoría de Rawls no involucra este tipo de elementos. Ello se debe a que una de las ideas centrales de *TJ* es que los individuos deben tener la libertad de formar, revisar y perseguir sus propias concepciones del bien. Ésa es la razón por la cual los agentes en la posición original no conocen la concepción del bien de sus representados, ya que dicha restricción de información garantiza que no puedan imponer principios de justicia que favorezcan alguna concepción del bien particular. Como se afirma en *TJ*:

---

[74] : *PL*, pág. xvi.
[75] : Cfr. *PL*, págs. xv-xvi.
[76] : *PL*, pág. xvi; cf. Rawls, J., 2001, págs. 186-187.
[77] : *PL*, págs. 175.

En una sociedad bien ordenada los ciudadanos suscriben los mismos principios de lo correcto y aspiran a alcanzar el mismo juicio en casos particulares [...] Por otro lado, los individuos descubren su propio bien por diferentes caminos, y muchas cosas que pueden ser buenas para una persona podrían no serlo para otras. Además, no hay urgencia en alcanzar un juicio públicamente aceptado acerca de lo que es bueno para los individuos particulares [...] Por lo tanto, en una sociedad bien ordenada los planes de vida de las personas son diferentes, en el sentido de que tales planes dan prominencia a diferentes propósitos, y los sujetos son dejados en libertad para determinar su bien[78].

Barry concluye que "la razón crucial" que conduce a sostener que *TJ* "no era «comprehensiva» es que deja libres a las personas para determinar y perseguir sus concepciones del bien. Ofrece términos equitativos sobre los cuales personas con diferentes concepciones del bien pueden convivir"[79]. El autor reconoce, sin embargo, que el tratamiento del problema de la estabilidad en la tercera parte de *TJ* concede un papel decisivo a una doctrina comprehensiva, la interpretación kantiana de los principios de justicia. Según Barry, Rawls recurre a ella al examinar si la adhesión a los principios de justicia por parte de los ciudadanos de una sociedad bien ordenada será congruente con el bien de cada uno de ellos. La prioridad del sentido de la justicia sobre las apelaciones a otros intereses queda garantizada en forma concluyente sólo cuando entra en juego la idea kantiana de que "actuar en forma justa es algo que deseamos hacer como seres racionales libres e iguales"[80]. Rawls afirma que no podemos expresar nuestra naturaleza como seres racionales siguiendo un proyecto "que considera al sentido de la justicia sólo como un deseo que ha de sopesarse frente a otros. Porque ese sentimiento revela lo que la persona es, y transigir en él es no alcanzar para el yo el reino de la libertad, sino dar paso a las contingencias y a los accidentes del mundo"[81]. Barry afirma que la interpretación kantiana constituye una doctrina comprehensiva, en tanto invoca una concepción particular del bien: "una concepción de acuerdo a la cual el más alto bien para los seres humanos constituye en expresar su naturaleza racional libre e igual, lo cual sólo puede ser realizado comprometiéndose a sí mismos de antemano a actuar justamente"[82]. Aún así, a juicio de Barry, ese compromiso quedaría restringido exclusivamente al terreno en que es presentado, sin afectar los elementos fundamentales de la teoría considerada globalmente. Ello se debería a que el problema de la estabilidad es abordado en una etapa en que se supone que ya disponemos de una justificación independiente de los principios de justicia en la posición original. Barry cita en apoyo de su interpretación la conclusión similar a la que arriba Samuel Freeman: "Tras leer las primeras quinientas páginas (capítulos 1-8) de *Una Teoría de la Justicia*, es difícil ver

[78] : *TJ*, pág. 447-448.
[79] : Barry, B., 1995*a*, pág. 880.
[80] : *TJ*, pág. 572.
[81] : *TJ*, pág. 575.
[82] : Barry, B., 1995*a*, pág. 887.

exactamente dónde es que Rawls piensa que ha invocado una doctrina ética comprehensiva para justificar justicia como imparcialidad"[83]. Según Freeman, sólo en el capítulo 9, a partir de la segunda etapa del argumento a favor de la estabilidad se torna patente el compromiso de la teoría con la ética kantiana.

Creo que esta línea de interpretación se encuentra completamente desencaminada. Comencemos por las últimas ideas que acabamos de reseñar. Es simplemente falso que la interpretación kantiana se aplique sólo a la resolución del problema de la estabilidad, y ni siquiera éste constituye su uso fundamental. Como hemos visto, Rawls presenta la interpretación kantiana en la sección 24 de *TJ* (capítulo 3, no 9) como un argumento cuya meta es justificar uno de los rasgos decisivos de la posición original, el velo de la ignorancia[84]. Dicho argumento es desarrollado en la sección 40 (capítulo 4, más de doscientas páginas antes del capítulo 9), y consiste fundamentalmente en una interpretación de la posición original, en la que no se hace referencia alguna al problema de la estabilidad[85]. La aplicación de las ideas que Rawls presenta como "kantianas" a esta cuestión, que ocupa unas pocas líneas, tiene lugar en la sección 86 (capítulo 9). Si la interpretación kantiana involucra, como reconoce Barry, una concepción comprehensiva aplicada al problema de la estabilidad, la involucrará también cuando es utilizada para justificar las restricciones de información del velo. Con lo cual, uno de los dos argumentos que Rawls presenta explícitamente como una justificación de las restricciones de información del velo de ignorancia depende de una doctrina comprehensiva. Esto carecería de importancia si el argumento de la sección 24 o el argumento a favor de la libertad de expresión que Barry propone adaptar para esa función –los cuales son compatibles con las exigencias que impone una concepción política de la justicia– fueran capaces de ofrecer una justificación independiente del diseño de la posición original, cosa que, como vimos, no ocurre. Por otra parte, resulta completamente irrelevante argumentar, como lo hace Barry, que los principios de justicia son escogidos en la posición original al margen de cualquier doctrina comprehensiva, porque la falla y la inconsistencia está justamente en la justificación de esa restricción, es decir, en explicar por qué las personas deberían aceptar ingresar en la posición original, dejando de lado sus doctrinas comprehensivas religiosas, filosóficas o morales. Otro defecto de la interpretación de Barry consiste en que parte de una idea claramente errónea acerca del alcance del concepto de doctrina comprehensiva, dado que cita como único criterio lo que podríamos denominar la "definición estrecha". Según vimos, una teoría puede exceder los límites dentro de los cuales debe moverse una concepción política al involucrar tesis filosóficas de orden epistémico, semántico, ontológico, etc., controvertidas, que no puedan ser justificadas apelando a creencias y

[83] : Freeman, S., 1994, pág. 628.
[84] : Cfr. *TJ*, pág. 139. Ver la nota 15 del presente trabajo.
[85] : Cfr. *TJ*, págs. 254-257.

modos de razonamiento aceptables para todos. Serán doctrinas comprehensivas, en el sentido de "más amplias" que una doctrina política, pero no hay ninguna necesidad de que involucren una concepción sustantiva acerca del sentido de la vida humana o ideales concretos del carácter y la virtud personal.

La noción de concepción política de la justicia desarrolla las implicaciones del ideal de justificación pública que, como he intentado mostrar, ya se encontraba en *TJ*. Lo que sí es cierto, a mi juicio, es que dicha obra aspiraba o debía aspirar a ser política para ser coherente, aunque la distinción entre político y comprehensivo haya estado entonces lejos de ser clara para Rawls. Una de las conclusiones que derivan de la concepción de justificación pública ya presente en *TJ* es, justamente, que la interpretación kantiana de justicia como imparcialidad debe ser dejada de lado: la teoría debe ser purgada de todo elemento comprehensivo si quiere cumplir con sus metas. En sus trabajos posteriores Rawls considera que tal tarea puede ser llevada adelante dejando "sustancialmente intactos tanto la estructura como el contenido" de la propuesta desarrollada en *TJ*. De hecho, en las obras mencionadas ni el argumento de la posición original ni los principios de justicia sufren modificaciones importantes. Como veremos, el aporte conceptual del liberalismo político se proyecta fundamentalmente sobre los espacios que ocupaba la interpretación kantiana: lo que se encuentra, en cierta forma, *antes* y *después* de la posición original y los principios de justicia escogidos en ella, esto es, la justificación del diseño de la posición original y el problema de la estabilidad[86].

3

La interpretación kantiana de justicia como imparcialidad, el argumento escéptico de Ackerman y la tesis habermasiana acerca del "contenido dogmático" de la idea de Estado de derecho ofrecen, si aceptamos sus premisas, una explicación convincente de por qué, frente a la imposibilidad de arribar a un consenso libre a partir de doctrinas comprehensivas religiosas, filosóficas o morales, debemos dejarlas de lado y buscar bases neutrales de acuerdo capaces de generar un consenso voluntario de todos los afectados. La razón es, simplemente, que las pretensiones normativas de esas doctrinas son infundadas, porque se las considera meramente el producto contingente de la historia de un individuo o un grupo particular, porque el tipo de realidades normativas (Dios, la ley natural, etc.) que invocan simplemente no existen, o bien porque éstas no pueden ser ya un objeto legítimo de creencia racional. Como consecuencia de ello nada puede reclamar una autoridad superior al acuerdo de ciudadanos libres, situados en

[86] : Es decir, la cuestión de si una vez levantado el velo de ignorancia los principios de justicia escogidos podrán generar una adhesión moralmente motivada –una adhesión basada en las "razones correctas"– por parte de los ciudadanos; las virtudes cívicas necesarias para mantener un sistema institucional acorde con

condiciones de igualdad para hacer valer sus demandas[87]. El problema de esta línea de argumentación, como vimos, es que recurre, para justificar la prioridad del consenso voluntario y razonado de todos los afectados, a afirmaciones controvertidas que muchos de nuestros interlocutores no aceptarían voluntariamente, dado que hacerlo supondría modificaciones radicales de sus creencias. En *PL* Rawls afirma que "el liberalismo político [...] no sostiene que debamos ser vacilantes e inseguros, y mucho menos escépticos acerca de nuestras propias creencias"[88]. Si no podemos cuestionar la certeza de aquellos que afirman que su doctrina comprehensiva es verdadera, ¿qué razones morales, públicamente aceptables, pueden aducirse para convencerlos de que accedan a dejar de lado esas creencias comprehensivas, en favor de aquellos principios que todos puedan suscribir libremente? ¿Cómo afronta Rawls este problema en sus trabajos recientes? Resumida en una frase, la idea del autor es que "las doctrinas comprehensivas de lo verdadero o lo justo (*right*)" deben ser "reemplazadas por una idea de lo políticamente razonable dirigida a los ciudadanos como ciudadanos"[89]. Según Rawls, el liberalismo político omite abrir juicio acerca de la corrección de diversas "descripciones religiosas, filosóficas o metafísicas de la verdad y de la validez de los juicios morales. Su criterio de corrección es el de la razonabilidad, y dados sus propósitos políticos no necesita ir más lejos"[90]. Ahora bien, ¿en qué consiste o de dónde surge la autoridad normativa de *lo razonable*, independientemente de las ideas filosóficas o metafísicas de verdad o validez?

Para responder la cuestión que acabo de plantear es necesario determinar primero el significado que atribuye Rawls a la palabra "razonable". En este punto seguiré la interpretación propuesta por Leif Wenar, según la cual, la noción de "persona razonable" ofrecería el significado central del término, a partir del cual podrían ser derivados los restantes. La diversidad de usos del término "razonable" en *PL* es sorprendente. Rawls habla, por ejemplo, de principios de justicia razonables, juicios razonables, personas razonables, concepciones comprehensivas razonables, fe razonable, la virtud de la razonabilidad, justificación pública razonable, pluralismo razonable, creencia razonable, psicología moral razonable, duda razonable, desacuerdo razonable, norma razonable, expectativas razonables, variante razonable de una

---

ellos; el apoyo de las diversas doctrinas comprehensivas que pueden convivir en el seno de una democracia contemporánea.

[87] : No hay que confundir esta línea de argumentación con el argumento escéptico propuesto por Farrell que analizamos en la sección 2 del capítulo V. En esta caso el argumento precede combinando una tesis escéptica restringida a la validez de las pretensiones normativas de las doctrinas comprehensivas, con una serie de premisas igualitarias y de obligaciones de justificación frente a los otros, de orden moral. Por el contrario, Farrell aspiraba a evitar todo compromiso con este tipo de elementos.

[88] : *PL*, pág. 63.

[89] : Rawls, J., 1999, pág. 132.

[90] : *PL*, pág. 127.

concepción política de la justicia, etc[91]. Los dos conceptos de los que se ofrece una definición explícita son los de "doctrina comprehensiva razonable" y "persona razonable". Rawls sostiene que las doctrinas comprehensivas razonables poseen tres rasgos:

> Uno es que una doctrina razonable es un ejercicio de la razón teórica: cubre los aspectos religiosos, filosóficos y morales principales de la vida humana de una manera más o menos consistente y coherente. Organiza y perfila valores reconocidos hasta hacerlos compatibles entre sí, y expresa una concepción inteligible del mundo. Cada doctrina lo hace de una manera específica, lo cual la distingue de las demás doctrinas: por ejemplo, ponderando especialmente y otorgando primacía a determinados valores. Al destacar algunos valores como esencialmente significativos y al proporcionar criterios que permitan sopesarlos cuando entren en conflicto entre ellos, una doctrina comprehensiva razonable se convierte también en un ejercicio de la razón práctica. Tanto la razón teórica como la razón práctica (incluyendo lo racional como adecuado) intervienen en su formulación. Finalmente, un tercer rasgo consiste en que, aun cuando una concepción comprehensiva razonable no es necesariamente fija e inmóvil, pertenece normalmente –o deriva de– una tradición intelectual y doctrinal. Aun si resulta estable a lo largo del tiempo y no sujeta a cambios bruscos inexplicados, tiende a evolucionar lentamente a la luz de lo que, desde su punto de vista, aparecen como razones buenas y suficientes[92].

Esta caracterización, como sostiene Wenar, resulta claramente insatisfactoria porque puede ser satisfecha por diversas doctrinas que el propio Rawls considera irrazonables. No hay nada en ella que excluya, por ejemplo, al fundamentalismo musulmán, ciertas concepciones racistas y el egoísmo racional; cualquiera de esas posiciones constituyen "ejercicios de la razón teórica y la razón práctica dentro de una tradición de doctrina"[93]. Por el contrario, la definición del concepto de "persona razonable" parece resultar mucho más prometedora. Si seguimos el análisis propuesto por Wenar dicho concepto englobaría cinco rasgos esenciales. En primar lugar, Rawls atribuye a las personas razonables dos facultades morales: la capacidad de poseer un *sentido de justicia* y una *concepción del bien*[94]. Además, éstas cuentan con las capacidades intelectuales de juicio, pensamiento e inferencia; poseen una concepción del bien determinada que interpretan a la luz de una doctrina comprehensiva y son capaces de ser miembros plenamente cooperativos de la sociedad durante una vida completa[95]. En segundo lugar, las personas razonables poseen la disposición de proponer principios y términos justos de cooperación social y de cumplir con ellos, siempre y cuando los demás sujetos también lo hagan[96]. En tercer lugar, las personas razonables reconocen las cargas del juicio (*burdens of judgment*) y sus consecuencias

---

[91] : Wenar enumera un total de treinta y cuatro usos diferentes en *PL* (Cf. Wenar, L., 1995, pág. 34).
[92] : *PL*, pág. 59.
[93] : Wenar, L., 1995, pág. 34.
[94] : Cfr. *PL*, págs. 30 y ss.
[95] : Cfr. *PL*, págs. 15-35.
[96] : Cfr. *PL*, págs. 48-54.

para la justificación pública del uso del poder legítimo del Estado[97]. En cuarto lugar, las personas razonables cuentan con una psicología moral razonable[98]. Por último, en quinto lugar, reconocen los elementos esenciales de una concepción de la objetividad[99].

Si la definición de doctrina comprehensiva razonable es demasiado vaga y resulta incapaz de excluir creencias que la teoría rawlsiana tipifica como irrazonables, la concepción de persona que se acaba de reseñar poseería un defecto inverso. Según sostiene Wenar, resultará inaceptable para muchas doctrinas comprehensivas que Rawls caracteriza como razonables y que podrían suscribir los principios de justicia propuestos por su teoría. Para Wenar esta concepción de persona excedería los límites dentro de los cuales debe quedar circunscrita, según el propio Rawls, una concepción política de la justicia. "La teoría completa que Rawls desarrolla –afirma el autor– no es, de hecho, una concepción política, sino una doctrina parcialmente comprehensiva –una doctrina que podría dar apoyo a una concepción política dentro de un consenso superpuesto, pero que es en sí misma demasiado excluyente para ser el foco de esa clase de consenso. Muy pocos puntos de vista comprehensivos, como hoy los conocemos o como podemos esperar que evolucionen, apoyarán la justicia como imparcialidad como Rawls la describe"[100]. La teoría completa presentada en *PL* "es lo que Rawls dice que era la justicia como imparcialidad de *TJ*: una doctrina sectaria"[101]. Los tres últimos componentes de la concepción de persona razonable, es decir, las *cargas del juicio*, la *psicología moral razonable* y los *elementos esenciales de la objetividad*, serían los responsables de este resultado. Wenar sostiene que dichos componentes no son sólo perjudiciales sino innecesarios. Una vez liberada de ellos, la teoría rawlsiana sería capaz de satisfacer exitosamente los requisitos de una concepción política de la justicia y de aspirar legítimamente a constituirse en el foco de un consenso superpuesto de las doctrinas comprehensivas más influyentes dentro de las sociedades democráticas contemporáneas. Si Wenar tiene razón, deberemos concluir que los dos primeros componentes del concepto de persona razonable bastan para construir un argumento que resuelva el problema que hemos estado analizando desde las primeras páginas de este trabajo: ofrecer una explicación de los motivos por los cuales las personas deberían respetar los límites de la *razón pública* tal como es caracterizada por el liberalismo político, dejar de lado sus doctrinas comprehensivas a la hora de justificar las políticas fundamentales de Estado y, regresando ahora al primer nivel de la teoría rawlsiana, aceptar que las restricciones de información del velo de ignorancia se encuentran apropiadamente justificadas.

---

[97] : Cfr. *PL*, págs. 54-58.
[98] : Cfr. *PL*, págs. 81-86.
[99] : Cfr. *PL*, 110-112.
[100] : Cfr. Wenar, L., 1995, págs. 33-34.
[101] : Idem.

La discusión acerca de si Wenar está o no en lo correcto al afirmar que la concepción de la *psicología moral razonable* y *los elementos esenciales de una concepción de la objetividad* exceden los límites de una concepción política es secundaria para el tema que estoy examinando. Sin embargo, la discusión de la pertinencia de la apelación a las *cargas del juicio* resulta de especial importancia. Consecuentemente, me concentraré en examinar con más detalle este tercer componente de la concepción de persona razonable y las objeciones que formula Wenar a su utilización. Luego analizaré el argumento positivo propuesto por el autor en defensa de su hipótesis de que los dos primeros componentes del concepto rawlsiano de persona resultan suficientes para los propósitos del liberalismo político.

Rawls atribuye a las cargas del juicio la función de explicar el fenómeno del "desacuerdo razonable". El desacuerdo poseería tal característica, en primer lugar, cuando suponemos que tiene lugar entre personas a las que pueden atribuírseles los dos primeros rasgos de la concepción de persona razonable que hemos presentado líneas atrás[102]. En segundo lugar, el desacuerdo es razonable si la discrepancia de opiniones persiste aún en caso de que, idealmente, se eliminen los intereses personales estrechos o egoístas[103], los errores lógicos y otras clases de obstáculos incompatibles con la plenitud del uso de las capacidades de la razón. Según Rawls, las cargas del juicio, es decir, las fuentes del desacuerdo razonable, hacen referencia a "las muchas dificultades (*hazards*) implicadas en el ejercicio adecuado (y consciente) de nuestras facultades de razón y juicio en el curso ordinario de la vida política"[104]. El autor no pretende ofrecer una lista completa de las cargas del juicio, sino poner a consideración algunas de las más obvias e importantes. Entre ellas estarían las siguientes:

> –las evidencias relevantes, los datos o los hechos que deben ser analizados son conflictivos y complejos, por consiguiente difíciles de establecer y evaluar;
> –aún 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;

---

[102] : Según escribe Rawls: "[...] el desacuerdo razonable es desacuerdo entre personas razonables: esto es, entre personas con facultades morales suficientes como para ser consideradas ciudadanos libres e iguales en un régimen constitucional y con un deseo persistente de respetar los términos equitativos de cooperación y de ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad. Dadas sus facultades morales, comparten una razón humana común, facultades similares de pensamiento y juicio: pueden sacar inferencias, ponderar la evidencia y sopesar consideraciones mutuamente competitivas" (*PL*, pág. 55).

[103] : 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" (*PL*, pág. 58)

[104] : *PL*, pág. 56.

–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).

Tomar conciencia de las implicaciones de estas dificultades que afectan nuestros juicios tanto valorativos como teóricos, conduce a reconocer uno de los hechos básicos que toma como punto de partida el liberalismo político: la idea de que "muchos de nuestros juicios más importantes son realizados en condiciones en las que no es de esperar que personas conscientes, en pleno uso de sus facultades de razón[105], ni siquiera tras una discusión libre, arriben unánimemente a la misma conclusión"[106]. Rawls afirma que el reconocimiento de las "cargas del juicio" es de importancia capital para una idea democrática de la tolerancia y de razón pública[107] y que conduce, en última instancia, a la aceptación de los principios constitucionales liberales fundamentales[108].

Pasemos ahora a la crítica formulada por Wenar contra la inclusión de las cargas del juicio entre los rasgos definitorios del concepto de persona razonable. El núcleo de la objeción afirma que un importante grupo de doctrinas comprehensivas que Rawls identifica como "razonables" no suscriben o, incluso, rechazan enfáticamente las cargas del juicio. Como consecuencia de ello, no podrían, contra lo que pretende el filósofo, formar parte del consenso superpuesto de doctrinas religiosas, filosóficas y morales del que dependerá la posibilidad de justificación pública de una concepción política de la justicia. Wenar sostiene que exigirles, por ejemplo, a los católicos y a los creyentes de muchas otras religiones (la excepción parecen ser los metodistas) que acepten las cargas del juicio, es pedirles, innecesariamente, que abandonen aspectos fundamentales de su fe y de su actitud hacia ella. Se trata de una exigencia "innecesaria" porque, según nos afirma el autor, muchas de esas doctrinas que claramente "no suscriben las cargas del juicio gustosamente apoyan la libertad de conciencia y pensamiento"[109]. Wenar sostiene incluso, apoyándose en una serie de documentos y declaraciones oficiales del Vaticano[110], que "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)"[111]. De modo que las cargas del juicio se

[105] : En el párrafo paralelo de *Justice as Fairness* (2001), Rawls habla de "personas conscientes y plenamente razonables" (Cfr. Rawls, J., 2001, pág. 36)
[106] : *PL*, pág. 58.
[107]: Cfr. *PL*, págs. 58-59 y 61.
[108] : Cfr. *PL*, pág. 61.
[109] : Wenar, L., 1995, pág. 42.
[110] : Cfr. Wenar, L., 1995, pág. 45, *n* 23.
[111] : Wenar, L., 1995, pág. 45.

convertirían en una fuente, completamente innecesaria y evitable, de disenso. Según Wenar, el hecho de que las más importantes iglesias históricas rechacen las cargas del juicio se debe a que éstas "explican la diversidad religiosa enfatizando la dificultad para encontrar la verdad aún bajo las mejores condiciones, mientras que universalmente las religiones se presentan a sí mismas como accesibles para toda mente clara y todo corazón abierto"[112]. Wenar concluye, contra la posición explícita de Rawls al respecto, que la aceptación de las cargas del juicio implica "duda", "incertidumbre" o "escepticismo" respecto de nuestras doctrinas comprehensivas. Dicho juicio es confirmado por la interpretación que propone Barry al abordar la cuestión. Este último, aunque sin reconocer las significativas dificultades que ello acarrearía para el liberalismo político[113], sugiere también que las cargas del juicio involucran una forma de escepticismo o "cuasi-escepticismo". La posición de Barry parece ser que la tesis rawlsiana de que debemos reconocer la "imposibilidad práctica de alcanzar un acuerdo político razonable y efectivo en el juicio acerca de la verdad de doctrinas comprehensivas"[114] implica el reconocimiento de que no podemos tener la certeza de que nuestras creencias de dicho orden sean verdaderas[115]. Como hemos visto en el Capítulo III, Eduardo Rivera López sostiene una posición semejante; desde su punto de vista la aceptación de las cargas del juicio equivale al compromiso con una tesis falibilista, cuyo contenido básico consiste en la idea de que nunca podremos descartar de forma definitiva la posibilidad de que nuestras creencias sean falsas[116].

Wenar considera que existe otra razón para afirmar que las cargas del juicio introducen una exigencia innecesaria. Según adelantamos, éste sostiene que los dos primeros rasgos de la concepción rawlsiana de persona razonable bastan para cumplir con las metas que aparentemente hacían necesaria la introducción de las cargas del juicio. Expliquemos como arriba Wenar a esta conclusión. Poseer un *sentido de la justicia* (esto es, la primera facultad moral de las personas que Rawls denomina, justamente, "facultad razonable") implica poseer la voluntad de "actuar en relación con los otros en términos que ellos puedan suscribir públicamente"[117]. Rawls afirma que es gracias a nuestro sentido de la justicia, a la "facultad razonable",

> que ingresamos como iguales en el mundo público de los demás y que estamos dispuestos a proponer, o a aceptar, según sea el caso, términos equitativos de cooperación con ellos. Esos términos, fijados como principios, determinan las razones que tenemos que

[112] : Wenar, L., 1995, pág. 46.

[113] : El hecho de que Barry sea incapaz de ver el problema no resulta sorprendente, pues, como he intentado dejar en claro páginas atrás, su comprensión de las implicaciones del liberalismo político y la concepción de justificación pública que involucra es claramente deficiente.

[114] : *PL*, pág. 63.

[115] : Cfr. Barry, B., 1995*a*, págs. 902-903.

[116] : Cfr. Rivera López, E., 1997, pág. 62.

[117] : *PL*, pág. 19.

compartir y reconocer públicamente unos frente a otros como fundamento de nuestras relaciones sociales. En la medida en que somos razonables, estamos dispuestos a construir el marco del mundo social público, un marco del que resulta razonable esperar que será aceptado por todo el mundo y dentro del cual todos podrán actuar, bajo el supuesto de que se pueda confiar que todos harán lo mismo[118].

Según Wenar, ciudadanos que acepten estos compromisos, que sean razonables en el sentido indicado, respetarán los límites de la razón pública tal como los concibe el liberalismo político sin necesidad de recurrir a elementos adicionales como las cargas del juicio. "La tolerancia y la razón pública –concluye– ya han sido asegurados por el primer y segundo atributo de la persona razonable –y, particularmente, por el deseo de proponer y acatar términos justos de cooperación. Personas dotadas de ese deseo quieren cooperar con sus conciudadanos de acuerdo con reglas aceptables para todos. Ellos juzgan ilegítimo el uso del poder político para reprimir doctrinas comprehensivas 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"[119].

Ahora bien, ¿funciona realmente esta argumentación propuesta por Wenar? Creo que la respuesta es negativa. El hecho de que todos o la mayoría de los habitantes de las democracias contemporáneas posean efectivamente el deseo de proponer y acatar términos equitativos de cooperación que puedan ser justificados frente a los demás y que reconozcan la imposibilidad de llegar a un consenso unánime en torno de una doctrina comprehensiva no conduce de por sí a las conclusiones liberales que aspiramos establecer. Como sabemos, Wenar recoge la exigencia rawlsiana de no objetar ni el contenido ni el grado de convicción con el que las personas adhieren a sus doctrinas comprehensivas. Ahora bien, una persona que crea firmemente que su doctrina comprehensiva es la correcta o la verdadera podría aceptar sin dificultad la carga de justificación pública que imponen los dos primeros rasgos del concepto de persona razonable. Podría afirmar que posee "la disposición a proponer principios y términos justos de cooperación social y a cumplir con ellos, siempre y cuando los demás sujetos también lo hagan", pero que los criterios para identificar los términos justos de cooperación no pueden surgir de otro sitio que de la doctrina comprehesiva verdadera o correcta. Consecuentemente, podrá concluir que aquellos que rechacen la concepción de la justicia derivada de la doctrina comprehensiva a la que adhiere están actuando en forma irrazonable, restando de ese modo legitimidad y peso a sus demandas. Esta persona podrá o no reconocer, de acuerdo con las características del contenido de su doctrina, una obligación de tolerancia para con las personas que adhieren a creencias y

[118] : *PL*, págs. 53-54.
[119] : Wenar, L., 1995, pág. 42.

formas de vida erróneas, pero sin duda no aceptará la concepción de la razón pública rawlsiana o la tesis de la neutralidad estatal.

Barry desarrolla un argumento semejante al que acabo de formular. Según afirma, "el deseo de poder justificar acciones e instituciones en términos que en principio sean aceptables para los demás está, afortunadamente, generalizado"[120]. Sin embargo, esto no basta para justificar el reemplazo de la apelación a doctrinas comprehensivas por la búsqueda de un terreno neutral entre ellas. Una persona podría aceptar la demanda de justificación pública, y decir que "su propia concepción del bien proporciona una base para las instituciones principales de una sociedad que toda persona razonable estaría dispuesta a aceptar"[121]. Barry concluye que "ésta, y no la negación total de cualquier inquietud por el carácter razonable de las propias reclamaciones, es la amenaza"[122] que debe ser tomada más en serio por las posiciones liberales[123]. Para bloquear esta clase de objeciones el argumento de Wenar debería incluir una premisa que juegue el papel que Rawls asignaba a las cargas del juicio: demostrar que toda doctrina comprehensiva puede ser objeto de un rechazo razonable. El error de Wenar es creer que este paso es innecesario. El punto fuerte de su argumentación consiste en mostrar que las cargas del juicio, tal como son presentadas por Rawls, implican un cuestionamiento, inaceptable desde la perspectiva del liberalismo político, de las creencias de muchas de las personas que adhieren a doctrinas comprehensivas que el propio Rawls identifica como razonables. De modo que volvemos a toparnos con el dilema que presentamos páginas atrás: cumplir con los requisitos que impone la concepción de la justificación y de la razón pública del liberalismo político parece tener como efecto bloquear la posibilidad de recurrir a los argumentos que serían necesarios para justificar esas mismas concepciones (como ocurre con la apelación a las cargas del juicio).

La posición de Barry parece constituir una suerte de imagen invertida del planteo de Wenar. Su punto fuerte consiste en comprender la necesidad de combinar el deseo de acuerdo voluntario con una premisa adicional que cumpla la función de las cargas del juicio. Según Barry, las doctrinas comprehensivas y concepciones del bien no pueden constituir una base adecuada de justificación de las políticas fundamentales del Estado porque siempre son susceptibles de un rechazo razonable. Ello se debe a que nunca es posible afirmar con certeza la verdad o corrección de dicha clase de doctrinas y concepciones[124]. Aunque el autor describa esta posición como "escepticismo", es en realidad equivalente al "falibilismo moral" tal como es definido por Rivera López: la

---

[120] : Barry, B., 1995*b*, pág. 168.
[121] : Idem.
[122] : Idem.
[123] : Cfr. Barry, B., 1995*b*, pág. 168.
[124] : Según sostiene, "el tipo de escepticismo que subyace [...] en la neutralidad es simplemente una negación de la legitimidad de la certidumbre" (Barry, B., 1995*b*, pág. 184).

tesis central de esta posición se restringe a afirmar que nunca podremos descartar con certeza la posibilidad de que nuestro punto de vista comprehensivo sea falso o incorrecto. A diferencia de lo que normalmente se entiende por escepticismo, el falibilismo moral es compatible con la idea de que cuando examinamos las virtudes de una forma de vida o los puntos de vista de una doctrina comprehensiva podemos ofrecer mejores y peores argumentos; es decir, que dicho debate constituye, al menos bajo ciertas circunstancias, una discusión racional que abre la posibilidad de un progreso de nuestras creencias. Ahora bien, el punto débil de la propuesta de Barry parece surgir nítidamente cuando la confrontamos con la argumentación de Wenar. Exigir a todos los ciudadanos la aceptación de la tesis escéptica o falibilista ¿no resulta una demanda tan fuerte y problemática como la introducida por las cargas del juicio? Después de todo, éstas parecen constituir una idea equivalente.

Quizá la posición de Barry pueda ser defendida en forma convincente de esta objeción. Es cierto que el escepticismo/falibilismo resultará inaceptable para aquellos que afirman tener la certeza absoluta de que sus creencias son verdaderas; pero bajo una interpretación suficientemente acotada, tal vez resulte factible demostrar que se trata de una demanda razonable que todos podrían aceptar sin sacrificar sus creencias más importantes. Barry reconoce que hay diversas implicaciones usuales del término "escepticismo" que deberían ser evitadas. En tal sentido, aclara que su posición no implica el compromiso con la idea de que los valores religiosos, filosóficos y morales sean quiméricos. Como vimos, todo lo que exige la premisa escéptica de Barry es que renunciemos a la certeza absoluta de que nuestras creencias son las verdaderas[125]. Barry reconoce, sin embargo, que aún esta exigencia mínima puede resultar problemática. El autor sostiene que Rawls, por ejemplo, a pesar de recurrir a las cargas del juicio parece por momentos rechazar esta idea. La razón de ello sería que afirma que el liberalismo político debe abstenerse de exigir que seamos "vacilantes e inseguros"[126] respecto de nuestras creencias. Es probable, sin embargo, que esta conclusión de Barry sea apresurada. Reconocer que somos incapaces de descartar en forma definitiva y concluyente la posibilidad de estar equivocados no implica necesariamente adoptar una actitud "vacilante e insegura". Veamos un ejemplo extremo. Karl Popper, cuyo falibilismo epistemológico puede ser tomado como un modelo del falibilismo moral, sostiene que ni siguiera es posible verificar un enunciado tan simple como "hay un vaso de agua sobre la mesa"[127]. Ello se debe a la insalvable distancia que separa los términos generales, como "vaso", "agua", "mesa", etc., que componen la frase citada y la experiencia perceptiva particular, fugaz e irrepetible que normalmente está asociada a la emisión de dicha oración. Es claro que reconocer esto no conduce a que adoptemos una

[125] : Cfr. Barry, B., 1995*b*, pág. 184.
[126] : Cfr. *PL*, pág. 63.
[127] : Cfr. Popper, K., 1959, págs. 94-95.

actitud "vacilante e insegura" acerca de nuestra creencia de que hay un vaso de agua sobre la mesa cuando lo estamos viendo o acabamos de beber de él. Con independencia de cuál sea realmente la posición de Rawls al respecto, quizá resulte posible defender en forma convincente la idea de que apelar al escepticismo/falibilismo moral, a diferencia de lo que ocurriría con las cargas del juicio, no conlleva violar los requisitos de justificación pública del liberalismo político. Sin embargo, para que examinar esta cuestión no sea una pérdida de tiempo, corresponde preguntar previamente si la combinación entre el escepticismo/falibilismo moral y los dos primeros rasgos de la concepción rawlsiana de persona moral permiten construir un argumento que tenga éxito en cumplir con la tarea para la que fueron introducidas las cargas del juicio.

Tal argumento podría ser formulado del siguiente modo. En primer lugar, tomamos como punto de partida la idea rawlsiana de que las personas son razonables, en un sentido básico, cuando reconocen, en forma igualitaria, la relevancia de las demandas de los demás ciudadanos[128]. Las personas razonables aspiran a proponer y acatar términos de cooperación que ninguno de los afectados pueda rechazar razonablemente. Según vimos, los adversarios del liberalismo político podrían afirmar simplemente que aceptan esa demanda de justificación pública, pero que los criterios de aceptación o rechazo razonable sólo pueden derivar del interior de la doctrina comprehensiva verdadera, es decir, de la doctrina que ellos profesan. En este punto, para neutralizar esa objeción, se introduce la tesis escéptica/falibilista. Ésta se limita a afirmar que, por más firmemente convencidos que estemos, no podemos asegurar nunca con plena certeza la verdad o la corrección de la doctrina comprehensiva a la que adherimos. Dado que nunca podremos alcanzar la certeza de que la doctrina que profesamos es verdadera o correcta, debemos reconocer que no disponemos de una justificación suficiente para descartar la posibilidad de que otros ciudadanos la rechacen (o rechacen las políticas que pretendemos derivar de ella) en base a buenas razones: nunca podremos estar seguros de que se equivocan al proceder de esa forma. Por lo tanto, debemos dejar de lado las materias en las que haya controversia (las doctrinas comprehensivas religiosas, filosóficas y morales) y buscar un terreno neutral que nos permita arribar al consenso. Como lo formula Barry, rechazar la legitimidad de la certeza equivale a "negar que haya alguna concepción del bien que nadie pueda rechazar razonablemente"[129]; la tesis escéptica "proporciona la premisa necesaria para llegar, desde el deseo de un acuerdo en términos razonables, a la conclusión de que

[128] : "Es por medio de lo razonable –escribe Rawls– que ingresamos como iguales en el mundo público de los demás y que estamos dispuestos a proponer, o a aceptar, según sea el caso, términos equitativos de cooperación con ellos" (*PL*, pág. 53).

[129] : Barry, B., 1995*b*, pág. 169.

ninguna concepción del bien se debe incluir en la constitución o los principios de justicia"[130].

¿Funciona realmente este argumento? A pesar de su aparente fuerza intuitiva, y de sus fuertes lazos con la tradición de pensamiento liberal, creo que la respuesta es claramente negativa. Contra lo que se sostuvo líneas atrás, la tesis escéptico/falibilista no nos ofrece *ninguna* razón para dejar de lado la doctrina comprehensiva a la que adherimos y buscar un terreno neutral. Las razones de ello son semejantes a las que aduje al examinar, en el capítulo 3, el argumento falibilista de Rivera López. La tesis escéptico/falibilista, según la cual debemos reconocer que nunca será posible alcanzar la verificación de una doctrina comprehensiva, siendo consecuentes, se predica de todas las creencias que poseemos[131], es decir, de todas las creencias en las que podemos basar nuestras 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 podemos basar nuestras acciones), lo cual sería absurdo, o bien no da razones definidas para suspender ninguna acción o decisión particular. Consecuentemente, en el caso que estamos considerando, la tesis falibilista no ofrece motivo alguno para que los ciudadanos renuncien al intento de servirse del poder del Estado para promover su doctrina comprehensiva y busquen un terreno neutral a partir del cual justificar las normas políticas. 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. El ejemplo popperiano del vaso de agua ilustra el problema. El hecho de que reconozcamos que no podemos verificar la proposición "hay un vaso de agua sobre la mesa" no modifica en nada nuestra confianza en que hay un vaso de agua sobre la mesa, si lo estamos viendo, ni alteraría nuestra decisión de mover la mano para tomarlo en caso de que quisiéramos beber un sorbo de agua. De modo semejante, un científico no abandona una teoría por el hecho de que reconozca que es imposible verificarla (y consecuentemente, que nunca podrá descartar la posibilidad de que sea falsa), pues 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. Las alternativas disponibles a las doctrinas comprehensivas religiosas, filosóficas o morales son concepciones políticas o morales de la justicia más

[130] : Barry, B., 1995*b*, pág. 172.

[131] : Si aceptamos esta forma de escepticismo en el plano práctico, es de esperar que lo hagamos también en el teórico. Por otra parte esa acepción ya está incluso implícita en el hecho de que prediquemos el

restringidas, concepciones que apelan exclusivamente a ideas que estimamos podrían ser aceptadas por todos en tanto son parte central de la cultura política de nuestra comunidad. Ahora bien, consideremos las siguientes proposiciones.

"En virtud de sus dos facultades morales (una capacidad para un sentido de la justicia y para una concepción del bien) y de las facultades de la razón (de juicio, pensamiento y las inferencias vinculadas con estas facultades) las personas son libres. El poseer esas facultades en el grado mínimo requerido para ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad hace a las personas iguales"[132].

"Los hombres son iguales, porque Dios ama a todos sus hijos por igual".

"Los hombres son libres, cuando escogen el camino del Señor".

La tesis escéptico/falibilista dice exactamente lo mismo de cada una de ellas: que nunca podremos descartar con certeza que podrían ser falsas o en algún sentido incorrectas. Por lo tanto debemos concluir que, si la primera de ellas está en mejores condiciones de ofrecer las bases para justificar las políticas del Estado, las razones de ello no pueden tener nada que ver con lo que enuncia la premisa escéptico/falibilista. Ahora bien, si la argumentación de Barry afirma algo más fuerte que la ilegitimidad de la certeza e introduce dudas concretas acerca de la posibilidad de que las doctrinas comprehensivas religiosas o filosóficas puedan ser verdaderas, entonces resulta obvio que viola los límites del liberalismo político.

4

Analicemos ahora, más detalladamente, los dos primeros rasgos de la concepción rawlsiana de persona razonable. Según vimos, como parte del primer rasgo de dicha concepción, Rawls atribuye a la personas dos facultades morales fundamentales: un *sentido de justicia*, esto es, la capacidad de comprender, aplicar y actuar con arreglo a una concepción de la justicia; y la capacidad de poseer una *concepción del bien*, que implica la aptitud para formular, perseguir racionalmente y revisar una concepción del bien[133]. La primera facultad moral, es denominada *razonable* y la segunda *racional*. Rawls sostiene que la distinción entre lo razonable y lo racional se remonta a la distinción kantiana entre imperativo categórico e hipotético, la cual remite, a su vez, a la distinción entre razón pura práctica y razón empírica práctica. Dado que su propuesta aspira a constituir una concepción política de la justicia, el autor deja en claro que atribuye al concepto de lo razonable un sentido más restringido. Como sabemos, los rasgos básicos de lo razonable harían referencia, en primer lugar, a la

---

falibilismo de doctrinas comprehensivas religiosas, filosóficas y morales, dada la amplitud de temas que suelen involucrar.

[132] : *PL*, pág. 19.

[133] : Cfr. *PL*, págs. 50-52.

disposición de proponer y respetar términos equitativos de cooperación y, en segundo lugar, a la disposición de reconocer las cargas del juicio y sus implicaciones. Rawls sostiene que lo razonable y lo racional deben ser concebidos como elementos complementarios pero, a la vez, independientes. Se trata de ideas básicas "independientes", en el sentido de que no se pretende "derivar una de la otra; en particular, no se piensa en derivar lo razonable de lo racional"[134]. Se trata de ideas "complementarias" dado que mientras "agentes meramente razonables carecerían de fines propios a cuya promoción sirviera la cooperación social; agentes meramente racionales carecerían de sentido de justicia y no conseguirían reconocer la validez independiente de las exigencias ajenas"[135]. En tanto tales, "lo razonable y lo racional no pueden funcionar separadamente"[136]. La posición original nos presenta una separación artificial de ambas facultades morales, que igualmente refleja su complementariedad. Mientras lo razonable es representado por las restricciones de información del velo de ignorancia, lo racional es representado por el tipo de motivación que guía las deliberaciones de las partes, esto es, la pretensión de maximizar la cuota de bienes primarios a la que podrán acceder los ciudadanos reales que éstas representan. Sin las restricciones de información que impone el velo de ignorancia, las partes no podrían llegar a un acuerdo en torno de principios de justicia definidos dado que, en esas condiciones, la persecución de intereses particulares las conducirían a desacuerdos irresolubles. Pero sin los bienes primarios y la racionalidad, no tendrían razón o motivación alguna para elegir tales principios. Ahora bien, concentremos nuestra atención en la primera facultad moral, lo razonable. Según hemos visto, Rawls afirma que

> Las personas son razonables en un aspecto básico cuando, estando, digamos, entre iguales, se muestran dispuestas a proponer principios y criterios en calidad de términos equitativos de cooperación, y a aceptarlos de buena gana siempre que se les asegure que los demás harán lo mismo. Las personas entienden que aceptar esas normas es razonable para todo el mundo y, por consecuencia, que son justificables ante todos; y están dispuestas a discutir los términos equitativos que otras propongan[137].

El filósofo aclara en una nota que sigue al párrafo citado que la referida disposición de buscar términos de cooperación aceptables para todos se encuentra estrechamente relacionada con el principio de motivación moral involucrado en la teoría contractualista de T. M. Scanlon. En su influyente artículo, "Contractualism and utilitarianism" (1982) Scanlon sostiene que el sentido más primario en que una acción es incorrecta, radica en la imposibilidad de presentar su realización como un caso de una

---

[134] : *PL*, pág. 51.
[135] : *PL*, pág. 52.
[136] : Idem.

regla general que nadie podría "rechazar razonablemente como base de un acuerdo general no forzado e informado"[138]. Esta concepción de la naturaleza de la incorrección moral ofrecería además una explicación fenomenológicante adecuada de las bases de la motivación moral. Tenemos el deseo básico de ser capaces de justificar nuestras acciones ante los demás por medio de razones que ellos no puedan rechazar razonablemente. Según Rawls, el principio de Scanlon es más que un principio psicológico de motivación, constituiría también una respuesta a la pregunta fundamental relativa a los motivos por los cuales las personas deberían preocuparse por la moral[139]. El filósofo sostiene que aceptar la vinculación entre el concepto de lo razonable y el principio de motivación contractualista de Scanlon equivale a "incluir esa forma de motivación en la concepción de las personas razonables *de la que parte* la justicia como equidad"[140], y que al presentar dicha teoría "confiamos en el tipo de motivación que Scanlon considera básico"[141]. Estas afirmaciones resultan sumamente problemáticas dado que pueden ser interpretadas como una nueva violación de los límites dentro de los que debe moverse una concepción política de la justicia. Veamos las razones de ello.

La teoría de Scanlon parece constituir, tanto en sus primeras formulaciones como en las versiones más recientes, una forma *definicional* (*definitional*) de contractualismo. Siguiendo la clasificación propuesta por Phillip Pettit y Chandran Kukathas[142], podemos distinguir entre teorías contractualistas *definicionales* y *heurísticas*. Las teorías *heurísticas* conciben al contrato como un procedimiento para identificar acuerdos justos, pero la corrección de esos acuerdos descansa en última instancia en la existencia de una propiedad moral independiente. Supongamos que se manipula la información que poseen las partes en la posición original de modo tal que el acuerdo tenga lugar en torno de alguna formulación del principio de utilidad[143]. Esta posición original representaría una forma de contractualismo heurístico, tendría la función de poner en escena las razones por las cuales deberíamos aceptar la versión de utilitarismo en cuestión[144]. Sin embargo, el principio de utilidad no es justo o correcto porque fuese el elegido en esa posición original, sino que es justo porque los cursos de acción o estados de cosas que podrían ser identificados como casos que satisfacen los requisitos que estipula poseen una propiedad independiente, por ejemplo, maximizan, en comparación con las alternativas viables, la suma neta de placer o

---

[137] : *PL*, pág. 49.
[138] : Scanlon, T. M., 1982, pág. 110.
[139] : Cfr. *PL*, pág. 49, *n* 2.
[140] : *PL*, pág. 49, *n* 2.
[141] : Idem.
[142] : Cfr. Kukathas Ch. y Pettit, Ph., 1990, pág. 28.
[143] : J.C. Harsanyi propuso, por ejemplo, un argumento semejante a la posición original cuya meta era derivar una versión del principio de utilidad en "Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking" (Harsanyi, J. C., 1953, págs. 434-435).
[144] : Rawls examina las razones que podrían conducir a la elección del principio de utilidad media en el marco de una argumento contractualista en la sección 27 del capítulo III de *TJ*.

de satisfacción de preferencias informadas de todos los afectados. Por el contrario, una concepción definicional afirmará que los principios escogidos al aplicar el procedimiento contractualista que se considere adecuado son justos por el hecho mismo de haber sido escogidos al aplicar dicho procedimiento. Ésta parece ser la posición de Scanlon[145] en el texto citado por Rawls, dado que, según vimos, lo correcto es definido en términos de aquello que nadie podría rechazar razonablemente como base de un acuerdo general no forzado e informado. Esta interpretación resulta confirmada por la descripción de su posición que hace Scanlon en la introducción de su trabajo posterior, *What we owe to each other* (1999). Según el filósofo

> Cuando me pregunto a mi mismo qué razón me proporcionaría el hecho de que una acción fuese incorrecta (*wrong*) para no realizarla, mi respuesta es que una acción semejante sería una que no podría justificar frente a los otros sobre bases que podría esperar que ellos aceptaran. Eso me conduce a describir la materia (*the subject matter*) de los juicios acerca de lo correcto y lo incorrecto diciendo que ellos son juicios acerca de aquello que podría ser permitido por principios que no podrían ser razonablemente rechazados, por personas que estuvieran motivadas para encontrar principios para la regulación general de la conducta, que otros, similarmente motivados, no pudieran rechazar razonablemente. En particular, un acto es incorrecto si y sólo si todo principio que lo permita podría ser razonablemente rechazado por personas con la motivación recién descrita (o, en forma equivalente, si y sólo si éste pudiera ser prohibido por cualquier principio que esas personas no pudieran rechazar razonablemente)[146].

Scanlon agrega luego una aclaración importante

> Mucha 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. Así, por ejemplo, algunos actos son incorrectos porque constituyen perversos de homicidios (*wanton killing*) o actos de engaño y, porque son incorrectos, sería razonable rechazar todo principio que los permita. Pero este último hecho es explicado en términos de los anteriores y no a la inversa.
>
> Mi punto de vista rechaza eso. Sostiene 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[147].

Como vimos, uno de los desafíos centrales para el liberalismo es planteado justamente por la posición de aquellas personas que asumen la meta de justificar sus creencias frente a los demás en base a razones que estos no puedan rechazar razonablemente, pero que reconocen como criterios únicos o decisivos de rechazo

---

[145] : Cfr. Kukathas Ch. y Pettit, Ph., 1990, pág 30.
[146] : Scanlon, T., 1999, pág. 4.
[147] : Scanlon, T., 1999, pág. 5.

razonable aquellos que derivan del interior de la doctrina comprehensiva que juzgan verdadera. Ahora bien, ¿en qué se basa, por ejemplo, en el caso de un creyente religioso convencido, la reducción de lo razonable a los criterios interiores a la doctrina comprehensiva que profesa? La respuesta es simple, se trata una reducción de lo razonable a lo verdadero. La tesis es que existe una realidad normativa independiente (Dios, la ley natural, valores morales objetivos, etc.) que explican por qué ciertas normas de regulación de la conducta son correctas, por qué nadie podría rechazarlas razonablemente. Sin embargo, al adoptar la perspectiva de Scanlon este tipo de argumento resulta inaceptable, dado que depende, justamente, de intentar derivar los criterios de corrección moral de "hechos acerca de qué es correcto o incorrecto en un sentido más profundo que es independiente de cualquier idea de rechazo razonable rechazable". Si la concepción de las "personas razonables *de la que parte* la justicia como equidad" incluye desde el principio la concepción de la corrección/incorrección moral del contractualismo de Scanlon, Rawls posee un argumento decisivo para neutralizar las objeciones de aquellos que pretenden recurrir a sus doctrinas comprehensivas como bases de justificación de las políticas del Estado. La dificultad consiste en que dicho argumento acarrea una violación de la perspectiva política idéntica a la que involucraba la apelación al escepticismo o la interpretación kantiana desarrollada en *TJ*, dado que, como acabamos de ver, supone que muchas personas realicen cambios radicales en sus creencias para aceptar la perspectiva liberal, básicamente, al tener que renunciar a la idea de que hay hechos acerca de lo correcto y lo incorrecto independientes de cualquier idea de rechazo razonable que explican y determinan dicho concepto.

Por otra parte, la posición de Scanlon es sumamente controvertida y ha sido objeto de objeciones significativas. El autor afirma que su teoría contractualista ofrece una descripción o una caracterización de la motivación moral que resulta fenomenológicamente más exacta que cualquier otro enfoque alternativo conocido[148]. Este rasgo de la teoría constituiría una de las razones centrales que deberían conducirnos a aceptarla. Sin embargo, parece haber buenas razones para mantener reservas al respecto. Las objeciones formuladas por Philip Pettit[149] a estas ideas de Scanlon son, al menos en principio, dignas de atención. ¿Nuestras 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. Pensamos acerca de la corrección de una opción en

[148] : Cfr. Scanlon, T., 1999, pág. 187.
[149] : Cfr. Pettit, Ph., 2000, págs. 148-64.

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"[150].

Podría contraargumentarse que estoy exagerando la relevancia y la profundidad del compromiso de Rawls con estas ideas. Tal vez el filósofo no era plenamente conciente de las implicaciones de la posición que estaba suscribiendo. De hecho, parece bastante plausible afirmar, como lo hacen Kukathas y Pettit, que, a diferencia de lo que ocurre en el caso de Scanlon, el argumento de la posición original rawlsiana representa una concepción contractualista *heurística*, no *definicional*. La posición original aspira a poner en escena las condiciones, de orden tanto formal como sustantivo, en las que un acuerdo es equitativo (*fairness*). Según sabemos, desde la perspectiva de la teoría rawlsiana el acuerdo en torno a los principios de justicia poseerá tal propiedad si cumple con condiciones como las siguientes. Los principios escogidos deben ser generales, universales y públicos (i.e. cumplir con ciertos requisitos formales); además, las deliberaciones que conducen a su elección deben ser realizadas en condiciones que neutralicen el peso de diferencias que la concepción caracteriza como moralmente irrelevantes: el sexo, la clase social o los talentos particulares de los sujetos (i.e. deben cumplir con requisitos sustantivos). Estas restricciones son parte de una concepción determinada de la equidad que *explica* la corrección del consenso dentro de la posición original; dicho argumento cumple la función heurística de determinar qué principios de justicia aplicables a la estructura básica, derivan o satisfacen las restricciones de la concepción de la equidad referida. Tal vez Rawls está haciendo meramente un uso heurístico de las ideas de Scanlon, atribuyéndoles un papel explicativo semejante al que corresponde a la posición original.

En la conferencia III de *PL*, al presentar su teoría como una forma de "constructivismo político"[151], Rawls vuelve a realizar significativas referencias al contractualismo de Scanlon. El autor establece un paralelismo entre la posición original y la regla contractualista de Scanlon con la intención de ilustrar las características de la relación que tendría lugar entre los principios de justicia, esto es, el resultado del procedimiento constructivista, y ciertos "hechos básicos" que sirven de base para la aplicación de tal procedimiento. El constructivismo toma como punto de partida un conjunto de juicios básicos que se supone todos los sujetos educados dentro de la tradición política de una sociedad democrática suscriben, tales como, "la esclavitud es injusta", "la persecución religiosa es injusta", "la tiranía es injusta", etc. Esos juicios básicos y los principios implícitos en ellos son el material a partir del cual se elaboran las concepciones básicas de la teoría que dan lugar, finalmente, a la construcción de los

[150] : Pettit, Ph., 2000, pág. 160-161.
[151] : Cfr. *PL*, Conferencia III, § 7.

principios de justicia (es decir, las concepciones de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre iguales, del ciudadano como persona libre e igual, de sociedad bien ordenada, de la posición original). Ahora bien, concentrémonos en el punto de partida de la teoría. Rawls distingue dos clases de "hechos relevantes para el razonamiento político". El primer tipo involucra aquellos juicios que dan razones acerca de la corrección o incorrección de una acción o institución. Afirmar, por ejemplo, que la esclavitud es injusta porque permite a unos poseer a otros como una propiedad constituiría un ejemplo de ellos. El segundo tipo de hechos, según Rawls, "tiene que ver con el sentido de la justicia, o con la naturaleza de las virtudes, o con la misma concepción política"[152]. Los ejemplos serían en este caso la apelación directa al hecho de que la esclavitud es intrínsecamente injusta, o al hecho de que los principios de justicia tipifican la esclavitud como injusta[153]. Ninguna de las dos clases de hechos son construidos; se los considera, por el contrario, como puntos de partida dados y hasta cierto punto aproblemáticos. Sin embargo, según Rawls, contemplar los juicios básicos desde la perspectiva que nos otorga el resultado del procedimiento constructivista, es decir, los principios de justicia, y desde la perspectiva de la posición original, tendría un efecto "clarificador". En relación con la segunda clase de hechos básicos el autor escribe:

> El constructivismo político no busca fundar en qué consiste la razonabilidad de la afirmación según la cual la esclavitud es injusta, como si la razonabilidad de ello necesitara de algún tipo de fundamentación. Podemos aceptar provisionalmente –aunque confiadamente– ciertos juicios como puntos fijos, puntos que tomamos como hechos básicos, por ejemplo, el de que la esclavitud es injusta. Pero sólo tendremos una concepción política plenamente filosófica cuando esos hechos sean conectados conjuntamente en forma coherente por conceptos y principios aceptables para nosotros tras la debida reflexión. Esos hechos básicos no andan esparcidos aquí y allá como fragmentos aislados. Pues tenemos: la tiranía es injusta, la persecución religiosa es injusta, etc. Tratamos de organizar esta indefinida muchedumbre de hechos en una concepción política de la justicia a través de los principios que resultan de un procedimiento de construcción razonable.
>
> Además, el constructivismo considera clarificadora la afirmación de que la esclavitud viola principios que serían acordados en la posición original por los representantes de personas libres e iguales, o, para decirlo al modo de Scanlon, que la esclavitud viola principios que no pueden ser razonablemente rechazados por personas motivadas para encontrar una base libre e informada de acuerdo voluntario en la vida política. La cuestión aquí es que una forma básica de motivación moral es el deseo, plasmado en las dos formas de razonabilidad (II: 1, 3), de organizar nuestra vida política en común en términos que los demás no puedan rechazar razonablemente. Una caracterización general de ese tipo consigue ligar hechos dispersos tales como: la esclavitud es injusta, la tiranía es injusta, etc. Tal es el significado de afirmar que los hechos básicos no están desconectados[154].

---

[152] : *PL*, pág. 122.
[153] : Cfr., *PL*, pág., 122.
[154] : *PL*, pág. 124.

Según vimos, una concepción política de la justicia no puede comprometerse con una posición como la de Scanlon y afirmar, por ejemplo, que la esclavitud es incorrecta, en su sentido más básico, porque no pueda ser justificada frente a los demás en base razones que éstos no puedan rechazar razonablemente. Debemos evitar toda controversia con las personas que piensan que la esclavitud es injusta porque viola las leyes de Dios, o porque produce sufrimiento y éste es intrínsecamente malo. Los adherentes a posiciones semejantes pueden pensar que sus creencias representan razones más profundas que cualquier idea de rechazo razonable o de justificación frente a los demás, las cuales explican, además, esas propiedades derivadas. La voluntad de Dios, en un caso, y el disvalor intrínseco del sufrimiento, en otro, sería lo que explica que la esclavitud posea la propiedad de ser objeto de un "rechazo razonable".

Ahora bien, ¿qué clase de conexión entre juicios básicos como "la esclavitud es injusta", "la tiranía es injusta", "la explotación es injusta" etc. ofrece la afirmación de que tales prácticas tienen en común el ser incompatibles con principios que no podrían ser razonablemente rechazados como base de un acuerdo voluntario entre los afectados? La respuesta está, a mi juicio, en la tesis rawlsiana que constituye el núcleo conceptual del párrafo citado: la idea de que el deseo de organizar nuestra vida política en términos que los demás no puedan rechazar razonablemente si se encuentran motivados para encontrar una base libre e informada de acuerdo voluntario en la vida política constituye una forma *básica* de motivación moral. Decir que esta forma de motivación moral es básica, significa, en una interpretación natural, afirmar que se trata de una forma de motivación moral fundamental y no reducible ni derivable de otras fuentes de motivación. Nos vemos moralmente motivados a rechazar la esclavitud, en forma directa, porque somos conscientes de que es incompatible con cualesquiera principios que no podrían ser razonablemente rechazados como base de un acuerdo libre de coacciones. Y esta motivación no puede ser reducida a una fuente de motivación supuestamente más básica, como el deseo de cumplir con la voluntad de Dios o de desterrar del mundo algo intrínsecamente malo, por ejemplo, el dolor, la humillación, etc. Ahora bien, estas ideas pueden dar pie a un argumento paralelo para justificar la idea liberal de que las personas, aun cuando estén firmemente convencidas de adherir al punto de vista correcto, deben dejar de lado, dado el hecho del pluralismo, sus doctrinas comprehensivas a la hora de ofrecer una justificación de las políticas fundamentales del Estado, o para que acepten, restringiéndonos al planteo rawlsiano, las restricciones de información que impone el velo de ignorancia en la posición original. Si el deseo de justificabilidad frente a los otros constituye una forma básica de motivación, al margen de la doctrina comprehensiva que creamos verdadera o correcta, tendremos una motivación moral fundamental e independiente para cumplir con la meta de llegar a un acuerdo libre y razonado con todos los afectados en relación a las cuestiones políticas fundamentales. Dado el hecho del pluralismo y la concomitante imposibilidad de

consenso público en torno de una doctrina comprehensiva, la consecuencia de persistir con la pretensión de justificar las políticas estatales apelando a tales doctrinas (o de promover por medio del poder del Estado las formas de vida y prácticas que juzgamos valiosas a la luz de ellas) será frustrar las demandas de una fuente básica y fundamental de motivación moral que de hecho reconocemos. Contra lo que sostiene la objeción antiliberal al planteo de Rawls que hemos estado analizando, los criterios de lo razonablemente razonable, no podrían ser reducidos a los criterios interiores a la doctrina comprehesiva que se profese, no podremos identificar lo razonablemente rechazable con lo rechazable a la luz de lo que creemos la verdad global acerca de la buena vida. La reducción de lo razonable a lo verdadero resultará inviable.

Sin embargo, como podrá percibir ya el lector, este argumento incurre nuevamente en una violación de las restricciones que debe acatar una concepción política de la justicia. Por motivos que ya se han examinado, resulta claro que la tesis scanloniana en la que se basa el argumento precedente resultará inaceptable para los adherentes a diversas doctrinas comprehensivas razonables. Examinamos esta cuestión con un ejemplo concreto. En la conferencia de *PL* a la que acabamos de hacer referencia, Rawls desarrolla una caracterización del "constructivismo político" a través de una comparación con las posiciones del "intuicionismo racional". Tal como las caracteriza Rawls, las ideas centrales de esta concepción serían las siguientes. El intuicionismo racional postula la existencia de un orden independiente de valores morales que seríamos capaces de conocer a través de una especie de percepción o intuición. "Ese orden no depende de la actividad de ninguna mente (humana) real, incluida la actividad de la razón, ni puede ser explicada por ella"[155]. La corrección de los juicios morales dependería de la correspondencia o adecuación entre nuestros juicios y este orden de valores. Por último, en relación con el problema de la motivación moral, el intuicionismo sostiene que reconocer como verdaderos determinados principios morales da origen a "un deseo de actuar incondicionalmente conforme a ellos. La motivación moral se define en relación con deseos que tienen un origen especial: un conocimiento intuitivo de los primeros principios"[156]. Rawls sostiene que "es crucial para el liberalismo político" no contradecir las ideas fundamentales de intuicionismo racional, dado que hay que evitar el enfrentamiento con "cualquier doctrina comprehensiva"[157]. Sin embargo, resulta claro que la concepción de la motivación moral introducida por su teoría es incompatible con la posición del intuicionismo racional y, en general, con los enfoques asociados a diversas formas de realismo moral. Desde la perspectiva intuicionista, si afirmamos, por ejemplo, que la esclavitud es incorrecta o injusta, lo haremos porque creemos que viola principios morales derivados

[155] : *PL*, pág. 91.
[156] : *PL*, pág. 92.
[157] : *PL*, pág. 95.

de un orden independiente de valores, y tendremos una motivación para actuar como efecto directo de esas creencias. Por el contrario, el constructivismo exige que sustituyamos esta explicación por la posición alternativa según la cual debemos reconocer como una motivación moral independiente (y suficiente) la imposibilidad de llegar a un acuerdo libre y razonado con todos los afectados. Está claro, además, que desde la perspectiva del liberalismo político, el conocimiento de la verdad de un juicio moral, aunque fuera posible, no garantiza, dado el hecho del pluralismo, la posibilidad de alcanzar un acuerdo voluntario en torno del mismo. Como consecuencia de ello, la motivación moral básica de alcanzar tal acuerdo deberá tener prioridad sobre nuestras creencias o sobre el conocimiento de la verdad del juicio. Aunque a partir de un análisis diferente del que estoy proponiendo, Wenar arriba a conclusiones semejantes. El constructivismo político aspiraría a constituir una "fuente de fuerza normativa independiente y dominante (*overriding*)"[158], lo cual acarrea entrar en conflicto con una amplia diversidad de doctrinas comprehensivas, dado que éstas "se encuentran asentadas en sus propias explicaciones de los orígenes de la fuerza normativa"[159].

A esto se suma una dificultad adicional. ¿Sería plausible hacer una distinción tajante entre corrección y motivación morales? Si afirmamos que alguien posee realmente razones *morales* para realizar una acción, debemos reconocer también que se trata de una acción moralmente correcta. Si estamos moralmente motivados a hacer algo es porque lo reconocemos como correcto. De igual modo, parece plausible suponer que si el deseo de justificar nuestra conducta frente a los demás en base a principios que no puedan rechazar razonablemente constituye una forma *básica* de motivación moral, constituirá también una forma *básica* de corrección moral. De ser así, quedaría confirmada nuestra interpretación: el concepto clave de persona razonable de la teoría rawlsiana involucra el compromiso con una concepción de la corrección moral muy semejante al contractualismo definicional de Scanlon.

Según vimos, la posición original puede ser interpretada como un procedimiento contractualista heurístico que descansa sobre una concepción determinada de la imparcialidad. Sin embargo, el argumento decisivo para justificar la pretensión de que las personas dejen de lado la concepción de lo justo y de la imparcialidad que se deriva de su doctrina comprehensiva y acepten como marco de deliberación política la posición original rawlsiana, depende de la aceptación de una concepción contractualista

---

[158] : Wenar, L., 1995, pág. 54

[159] : Wenar concluye que "el hecho de que el constructivismo político eluda la controversia acerca de la verdad de los juicios morales no es suficiente para eludir la controversia acerca de las fuentes de la normatividad. Si una persona, para ser un ciudadano que forma parte de un consenso justo, debe creer que el constructivismo ofrece las razones reales para la acción justa, entonces no hay de hecho esa clase gente razonable [...] salvo los adherentes de un constructivismo kantiano comprehensivo" (Wenar, L., 1995, pág. 55).

definicional de la corrección y la motivación morales, la cual atribuye un estatus básico a la justificabilidad frente a los otros de nuestras acciones y de las normas.

A mi juicio existe una confirmación independiente de la interpretación que estoy proponiendo. La lectura que hace Rawls del contractualismo de Scanlon y el frecuente uso del vocabulario asociado a ella se inscriben sobre el trasfondo de las ideas kantianas que aún persisten en la teoría. Al caracterizar los rasgos del constructivismo político en *PL*, Rawls declara explícitamente que éste

> [...] acepta el punto de vista kantiano que hace surgir los principios de la razón práctica [...] de nuestra conciencia moral informada por la razón práctica. No derivan de ninguna otra parte. Kant es la fuente histórica de la idea de que la razón, tanto teórica como práctica, se origina en sí misma (*self-originating*) y es autoauntentificatoria (*self-authenticating*)[160].

¿Por qué deberían las personas dejar de lado sus doctrinas comprehensivas e ingresar en la posición original, aceptando las restricciones de información que impone el velo de ignorancia? La respuesta es simple. Nadie puede reducir lo razonablemente rechazable o aceptable a un orden de valores o cualquier otra forma de realidad normativa independiente de la práctica (apropiadamente idealizada) de justificar frente a los otros sus creencias en busca de un acuerdo libre y razonado. Ello es así porque dicha práctica de dar y recibir razones se autentifica a sí misma. Si la razón se origina y auntentifica a sí misma, si no depende de una realidad/autoridad independiente, es comprensible que tengamos un deseo básico de justificar nuestra conducta frente a los demás, y que la apelación a una autoridad independiente de ese proceso de justificación en base a razones comunes carezca de legitimidad. O dicho de otro modo, si tal apelación a una autoridad independiente del proceso de justificación en base a razones comunes carece de legitimidad, la corrección moral –al menos, en tanto se aplica a la política– no puede surgir de otro lado que de dicho proceso, y la motivación moral básica será, naturalmente, satisfacer las demandas de ese proceso. Si no podemos llegar a un consenso basado en razones compartidas tomando como punto de partida doctrinas comprehensivas es natural que las dejemos de lado para satisfacer nuestro deseo de actuar correctamente.

Luego de afirmar que la razón es autoauntentificatoria, Rawls aclara que el compromiso con dicha posición kantiana no implica afirmar que "los principios de la razón práctica sean constitutivos del orden de valores"[161]. Esta última tesis constituiría el tipo de posición kantiana que, por el contrario, resulta necesario evitar, pues contradice la posición de las diversas formas de realismo moral. Rawls sostiene que para evitar la confrontación, por ejemplo, con el intuicionismo racional y otras variantes de realismo moral, el constructivismo se abstiene de decir

---

[160] : *PL*, pág. 100.

que el procedimiento de construcción fabrica, o produce, el orden de valores morales. Pues el intuicionista dice que ese orden es independiente y, por así decirlo, autoconstitutivo. El constructivismo político ni afirma eso ni lo niega. Se limita a sostener, más bien, que su procedimiento representa un orden de valores políticos que procede partiendo de los valores expresados por los principios de la razón práctica, junto con las concepciones de la sociedad y de la persona, hasta llegar a los valores expresados por ciertos principios de justicia política[162].

En síntesis, la concepción política de la justicia reconoce que puede haber un orden independiente de valores morales, que puede existir una autoridad normativa independiente, "autoconstitutiva", pero afirma, a la vez, que dicha autoridad normativa carece de autoridad, pues la razón, como sabemos, también se constituye a sí misma (*is self-originating*) y es autoauntentificatoria (*self-authenticating*). Resulta sorprendente que Rawls crea que el interés de los realistas morales se reduce a hacer afirmaciones existenciales sin pretensión normativa o motivacional alguna. Lo que le interesa decir al intuicionista racional o a cualquier realista moral no es meramente que existe una realidad moral independiente, una autoridad independiente de los acuerdos de hecho (o idealizados) entre las personas, sino que tal realidad tiene autoridad normativa, que es una fuente de corrección y motivación morales. Y esa aspiración central es justamente lo que niega la tesis kantiana que suscribe Rawls. Ésta no hace otra cosa que repetir y confirmar la misma idea que introducía la incorporación de las ideas de Scanlon a la teoría rawlsiana: lo correcto y lo incorrecto remiten, en un sentido básico, a lo que puede o no ser justificado frente a los otros, es decir, que la justificafilidad frente a otros no puede ser reducida a un fenómeno derivado de una fuente de normatividad más profunda, independiente de toda idea de rechazo razonable.

Habermas sostiene, en una línea de pensamiento de resonancias kantianas muy semejantes a las retomadas por Rawls, que

han quedado destruidos los últimos residuos de confianza esencialista en la razón [...] ello significa que la modernidad, ahora consciente de sus propias contingencias, queda tanto más remitida a una razón procedimental, esto es: a una razón capaz de ponerse a juicio a sí misma. La crítica de la razón es su propia obra: este doble sentido kantiano se debe a una perspectiva radicalmente antiplatónica, a saber, que no existe nada más alto ni más profundo a lo que nosotros –que nos encontramos ya situados en nuestras formas de vida lingüísticamente estructuradas– podamos apelar[163].

La tesis kantiana que suscribe Rawls acerca del carácter auto-originante y auto-auntentificatorio de la razón no difiere significativamente –al menos, en el sentido que nos importa aquí– de esta concepción habermasiana: en ambos casos se niega la

---

[161] : Idem.
[162] : *PL*, pág. 96.
[163] : Habermas, J., 1992, pág. 11.

autoridad normativa de la apelación a un orden de valores independiente y más profundo que las prácticas lingüísticas de los agentes o la apelación a la verdad de doctrinas religiosas y metafísicas. Ambas posiciones resultan igualmente inaceptables desde la perspectiva de los adherentes a tales doctrinas; la diferencia que hay entre decir que no podemos apelar a un orden de valores independiente porque tal orden no existe –como afirma Habermas– o porque carece de autoridad normativa –como sostiene Rawls– no modifica en nada la cuestión. Paradójicamente, Rawls cita las frases de Habermas que acabo de reproducir como un ejemplo del tipo de afirmaciones que debe evitar una concepción política de la justicia[164].

Una vez más, como ocurría con la interpretación kantiana de justicia como imparcialidad desarrollada en *TJ*, el precio que paga el planteo de Rawls por la posibilidad de justificar la exclusión de las doctrinas comprehensivas como bases de justificación de las políticas estatales es violar los límites dentro de los que debe quedar circunscrita una concepción política de la justicia. La paradoja más profunda consiste en que la adhesión a las mismas ideas kantianas que ocasionan este fracaso nos obliga a reconocer que se trata efectivamente de un fracaso y a intentar superarlo. Dichas ideas kantianas ponen en el centro de la escena el valor normativo irrebasable de alcanzar un consenso libre, basado en razones públicamente aceptables para todos, pero apelar directamente a ellas implica, paradójicamente, frustrar la posibilidad de alcanzar dicho consenso.

5

Como veremos ahora, el tratamiento del problema de la estabilidad desarrollado en *PL* a través del argumento del "consenso superpuesto" (*overlapping consensus*) arrastra también las dificultades que hemos examinado en las secciones precedentes, dado que descansa en la concepción analizada de persona razonable.

Tal como es concebido por Rawls, el problema de la estabilidad de una concepción política de la justicia remite a dos cuestiones básicas. En primer lugar, a la posibilidad de que las personas educadas dentro de un sistema institucional que se ajuste a las prescripciones de la concepción política sean capaces de desarrollar un sentido de la justicia suficiente como para garantizar la obediencia y adhesión general a dichas instituciones. En segundo lugar, la estabilidad depende de la capacidad de la concepción política de la justicia para constituirse en el foco de un "consenso superpuesto" de doctrinas comprehensivas razonables. Rawls sostiene que tal consenso es alcanzado cuando "todos los miembros razonables de la sociedad política llevan a cabo una justificación de la concepción política compartida incorporándola en sus diferentes

[164] : Rawls, J., 1995, págs. 135-136.

concepciones comprehensivas razonables"[165]. La estabilidad a la que aspira la teoría no es meramente un *modus vivendi*; de hecho, el consenso superpuesto debería tener lugar en torno de una concepción política de la justicia que, como sabemos, tiene el estatus de una concepción moral. Por otra parte, dicha concepción es afirmada "con razones morales, esto es, incluye concepciones de la sociedad y de los ciudadanos como personas, así como principios de justicia, y una descripción de las virtudes políticas"[166]. A ello se suma, en tercer lugar, el hecho de que en el consenso superpuesto "todos los que afirman la concepción política parten desde el interior de su propio punto de vista comprehensivo y sacan conclusiones de los fundamentos religiosos, filosóficos y morales que éste les ofrece. El hecho de que la gente afirme la misma concepción política sobre aquellos fundamentos no convierte a esa adhesión en algo menos religioso, filosófico o moral, según sea el caso, dado que los fundamentos sinceramente profesados *determinan* la naturaleza de tal afirmación"[167]. De modo que la concepción política es apoyada por diversos tipos de razones de orden moral.

En la primera etapa de la justificación de la teoría, el argumento de la posición original permite extraer las consecuencias para la elección de los principios de justicia de las concepciones políticas (y morales) que constituyen los componentes básicos de la teoría: las concepciones de sociedad como un sistema de cooperación entre ciudadanos libres e iguales, de persona razonable, sociedad bien ordenada, etc. Mientras esta primera etapa enfatiza el carácter independiente (*freestanding*) de la teoría –su independencia de las doctrinas comprehensivas–, en la segunda etapa de la justificación, por el contrario, el argumento del consenso supuesto parece restaurar tanto la conexión entre la concepción política y las doctrinas comprehensivas como la autoridad normativa de estas últimas.

Habermas y Barry, por caminos diferentes, arriban a conclusiones profundamente negativas acerca de la plausibilidad y consistencia del argumento del consenso superpuesto. El primero concluye, a partir de afirmaciones rawlsianas como las que he citado líneas atrás, que en el "consenso superpuesto" cada doctrina comprensiva razonable deriva la concepción política exclusivamente de consideraciones que son interiores a su propio esquema interpretativo. Como consecuencia ello, la propuesta rawlsiana se comprometería con una tesis sumamente contraintuitiva y objetable: la autoridad moral de la concepción *pública* de la justicia quedaría supeditada en última instancia a la validez "de razones *no públicas*"[168]. Habermas sostiene que en el marco del planteo de Rawls la concepción política de la justicia

---

[165] : *PL*, pág. 91.
[166] : *PL*, pág. 147.
[167] : *PL*, págs. 147-148 (la bastardilla es mía)
[168] : Habermas, J., 1996, pág. 108.

demuestra su idoneidad como plataforma común para una justificación *pública* de principios constitucionales porque encuentra la justificación *no pública* para el acuerdo fundamentador. Únicamente la circunstancia feliz de que converjan en el resultado las distintas razones no públicas motivadas tiene como consecuencia la validez pública, esto es, la «razonabilidad» del contenido por todos aceptado de este «consenso superpuesto»"[169].

Queda excluida entonces toda referencia a un punto de vista intersubjetivo que haga posible el juicio imparcial con anterioridad al establecimiento del consenso superpuesto. Como consecuencia de ello, estaría por completo ausente un "«punto de vista moral» desde el que los ciudadanos pudieran desarrollar y justificar una concepción política en *una deliberación política común*"[170]. La apelación a la noción del consenso superpuesto conduciría, en última instancia, a la pérdida de una fuente de validez propia para la esfera política y, correlativamente, a la permanencia de "lo metafísico", que aún cuando haya sido desplazado del terreno público, continuaría constituyendo "la base de validez última de lo moralmente justo y lo éticamente bueno"[171]. Habermas defiende contra Rawls, la tesis contraria de que "no podemos esperar de los ciudadanos «consenso superpuesto» alguno en tanto no se hallen en disposición de adoptar un punto de vista moral independiente de las perspectivas de las distintas concepciones del mundo que cada cual asume y que se anticipa a éstas"[172].

Barry arriba a conclusiones semejantes. El argumento del consenso superpuesto implicaría una concepción de la relación entre lo público y lo privado completamente desencaminada. Por contraste con el exceso opuesto, representado por el fascismo, el nacionalismo extremo, el jacobinismo o el bolchevismo, que disuelven lo privado en lo público, el argumento del consenso superpuesto conduciría al resultado contrario: convertir, como lo hacen diversas formas de "anarquismo filosófico"[173], al juicio privado en soberano[174]. Barry afirma que la idea rawlsiana de que "los principios de justicia deben ser suscritos desde el interior de cada «doctrina comprehensiva razonable» en sus propios términos es en esencia una capitulación a este estilo de pensamiento"[175].

A mi juicio Rawls podría defenderse en forma convincente de estas objeciones, que descansan, según creo, en una lectura sumamente sesgada del planteo. Sin embargo, como veremos, dicha defensa implica una recaída en el tipo de violación de los requisitos de justificación pública definitorios del liberalismo político que fue examinada en la sección anterior.

---

[169] : Habermas, J., 1996, pág. 106.
[170] : Idem.
[171] : Habermas, J., 1996, pág. 107.
[172] : Habermas, J., 1996, pág. 98.
[173] : Barry remite a Wolf, R. P., 1970 y Simmons. A. J., 1993.
[174] : Cfr. Barry, 1995*a*, pág. 914.
[175] : Idem.

La conclusión de Habermas, según la cual Rawls dejaría librada la explicación de la estabilidad a la azarosa coincidencia de las doctrinas comprehensivas no públicas, es completamente errónea. La posibilidad de arribar a un consenso superpuesto en torno de las ideas centrales de su teoría no es presentada por Rawls como el resultado de una feliz casualidad, sino que depende de un proceso de ajuste recíproco de las ideas políticas liberales y de las doctrinas comprehensivas que combina elementos fácticos, de orden histórico y sociológico, con elementos normativos.

Para confirmar esta afirmación, basta con reseñar brevemente el contenido de las secciones 6 y 7 de la conferencia IV de *PL*. En ellas Rawls se propone defender la idea de que la posibilidad de alcanzar, al menos de modo aproximado, un consenso superpuesto no posee un carácter utópico. Para ello esboza una explicación que consta de dos etapas. La primera culmina con la institución de un "consenso constitucional" estable; y la segunda, con la ampliación de éste en dirección al consenso superpuesto propiamente dicho.

El "consenso constitucional" consistiría en la adopción de una serie de principios liberales de justicia por parte de las instituciones políticas de una sociedad. Su contenido estaría dado por el acuerdo en torno de ciertos derechos y libertades políticas fundamentales, tales como: el derecho al voto, las libertades relativas a la asociación y al discurso político; y, en definitiva, todo lo que resulte "necesario para llevar a cabo los procedimientos electorales y legislativos de una democracia"[176]. No se trata de un consenso "amplio" ni "profundo": lo primero, debido a que su alcance no se extiende a la totalidad de la estructura básica de la sociedad, sino que permanece restringida a las instituciones políticas; lo segundo, en cuanto a que los principios son aceptados meramente como tales, es decir, que no se fundan o se hallan en conexión con ideas de la persona o de la sociedad pertenecientes a una concepción política.

Las causas que impulsan la formación de un consenso constitucional serían, al menos en principio, una serie de acontecimientos históricos contingentes. El ejemplo paradigmático que Rawls tiene en mente es la aceptación en Europa, luego de la Reforma, de la tolerancia religiosa: ésta fue admitida, en forma inicial, con el estatus de un *modus vivendi*, como la única salida "de la guerra civil interminable y destructiva". El "consenso constitucional" es pensado, en términos generales, como una respuesta política al "hecho del pluralismo" que se presenta como un rasgo característico de las sociedades modernas. En un principio será aceptado en forma reluctante, como una solución necesaria para evitar males mayores, como ocurrió en la Europa de los siglos XVI y XVII, tras las devastadoras guerras entre protestantes y católicos. Sin embargo, posteriormente, esos principios políticos liberales comenzarían a ser valorados por sí mismos. El tipo de consideraciones que introduce Rawls al desarrollar la explicación de

[176] : *PL*, pág. 159.

este cambio de perspectiva resulta especialmente significativo para responder las objeciones de Habermas y Barry. La primera estrategia a la que apela Rawls para explicar cómo puede generarse una valoración independiente de los principios de justicia política liberales consiste en señalar el hecho de que es infrecuente que las personas adhieran a doctrinas plenamente comprehensivas y generales. Gracias a ello los principios políticos liberales, que poseen un alcance restringido, podrían ser compatibles con una amplia diversidad de doctrinas parcialmente comprehensivas. Según afirma Rawls

> [...] un gran número, si no la mayoría de los ciudadanos llegan a afirmar los principios de justicia incorporados a su Constitución y su práctica política sin ver, por una u otra vía, alguna clase particular de conexión entre esos principios y sus demás puntos de vista. Es posible para los ciudadanos apreciar, primero, el bien que esos principios producen para ellos mismos y para aquellos que están a su cuidado, así como para la sociedad considerada en más amplia escala, y luego afirmarlos sobre esas bases. De reconocerse luego una incompatibilidad entre los principios de justicia y sus doctrinas comprensivas más amplias, entonces ellos podrán ajustar o revisar esas doctrinas, más que rechazar aquellos principios[177].

La meta es, en definitiva, que el consenso constitucional gane fuerza propia y deje de constituir un mero *modus vivendi*. Es decir, que su estabilidad no dependa meramente del equilibrio de fuerzas entre las facciones enfrentadas. Se aspira a que los ciudadanos respeten los principios liberales aún cuando puedan tener una expectativa fundada de que la facción a la que pertenecen posea el poder suficiente como para triunfar sobre sus adversarios e imponer sus puntos de vista a través del aparato del Estado. El segundo argumento de Rawls afirma que los principios liberales serían capaces de lograr esta clase de adhesión independiente y estable gracias a su aptitud para satisfacer tres condiciones. En primer lugar, éstos fijan de una vez por todas el contenido de los derechos y libertades básicas, sacando dichas garantías de la agenda de discusión política y del cálculo de intereses sociales generales[178]. En segundo lugar, la simplicidad de los principios permite evaluar su aplicación a partir de argumentos, reglas de evidencia y datos accesibles para todos[179]. La consecuencia del cumplimiento de ambas condiciones sería una significativa disminución de la intensidad y la profundidad de las controversias políticas, lo cual generaría, a su vez, la posibilidad de que se cumpla con la tercera condición de la estabilidad: el desarrollo de una serie de virtudes políticas y cooperativas. Según Rawls

---

[177] : Idem.

[178] : Como señala Rawls, esto constituye una ventaja en tanto "la negativa a retirar de la agenda esos asuntos perpetúa las profundas divisiones latentes en la sociedad; introduce una disposición a revivir esos antagonismos con la esperanza de obtener una posición más favorable en caso de que las circunstancias venideras se mostraran más propicias" (*PL*, pág. 161)

[179] : Cfr. *PL*, pág. 161-162.

Las instituciones políticas básicas que incorporan esos principios y la forma de razón pública que se revela en su aplicación –cuando funciona efectiva y exitosamente durante un período sostenido de tiempo (como estoy suponiendo aquí)– tienden a estimular las virtudes cooperativas de la vida política: la virtud de la razonabilidad y un sentido de la equidad, un espíritu de compromiso y una disposición a acercar posiciones con los demás, virtudes todas que están vinculadas con la disposición a cooperar con los demás en términos políticos que todos puedan aceptar públicamente[180].

Desde el punto de vista normativo la posibilidad de que tenga lugar el desarrollo de las virtudes referidas depende del supuesto, que asume explícitamente Rawls[181], de que las personas posean una *psicología moral razonable* como la presentada en *PL*[182]. El resultado de la primera etapa del proceso daría cuenta del paso del simple pluralismo al pluralismo razonable, el cual involucrará, de ser necesaria, una corrección o un reacomodamiento de las creencias de las personas. Según escribe Rawls, cuando el acuerdo en torno de los principios liberales gana fuerza propia "las doctrinas comprehensivas de los ciudadanos son razonables si no lo eran antes: el pluralismo simple empuja hacia el pluralismo razonable, y es alcanzado el consenso constitucional"[183]. Podemos concluir, contra la interpretación de Habermas, que la compatibilidad entre las doctrinas comprehensivas que conviven en el seno de las sociedades democráticas y las ideas liberales básicas acerca del funcionamiento del sistema político no es presentada por Rawls como un fenómeno casual o espontáneo, ni dependiente, en forma necesaria o directa, del contenido que tengan de hecho las doctrinas comprehensivas.

La segunda etapa del proceso apunta a explicar cómo podría ser alcanzado, a partir de la plataforma del consenso constitucional, un consenso superpuesto de doctrinas comprehensivas razonables. El consenso superpuesto debe ser visto, básicamente, como una ampliación tanto en *profundidad* como en *alcance*, del consenso constitucional. La ampliación en *profundidad* se da cuando los principios y los ideales políticos se encuentran fundamentados a la luz de una concepción política que incluye, como lo hace, por ejemplo, "justicia como equidad", concepciones de la sociedad y de la persona. La ampliación en *alcance* es lograda cuando los principios de justicia van más allá de la institución y la regulación de los procedimientos del gobierno democrático, para pasar a tener gravitación sobre la totalidad de la estructura básica de la sociedad. En este caso, garantizarán no sólo ciertas libertades necesarias para el funcionamiento del sistema político –como el derecho al voto o la libertad de expresión del discurso político–, sino ciertos derechos sustantivos que exceden dicho terreno: libertades que se aplican a la vida dentro de la sociedad civil, garantías relativas al

[180] : *PL*, pág. 163.
[181] : Cfr. *PL*, pág. 163.
[182] : Cfr. *PL*, II, § 7.
[183] : *PL*, págs. 163-164.

acceso a oportunidades equitativas y, probablemente, relativas a la satisfacción de ciertas necesidades básicas de los ciudadanos.

Rawls desarrolla una serie de consideraciones acerca de las fuerzas que impulsarían la formación de un consenso superpuesto. Resumiré las más significativas. En primar lugar, el autor subraya el hecho de que los diversos grupos políticos deben acudir al foro de la discusión política y, en el caso de que defiendan alguna doctrina comprehensiva, intentar ganar adeptos más allá de ese estrecho círculo inicial. Esto involucra la necesidad de intentar persuadir a otras personas que tal vez no compartan sus puntos de vista comprehensivos. Para ello deberán modificar hasta cierto punto su discurso, y "desarrollar concepciones políticas en cuyos términos puedan explicar y justificar sus políticas preferidas frente a un público más amplio, de modo que logren una mayoría"[184]. De este modo, se verían impulsados a construir "concepciones políticas de la justicia" más o menos articuladas, que constituirán entonces "la moneda común de las discusiones y una base más profunda para la explicación del significado y las implicaciones de los principios y las políticas que cada grupo suscribe"[185].

Otra consideración que hace Rawls se vincula con el funcionamiento del poder judicial. De existir un sistema de revisión judicial de la constitucionalidad de las leyes, ya sea a través de la suprema corte o de alguna otra instancia, el proceso de interpretación de la Constitución requerirá de la apelación a una concepción política de la justicia. Esto se debe a que la justificación pública de las decisiones relativas a la constitucionalidad o inconstitucionalidad de una ley no podrá, en las condiciones que impone el "pluralismo razonable", depender de la referencia a una doctrina comprensiva, sino que deberá apoyarse en una adecuada interpretación de los valores políticos fundamentales de la sociedad, es decir, de una concepción política de la justicia elaborada a partir de las ideas fundamentales, por ejemplo, de la sociedad y de la persona, que se encuentran implícitas o latentes "en la cultura pública de un régimen constitucional".

La principal razón para la ampliación del consenso constitucional en dirección al consenso superpuesto, pero no ya en profundidad, sino en *amplitud*, estriba en el hecho de que el rango de desacuerdos políticos que el primero deja abierto es aún demasiado amplio. El adecuado funcionamiento de una sociedad democrática requiere leyes que instituyan derechos y libertades que exceden los vinculados al funcionamiento procedimental del sistema político: hará falta garantizar además libertades como las de asociación (más allá de la esfera política) y desplazamiento, e incluso, la satisfacción de ciertas necesidades básicas de los ciudadanos que los capaciten tanto para la participación política como para la cooperación social.

---

[184] : *PL*, pág. 165.
[185] : Idem.

En las líneas finales de la explicación del proceso que conduciría a la institución de un consenso superpuesto Rawls vuelve a insistir en que su argumentación, globalmente considerada, presupone que

> las doctrinas comprensivas de la mayoría de la gente no son plenamente comprehensivas, lo que da margen al desarrollo de una adhesión *independiente* a la concepción política que ha contribuido a generar el consenso. Esa adhesión independiente lleva, a su vez, a la gente a actuar, de un modo manifiestamente intencional, de acuerdo con las disposiciones constitucionales, puesto que cuentan con la garantía razonable (basada en la experiencia pasada) de que los demás harán lo mismo[186].

Para resumir, podemos concluir que uno de los objetivos centrales a los que apunta el tratamiento rawlsiano del problema de la estabilidad consiste en explicar cómo puede llegar a desarrollarse una adhesión independiente, moralmente motivada y estable a una concepción política de la justicia liberal como la que él mismo propone, en el contexto social, ideológico e institucional que ofrecen las democracias contemporáneas. Contra lo que afirman Habermas y Barry, en este planteo las doctrinas comprehensivas religiosas, filosóficas o morales de los ciudadanos no constituyen el criterio último de corrección y justificación de los principios de justicia. Las condiciones sociales e institucionales mencionadas (por ejemplo, el hecho de que un consenso constitucional en torno de principios liberales que regulan los procedimientos políticos democráticos tenga una vigencia de larga data) y la atribución a los ciudadanos de una psicología moral razonable, condiciones que unidas conducirían al desarrollo de una serie de virtudes políticas, limitan el rango de creencias (o mejor, de creencias susceptibles de aspirar legítimamente a poseer relevancia pública) que pueden formar parte de una doctrina comprehensiva *razonable*.

Ahora bien, esta argumentación parece entrar en contradicción con las caracterizaciones del consenso superpuesto a partir de las cuales Habermas y Barry formulan sus objeciones. Como ya vimos, Rawls sostuvo también que

> todos los que afirman la concepción política parten desde el interior de su propio punto de vista comprehensivo y sacan conclusiones de los fundamentos religiosos, filosóficos y morales que éste les ofrece. El hecho de que la gente afirme la misma concepción política sobre aquellos fundamentos no convierte a esa adhesión en algo menos religioso, filosófico o moral, según sea el caso, dado que los fundamentos sinceramente profesados *determinan* la naturaleza de tal afirmación[187].

Citemos otros fragmentos similares:

---

[186] : *PL*, pág. 168. La bastardilla es mía.

[187] : *PL*, págs. 147-148. La bastardilla es mía.

Muchos ciudadanos, si no la mayoría de ellos, pueden querer proporcionar a la concepción política un fundamento metafísico, según las exigencias de su propia doctrina comprehensiva; y esa doctrina (supongo) incluye una concepción de la verdad de los juicios morales. Digamos, pues, que cuando hablamos de la verdad moral de una concepción política, juzgamos esa verdad de acuerdo con nuestra doctrina comprehensiva[188].

En la medida de lo posible, tratamos de eludir la afirmación o la negación de cualquier doctrina comprehensiva religiosa, filosófica o moral particular, o de su correspondiente teoría de la verdad y del estatus de los valores. Puesto que partimos del supuesto de que cada ciudadano afirma una concepción de este tipo, esperamos que todos puedan aceptar la concepción política como verdadera o como razonable desde el punto de vista de su propia doctrina comprehensiva, cualquiera que sea[189].

Al interpretar y evaluar la plausibilidad del argumento del consenso superpuesto se nos presentan tres opciones. En primer lugar, podemos, siguiendo a Habermas y Barry, centrarnos en afirmaciones como las que acabamos de citar y actuar como si el argumento desarrollado en las secciones 6 y 7 de la conferencia IV simplemente no existiera. El resultado de esta estrategia consistirá en concluir que Rawls priva de toda legitimidad propia a la concepción política de la justicia, haciendo depender la justificación de los principios públicos exclusivamente de la azarosa coincidencia de las razones no públicas; en definitiva, que la teoría rawlsiana renuncia a la posibilidad de que los sujetos dispongan de un auténtico ámbito común, intersubjetivo, de deliberación y justificación pública de las normas políticas. La segunda posibilidad consiste en concluir que el argumento del consenso superpuesto es inconsistente porque involucra la afirmación conjunta de ideas incompatibles entre sí. Rawls no puede afirmar

a.1) que todos o la mayoría de los ciudadanos afirman o derivan la concepción política de sus doctrinas comprehensivas,

a.2) que su justificación y aceptación depende en última instancia de dichas doctrinas comprehensivas;

y, simultáneamente

b.1) que la mayoría de los ciudadanos adhiere a doctrinas sólo parcialmente comprehensivas, lo cual implica que no necesariamente reflexionan acerca de la conexión entre esa doctrina que profesan y los valores y principios que constituyen la concepción política,

b.2) que gracias a ello, normalmente, la adhesión de los ciudadanos a la concepción política es independiente de sus doctrinas comprehensivas: se basa en el hecho de que consideran que los principios de dicha concepción son correctos o justos por sí mismos.

[188] : *PL*, pág. 126.
[189] : *PL*, pág. 150.

Rawls parece presentar, lo cual es subrayado, según vimos, por Barry y Habermas, a las doctrinas comprehensivas como la autoridad normativa última de la que depende toda adhesión moralmente motivada a la concepción política de la justicia. Pero simultáneamente, desarrolla un argumento para explicar la formación del consenso superpuesto que introduce la apelación un punto de vista normativo supuestamente dotado de una legitimidad independiente de las doctrinas comprehensivas. Dicho punto de vista normativo poseería, además, la autoridad para limitar el tipo de creencias que dichas doctrinas podrán incluir si han de ser reconocidas como razonables. La tercera posibilidad consiste en atribuir a esta última línea de argumentación un papel dominante. Ello permitiría reinterpretar las afirmaciones de Rawls sobre las que se apoyan las objeciones de Barry y Habermas. Desde esta perspectiva diremos que no hay nada sorprendente ni problemático en el hecho de que, cuando se ha cumplido con el proceso que conduce a alcanzar un consenso superpuesto, las personas que deseen vincular su doctrina comprehesiva[190] con los principios de justicia puedan hacerlo. En algunos casos estarán en condiciones de derivar los principios de justicia directamente de sus creencias más amplias, en otros quizá sólo aspiren a establecer que no existe incompatibilidad entre ambos conjuntos de creencias. Ambas posibilidades serán viables, dado que suponemos que todas las doctrinas comprehensivas son –o se han vuelto– razonables y que las profesan personas razonables: es decir, que han incorporado en el proceso que condujo, en primer lugar, a un consenso constitucional estable, una valoración de las ideas liberales básicas acerca del funcionamiento del sistema político, y que sus adherentes han desarrollado, al menos en un grado básico, un conjunto de virtudes cooperativas, lo cual supone, de ser necesario, la modificación de las creencias asociadas a los puntos de vista comprehensivos[191]. Todos los que lo deseen podrán afirmar la concepción política partiendo "desde el interior de su propio punto de vista comprehensivo" y sacar "conclusiones de los fundamentos religiosos, filosóficos y morales que éste les ofrece", porque esas doctrinas comprehensivas serán compatibles con las ideas liberales fundamentales acerca del funcionamiento del sistema político y porque se tratará de *personas razonables*.

El punto clave del proceso que hace posible el consenso superpuesto radica en realidad en el paso de un consenso constitucional concebido como un *modus vivendi*, a un consenso constitucional estable. Es en ese punto dónde tiene lugar el cambio cualitativo más drástico: la sustitución de una adhesión estratégica a los principios liberales, que sería abandonada de cambiar la distribución de las fuerzas entre los grupos, a una adhesión moralmente motivada. El simple paso del tiempo, la duración

[190] : Ya sea una doctrina plenamente comprehensiva o una doctrina parcialmente comprehensiva que incluya valores susceptibles de ser conectados con los valores y principios políticos."

del equilibrio de fuerzas entre las facciones que mantendría el consenso constitucional como un *modus vivendi*, resulta insuficiente para explicar el cambio cualitativo del que estamos hablando y la formación de las virtudes cooperativas presumiblemente asociadas a él. La explicación rawlsiana de este punto del proceso descansa en la atribución a los sujetos de una *psicología moral razonable*. Poseer una psicología moral semejante equivale para Rawls a poseer el tipo de razones para la acción, deseos y compromisos cooperativos que derivan del hecho de ser una *persona razonable* tal como es definida en *PL*[192]: esto es, tener la disposición o el deseo –y sabemos que se trata de un deseo *básico*– de proponer y atenerse a términos equitativos de cooperación que puedan ser libremente suscritos por todos, reconocer las cargas del juicio y sus consecuencias; afirmar doctrinas comprehensivas razonables, aspirar a ser ciudadanos plenos[193]. Si es factible atribuir a las personas estos rasgos y disposiciones resultará convincente afirmar que con el paso del tiempo el éxito del sistema político regido por principios liberales, aun cuando fuese originalmente aceptado como un mero *modus vivendi*, tenderá a generar la formación de virtudes políticas como "la razonabilidad y un sentido de la equidad, un espíritu de compromiso y una disposición a acercar posiciones con los demás, virtudes todas que están vinculadas con la disposición a cooperar con los demás en términos políticos que todos y cada uno puedan aceptar públicamente"[194]; que los principios de justicia liberales tenderán, de ser necesario, a modificar las doctrinas comprehensivas hasta lograr al menos la compatibilidad recíproca; y que el hecho del pluralismo, dará paso al pluralismo razonable[195]. La dificultad de este planteo es, como sabemos, que la concepción de persona razonable desarrollada por Rawls involucra el compromiso con posiciones filosóficas kantianas y scanlonianas acerca de la naturaleza de la corrección y la motivación morales que exceden los límites dentro de los que debe moverse una concepción política de la justicia[196]. A la luz de este compromiso, las objeciones de Barry y Habermas relativas a la ausencia de un punto de vista normativo independiente de las doctrinas comprehensivas religiosas o morales a las que adhieren de hecho los ciudadanos parece claramente infundada. Rawls no deja librada la posibilidad de alcanzar un consenso superpuesto ni, en términos generales, la cuestión de la estabilidad, al azar o los juicios

---

[191] : Siempre y cuando haya una pretensión de relevancia pública. Obviamente, desde la perspectiva liberal nadie está obligado a modificar sus creencias si no basa en ellas demandas o acciones que perjudiquen o dañen a terceros de un modo susceptible de ser públicamente establecido.

[192] : Cfr. *PL*, págs. 163 y 86.

[193] : Cfr. *PL*, pág. 86.

[194] : *PL*, pág. 163.

[195] : Cfr. *PL*, pág. 86.

[196] : Hemos visto también, al examinar la interpretación de Wenar, que una interpretación del concepto rawlsiano de persona razonable, privado de las cargas del juicio y esos compromisos kantianos, resulta incapaz de impedir la reducción de lo razonable a lo verdadero, es decir, la reducción de los criterios de justificación pública a las creencias que derivan de las doctrinas comprehensivas.

y razones privadas de los ciudadanos. El problema es que la concepción de persona razonable que ofrece ese punto de vista normativo supuestamente independiente no es realmente ni pública ni política en el sentido rawlsiano.

Podemos afirmar, como resumen de los resultados del análisis desarrollado, que el tratamiento del problema de la estabilidad en *PL* resulta insatisfactorio bajo cualquiera de las tres interpretaciones a las que parece dar lugar. Según vimos, o es susceptible de las objeciones de Habermas y Barry (aunque éstas dependen de una interpretación sesgada y poco plausible del planteo de Rawls), o se trata de un argumento contradictorio, o entraña un compromiso con tesis filosóficas comprehensivas.

Presentemos las conclusiones de esta segunda parte del análisis de la teoría rawlsiana. El núcleo del argumento desarrollado en *PL* para justificar la tesis liberal de la neutralidad (la exclusión de las doctrinas comprehensivas como bases de justificación de las políticas estatales fundamentales) consiste en sustituir el concepto de "verdadero" por el de "razonable" y atribuir a este último un estatus normativo independiente y prioritario. El sentido del término "razonable" queda cifrado en la concepción rawlsiana de persona razonable. Ahora bien, esta concepción viola los límites del liberalismo político o bien porque supone el cuestionamiento de las creencias de los adherentes a diversas doctrinas comprehensivas que el propio Rawls reconoce como razonables a través de las cargas del juicio (Wenar), o bien porque introduce una concepción kantiana o scanloniana de la motivación/corrección morales. Según hemos visto, las estrategias alternativas –e incompatibles entre sí– propuestas por Wenar y Barry presentan también inconvenientes significativos.

Una vez impugnada la legitimidad de las cargas del juicio y de las concepciones de la motivación y de la corrección moral involucradas en la teoría, tanto al abordar la justificación de las restricciones de información del velo de ignorancia como al desarrollar el argumento del consenso superpuesto, la propuesta de Rawls queda sujeta a dos interpretaciones igualmente desalentadoras: o recurre a supuestos filosóficos comprehensivos inaceptables (las mencionadas tesis scanlonianas y kantianas) o involucra un concepto de persona que puede ser reducido a los criterios de razonabilidad internos a la doctrina comprehensiva que se juzgue verdadera.

Capítulo VII

Abstinencia epistémica e igual respeto

I

Thomas Nagel propuso, en un artículo publicado en 1987, un influyente argumento a favor de la tesis de la neutralidad del Estado[1]. La idea fundamental de dicho argumento afirma que es posible establecer una distinción de orden epistémico entre los requisitos que demanda la justificación de nuestras creencias en los dominios privado y público. Cuando contemplamos una creencia a la que adherimos desde "el interior", desde nuestra propia perspectiva, podemos estar plenamente justificados en afirmarla como verdadera, aunque puede ocurrir que debamos reconocer que cuando la consideramos desde el exterior, con criterios de juicio más impersonales, se trata meramente de una opinión y no de una afirmación verdadera. Como afirma Nagel, "la idea es que cuando observamos algunas de nuestras convicciones desde afuera, por justificadas que puedan estar desde dentro, la apelación a su verdad debe ser vista meramente como una apelación a nuestras creencias y debe ser tratada como tal a menos que dichas creencias puedan ser justificadas desde un punto de vista más impersonal"[2]. Ahora bien, el hecho de que no sea posible ofrecer ese tipo de justificación impersonal no implicaría que debamos renunciar a nuestras creencias de orden personal, esto es, dejar de lado la convicción de que son verdaderas. A juicio de Nagel, "el verdadero liberalismo" no se apoya sobre "una premisa escéptica acerca de las creencias individuales"[3]. Una de las ideas medulares del pensamiento liberal es que el consenso libre y razonado de todos los afectados en torno de la aceptación de una norma o una política, constituye una condición indispensable de su legitimidad. Desde la perspectiva de Nagel, esta demanda de acuerdo voluntario cobra prioridad sobre la apelación directa a la verdad gracias a una distinción epistemológica entre "lo que justifica la creencia individual y lo que justifica apelar a esa creencia en apoyo del ejercicio del poder político"[4], distinción que se basa a su vez en "un criterio superior de objetividad, que tiene base ética"[5]. Según Nagel, "aceptamos una especie de división epistemológica entre los dominios privado y público: en ciertos contextos estoy constreñido a considerar mis creencias meramente como creencias más que como verdades, por muy convencido que pueda estar de que sean verdad, y de que yo lo sepa. Esto no es la

[1] : Nagel, T., 1987, págs. 215-240.
[2] : Nagel, T., 1987, pág. 230.
[3] : Nagel, T., 1987, pág. 229.
[4] : Idem.
[5] : Idem.

misma cosa que el escepticismo"[6]. Aunque resulte paradójico, como señala el filósofo, el liberalismo implica la tesis de que "una condición general de la imparcialidad deba afirmar una mayor autoridad que las concepciones particulares que uno puede creer simplemente verdaderas [...], pero ésa es la posición"[7].

Por más convencida que esté una persona de la verdad de sus puntos de vista morales o religiosos deberá renunciar a imponerlos a aquellos que los rechazan, es decir, deberá reconocer que, dada la diversidad de creencias religiosas y morales característica de las sociedades democráticas contemporáneas, su punto de vista particular es incapaz de generar el tipo de consenso libre y razonado de todos los afectados del que dependerá la legitimidad de las políticas del Estado. La razón para ello no es el mero hecho de la diversidad de creencias, sino la distinción entre criterios de justificación públicos y privados introducida por la posición de Nagel, la idea de que "las normas de la racionalidad individual son diferentes de las normas de la ética epistemológica"[8]. A causa de esa misma distinción, la renuncia a la pretensión de imponer los puntos de vista morales o religiosos que profesamos no supone que abandonemos o debilitemos nuestra confianza en su verdad. Lo que motiva dicha renuncia no es la duda, sino el reconocimiento de que lo que puede estar justificado para nosotros, puede no resultar justificado públicamente a la luz de estándares de corrección más impersonales.

La posición de Nagel ha suscitado diversas críticas. Una de las más influyentes ha sido sin duda la desarrollada por Raz[9]. El núcleo de la objeción consiste en cuestionar la coherencia de la distinción entre criterios privados y públicos de justificación propuesta por Nagel y la idea que ésta presupone a juicio de Raz: la tesis de que puede haber un concepto de justificación escindido de la referencia al concepto de verdad. Raz sostiene que la *justificación* de una afirmación moral sólo puede contar como tal en tanto consista en la "explicación de la *verdad* de un juicio de valor"[10]. Correlativamente, defender o recomendar una concepción de la justicia para nuestras sociedades equivale a recomendarla, efectivamente "como una verdadera, razonable o válida teoría de la justicia [...] No puede haber justicia sin verdad"[11]. Por el contrario, la posición de Nagel involucraría una concepción diferente de la justificación que, según sostiene Raz en su análisis, no apuntaría centralmente a "conocer la verdad", sino a "asegurar el valor práctico independiente de persuadir a las personas razonables"[12]. Una de las ideas centrales de la crítica de Raz es que no se puede conciliar esta concepción práctica de la justificación –cuya consecuencia parece ser dar la espalda a los conceptos

---

[6] : Nagel, T., 1987, pág. 230.
[7] : Nagel, T., 1987, págs. 227-228.
[8] : Nagel, T., 1987, pág. 230.
[9] : Raz, J, 1990, pág. 3-46.
[10] : Raz, J, 1990, pág. 32. El subrayado es mío.
[11] : Raz, J, 1990, pág. 15.

de verdad o de corrección a favor del objetivo práctico de convencer a las personas–, con la pretensión del liberalismo de ser una posición auténticamente normativa, una posición basada realmente en razones de orden moral. ¿Qué sentido de corrección puede quedar en pie –podemos preguntar siguiendo la lógica de la crítica de Raz– cuando, para aceptar una posición, renunciamos o dejamos de lado las creencias que creemos verdaderas? Si el concepto de *persona razonable* conserva un contenido normativo no puede requerir prescindir de la utilización del concepto de verdad como parte del proceso de justificación. Según afirma Colin Bird[13] al comentar los argumentos de Raz, el problema es que Nagel "sugiere que una posición liberal es razonable porque ninguna persona razonable podría rechazarla. Pero ¿por qué una persona razonable la avalaría sino porque reconoce que se trata de una concepción verdadera?".[14]

Según vimos, el argumento de Nagel afirma que las personas deben dejar de lado, al ingresar en la arena política, las creencias religiosas o morales particulares que juzgan "verdaderas" a secas (convicción que, aceptando este enfoque, no se cuestiona o somete a crítica alguna), para aceptar normas o políticas susceptibles de ser justificadas a la luz de estándares de racionalidad más impersonales. El hecho de que haya necesidad de hacer tal cosa, presupone que, al menos en ciertos casos, las personas no podrán juzgar las políticas fundamentales del Estado como una simple extensión de sus doctrinas religiosas o morales particulares y que podrá darse la situación de que exista un conflicto o una incompatibilidad entre las normas y políticas que derivan de las doctrinas particulares que las personas juzgan verdaderas y aquellas normas o políticas que resultan ser susceptibles de ser justificadas a la luz de criterios más impersonales. Obviamente, si tal posibilidad quedara excluida, el argumento de Nagel carecería de razón de ser, dado que, si la apelación directa a la verdad por parte de diversos individuos condujera a conclusiones (políticas, normas, leyes, etc.) idénticas, no habría conflicto alguno, ni razones decisivas para exigir a las personas que se abstengan de apelar en forma directa a lo que juzgan la verdad moral o religiosa y recurran a estándares de justificación más impersonales que todos los afectados puedan aceptar. Esta posibilidad de conflicto entre lo que se cree verdadero en privado y lo que se debe sostener en público, a juicio de Raz, involucra una grave incoherencia. Una persona podría tener razones para aceptar, estar *justificada* en reconocer como justas normas o políticas públicas que considera desde un punto de vista epistémico falsas o erróneas. Sin embargo, afirmar que una política es públicamente justificable, equivale, según sostiene Raz, a afirmar que es verdadera o correcta, es decir, que es realmente justa, dado que *justificar* no puede significar otra cosa que ofrecer una "explicación de la *verdad* de un juicio de valor". De modo que no hay espacio conceptual alguno para que

---

[12] : Raz, J, 1990, pág. 32.
[13] : Bird, C., 1996, pág. 70.
[14] : Idem.

estemos realmente justificados en afirmar desde el punto de vista privado, que una creencia es falsa y, simultáneamente, considerarla justificada en el terreno público.

Para Raz la raíz de esta inconsistencia estribaría en "la dudosa tesis epistemológica de que puedan existir razones para la creencia y la acción, las cuales no sean, en forma *realmente razonable*, reconocidas como tales por las personas en general, pero que sean, no obstante, válidas"[15]. Por el contrario, sostiene el filósofo, para ser consistentes es necesario reconocer que los mismos estándares de justificación deben gobernar la justificación de las creencias éticas personales y las normas que rigen las instituciones políticas. La distinción entre criterios de justificación públicos y privados propuesta por Nagel se encuentra desencaminada. "Nadie está justificado –escribe Raz– en sostener creencias que no se basan en razones aceptables. Pero el corazón y el espíritu del argumento de Nagel es la defensa de la restricción en apelar a la verdad, a favor del supuesto de que puede estar justificado que los individuos crean en determinadas verdades pero no justificarse que actúen políticamente a partir de ellas. Esta parece una tarea imposible, dado que para estar personalmente justificado en creer en una proposición, debemos aceptar que nuestra creencia es en principio objeto de estándares de corrección impersonales e imparciales"[16]. La debilidad de la posición de Nagel estribaría en que conduce a la negación de la idea de que los criterios para distinguir las proposiciones verdaderas de las falsas deben ser los mismos para todos los sujetos y a minar, consecuentemente, aspectos centrales de la idea de objetividad (al menos, tal como ésta es concebida por una amplia gama de teorías filosóficas). Es importante señalar que en trabajos recientes[17], en gran medida reconociendo la pertinencia de estas críticas, Nagel ha abandonado el argumento de la abstinencia epistémica.

Colin Bird ha desarrollado un interesante argumento en favor de la tesis de la neutralidad estatal, que, aunque comparte muchas de las características del argumento de la abstinencia epistémica, aspira a resultar inmune a objeciones como las de Raz. El autor se propone desarrollar una justificación neutral de la neutralidad, es decir, una justificación que pueda ser aceptada igualmente por los adherentes a diferentes concepciones del bien y doctrinas comprehensivas. Esto supone, entre otras cosas, abstenerse de cuestionar el grado de seguridad con la que los sujetos afirman sus creencias, aún cuando tal seguridad alcance el nivel de la certeza. El argumento aspira a ofrecer, incluso a estas personas, razones para aceptar la idea de que el Estado no debe apelar a concepciones particulares del bien o doctrinas comprehensivas religiosas, morales o filosóficas a la hora de justificar sus políticas fundamentales. El reto es

[15] : Raz, J, 1990, pág. 45.
[16] : Raz, J, 1990, pág. 43.
[17] : Nagel ha reconocido que la justificación de las normas políticas no puede prescindir completamente de la apelación a la verdad de ciertos juicios morales (Cfr. Nagel, T,. 1991, pág. 163.)

explicar por qué habría que dejar de lado la verdad (lo que estamos convencidos que es la verdad moral, religiosa o filosófica) en la justificación de las políticas fundamentales del Estado.

Procedamos a resumir las ideas fundamentales de la argumentación de Bird.

Premisa 1: Las personas formulan sus creencias sobre la base de las experiencias a las que han sido expuestas. La justificación de nuestras creencias depende de la posibilidad de establecer una conexión entre éstas y las experiencias de las que presumimos derivan[18].

Premisa 2: Es posible distinguir dos clases de creencias: aquellas cuyos fundamentos o bases de disputa (*grounds of dispute*) son transparentes y aquellas cuyas bases de disputa son opacas. Las creencias de fundamentos transparentes son aquellas que se basan en la interpretación de experiencias abiertas a todos para su escrutinio crítico. El ejemplo más claro de creencias con fundamentos transparentes son las afirmaciones de las ciencias exactas y naturales. Las demostraciones matemáticas, por ejemplo, son repetibles pues todos los sujetos pueden reproducirlas para testear que el resultado de una operación determinada es el correcto. La experiencia en la que se apoyan estas afirmaciones o conclusiones es interpersonalmente accesible. Obviamente, los ejemplos de fundamentos transparentes no se restringen al terreno científico. Bird recurre al caso del testigo de un asesinato. Si el individuo X dice que el sujeto Y le clavó un cuchillo al sujeto Z, todos interpretaremos que de esa experiencia de X, de haber tenido lugar realmente, se infiere la culpabilidad de Y. Bajo el supuesto de que el reporte sea verdadero todos comprendemos que la inferencia de culpabilidad es correcta.

Las creencias de fundamentos opacos, por el contrario, son aquellas que se apoyan en experiencias que no son accesibles al escrutinio público. El caso paradigmático de esta clase de creencias son las conversiones religiosas. Según comenta Bird, cuando Saúl de Tarso –posteriormente conocido como el apóstol Pablo–, "relata lo que experimentó en el camino a Damasco (o cuando nosotros leemos el relato de la Biblia), no estamos seguros acerca del significado de esa experiencia para los propósitos de sacar conclusiones acerca de la verdad del cristianismo"[19]. La naturaleza de la experiencia de Saúl no es completamente comunicable a los otros, lo cual es así aun cuando tengamos una confianza completa en la sinceridad de su relato. Mientras no hay dificultad en imaginar al sujeto Y clavándole un cuchillo a Z, resulta muy difícil imaginar el tipo de arrolladora experiencia que relata Saúl. Los observadores no pueden tener certidumbre acerca de qué tipo de evidencia sería necesaria para verificar esa clase de experiencia y, en particular, si la inferencia de Saúl ("me debo convertir al

[18] : Cfr. Bird, C., 1996, pág. 71.

cristianismo") es válida o adecuada. Según Bird, "los extraños no están en posición de autenticar la naturaleza de la experiencia de Saúl o de evaluar las conclusiones que él extrajo de ellas. Los extraños carecen de la habilidad de disputar la interpretación de Saúl de la experiencia en cuestión en iguales términos porque la experiencia relevante es opaca para ellos"[20].

Bird sostiene que gran parte de las convicciones éticas, estéticas y religiosas de los ciudadanos de las democracias contemporáneas caen también dentro de la segunda categoría examinada, es decir, que poseen fundamentos opacos.

Premisa 3: Cuando las bases de la disputa son opacas no hay modo de que todos, o alguna autoridad representativa, compruebe si estándares de aceptabilidad racional admisibles para todo sujeto, han sido aplicados en forma adecuada en la formación de las creencias de un individuo.

Premisa 4: Siempre es posible saber si las bases de una disputa pertenecen a una de esas categorías. Siempre sería posible determinar si los fundamentos de una controversia, es decir, las experiencias en las que se apoyan los juicios del agente que sostiene una posición determinada, son transparentes u opacas. La idea de Bird es que "cuando individuos *sanos* y *razonables*, no logran persuadir a otros [igualmente sanos y razonables] de aceptar afirmaciones de cuya verdad permanecen convencidos, es razonable para todos concluir que las bases de la disputa son opacas. Las bases para extraer esa conclusión son ellas mismas trasparentes"[21]. Esto último se debe a que todos, participantes y observadores de la controversia, pueden constatar ese fracaso en alcanzar el consenso.

Premisa 5: Tesis de la "igualdad epistémica". Los criterios para distinguir entre creencias falsas y verdaderas son los mismos para todas las personas, pues no puede haber criterios de justificación de una creencia o una proposición particulares de un individuo o de una comunidad de argumentación determinada. Como lo expresa Joseph Raz, a quien sigue Bird en este punto, para poder "estar personalmente justificado en creer en una proposición debemos aceptar que nuestras creencias son en principio objeto de unos estándares de corrección impersonales e imparciales"[22]. La igualdad epistémica se aplica no sólo a las creencias de fundamentos transparentes (caso en que se da su realización plena, dado que todos los individuos pueden acceder a la evidencia relevante y saben como juzgarla), sino a las creencias de fundamentos opacos. Esto se debería a que el peso epistémico de la experiencia de los individuos, según afirma Bird, depende del hecho de considerar que si los otros hubieran tenido exactamente la misma

---

[19] : Bird, C., 1996, págs. 72-73.
[20] : Bird, C., 1996, pág. 73.
[21] : Bird, C., 1996, pág. 78.
[22] : Raz, J., 1990, pág. 43. Uno de los puntos centrales de la crítica de Raz al argumento de Thomas Nagel a favor de la concepción liberal de la neutralidad (el argumento de la abstinencia epistemológica) consiste

experiencia, ellos habrían extraído de dichas experiencias las mismas conclusiones. Hubiera sido irracional para Saúl creer simultáneamente a) que sus reacciones frente a lo que vio y experimentó en el camino a Damasco fueron racionales y b) que otro agente racional podría haber tenido las mismas experiencias y concluir que su interpretación de ellas fue irracional o inadecuada.

Premisa 6: Tesis de la prioridad del sujeto de la experiencia. En los casos en que nos encontramos frente a creencias de fundamentos opacos, "ambas partes (el sujeto de la creencia y el observador externo) están similarmente a oscuras acerca de qué podría realmente concluirse a partir de la experiencia relevante si esta fuese pública en vez de privada"[23]. Sin embargo, sostiene Bird, existe una presunción natural a favor del juicio del hablante en razón del hecho de que él posee acceso directo a la experiencia[24]. En tal caso, debemos permitirle a él "decidir si su respuesta [a las experiencias en cuestión] es racional a la luz de estándares interpersonales, incluso cuando la aplicación de ese test es materia de juicio. Desde esta perspectiva, es un privilegio del hablante aplicar el test".[25]

Conclusiones: En los casos en los que las bases de la disputa son opacas, aunque la "igualdad epistémica" no resulta completamente neutralizada o dejada de lado (dado que continúa siendo tácitamente afirmada por el sujeto de la creencia), "es privada de la posibilidad de un control externo: las bases para discutir las respuestas de los otros a sus experiencias privadas son inaccesibles. No nos es posible conocer si los otros han conducido los test apropiados en la forma adecuada. Lo que yo estoy sugiriendo –afirma Bird– es que, cuando esto es así, es razonable dar a los individuos la autoridad para determinar acerca de la materia por ellos mismos. Los individuos deberían poder aplicar los test por su cuenta, libres de las interferencias de aquellos que probablemente no acuerdan con sus juicios. Desde este punto de vista, mostramos nuestro respeto hacia individuos con diferentes creencias, respetando su autoridad para juzgar cuál es la respuesta cognitiva racional a sus experiencias: no fingimos que nosotros conocemos mejor que ellos que es lo que hubiéramos concluido a partir de esas experiencias,

---

justamente en el señalamiento de su incompatibilidad con la tesis de la igualdad epistémica. Bird sostiene que su argumento es, a diferencia del de Nagel, compatible con dicha tesis.

[23] : Bird, C., 1996, pág. 75. Hay una inconsistencia entre reconocer el derecho a la certeza de una persona, decir que ésta es una respuesta racional a su experiencia (el argumento de Bird debe reconocer eso), y decir que tiene certeza sobre un tipo de experiencia respecto de la cual se está a oscuras acerca de "qué podría realmente concluirse a partir de la experiencia relevante si ésta fuese pública en vez de privada". Por otra parte no se ve por qué razón la prioridad del agente, basada en su experiencia directa, permite la inferencia de que "puedo estar seguro de que mis creencias representan juicios racionales acerca de las experiencias que tuve durante el curso de mi vida", ¿por qué podríamos estar seguros de algo respecto de lo cual estamos a oscuras en el sentido indicado? Además, estar seguros de que se trata de "juicios racionales", respuestas racionales a nuestras experiencias vitales no es lo mismo que estar seguros de que son juicios verdaderos o correctos.

[24] : Cfr. Bird, C., 1996, pág. 74.

[25] : Bird, C., 1996, pág. 74.

porque nosotros no estamos en posición de apreciarlas plenamente"[26]. Como consecuencia de ello, los individuos deben renunciar al intento de persuadir a los otros por medios coactivos de que modifiquen sus puntos de vista basados en sus experiencias opacas, dado que tal cosa equivaldría a privarlos de su legítima autoridad para interpretar esas experiencias por sí mismos. Bird deriva una concepción del "respeto mutuo" a partir de las premisas citadas. Los individuos deben mostrar "respeto por los juicios de los otros acerca de sus experiencias opacas"[27], dejándolos ser jueces últimos de su plausibilidad y corrección.

Según afirma el autor, "cuando las bases de la disputa son opacas, todo aquello de lo que puedo estar seguro es de que mis creencias representan juicios racionales acerca de las experiencias que tuve durante el curso de mi vida"[28]. Este parece ser, dentro del planteo de Bird, el grado máximo y la extensión máxima de la certeza que podrían tener Saúl, los fundamentalistas de diversas religiones y personas que se encuentran firmemente convencidas de haber accedido a la verdad en cuestiones morales. Sin embargo, ninguno puede poseer información suficiente de la veracidad de los puntos de vista basados en experiencias opacas de las otras personas. Si alguno forzara a las otras personas a aceptar sus puntos de vista estaría avalando el principio general según el cual la confianza en la verdad de los propios puntos de vista opacos es garantía suficiente para asumir que aquellos que adhieren a creencias incompatibles con ellos "han abusado de su autoridad para determinar sus creencias"[29]. Ese principio general autoriza a todos aquellos que tengan, equivocados o no, similar confianza en sus puntos de vista a concluir que los otros han abusado de su propia autoridad, y justifica su posible pretensión de forzarlos a cambiar sus puntos de vista. Según afirma Bird, "este argumento neokantiano sugiere que es realmente autocontradictorio asumir el punto de vista según el cual la confianza en nuestros puntos de vista opacos justifica la impugnación de la autoridad de los otros para evaluar sus creencias opacas. A causa de una implicación natural de tal argumento, como hemos visto, los otros están, por razones exactamente paralelas, justificados en creer que nuestra autoridad debería también ser impugnada"[30].

Creo que el argumento de Bird puede ser objeto de tres objeciones, que paso a formular.

1) Como vimos, el autor reconoce que una justificación neutral de la neutralidad debe aspirar a convencer a los sujetos sin requerir cambios radicales de sus creencias. Ésa es una de las razones por las que rechaza la apelación al escepticismo como base

---

[26] : Idem.
[27] : Idem.
[28] : Bird, C., 1996, pág. 84.
[29] : Idem.
[30] : Idem.

para formular un argumento a favor de la tesis de la neutralidad. Su planteo pretende tener validez aun para aquellas personas que se encuentran firmemente convencidas de la verdad de sus creencias religiosas, filosóficas o morales, aquellos que no tienen ninguna duda de que han escogido la forma de vida correcta o de que adhieren a la doctrina verdadera.

Uno de los problemas de la propuesta de Bird es que no ofrece una reconstrucción plausible del tipo de posición que normalmente caracteriza lo que podríamos denominar "la actitud epistemológica" de estas personas, es decir, los juicios que hacen acerca de la seguridad de sus creencias. El argumento de Bird afirma que cuando las experiencias de las que hemos derivado nuestras creencias son opacas, nadie, es decir, ningún observador externo, tiene derecho a impugnar esa derivación. Por supuesto, nadie está obligado tampoco a aceptar que nuestras creencias sean verdaderas, pero ningún observador externo tiene derecho a considerarse un mejor juez de nuestras experiencias y pretender imponernos, a partir de ese juicio, creencias que no aceptamos. Ningún observador externo tiene derecho a cuestionar (con fines políticos) nuestra creencia (quizá, nuestra certeza) de que hemos hecho una inferencia correcta a partir de nuestras experiencias vitales. Nadie tiene derecho a considerarse, por ejemplo, un mejor juez que Saúl acerca de lo que éste sintió en el camino a Damasco, ni a cuestionar la interpretación que hizo de esos sentimientos y experiencias. Ahora bien, aunque Bird lo pasa por alto, hay dos formas de interpretar el estatus de esas convicciones del creyente.

1) El sujeto X (por ejemplo, el apóstol Pablo) se encuentra plenamente convencido de estar *justificado* en haber inferido, a la luz de la serie de experiencias referidas y de reglas de aceptabilidad racional que nadie cuestionaría, que la proposición p es verdadera (por ejemplo, "debo convertirme al cristianismo").
2) El sujeto X está seguro, o *sabe*, que la proposición "p" es verdadera.

Hay una diferencia muy significativa entre estas dos alternativas. Es perfectamente concebible haber estado *justificado* en creer en la verdad de una proposición cuya falsedad fue demostrada posteriormente. Un científico puede haber estado justificado en sostener una teoría a la luz de los experimentos y los datos de los que disponía, aunque posteriormente nuevas evidencias condujeran a la refutación de esa teoría. Sin embargo, no tiene sentido decir, por ejemplo, que los hombres del medioevo *sabían* que la tierra era el centro del universo, aunque luego se descubrió que esa creencia era falsa. Si nuestra argumentación a favor de una proposición cumple con estándares de aceptabilidad racional que todos acepan (o que aceptan todos los miembros de una comunidad de argumentación relevante en el caso en cuestión), puede decirse que estuvimos *justificados* en inferir dicha proposición. Por el contrario, atribuir *conocimiento* a un sujeto equivale a reconocer que las proposiciones que afirma no sólo están justificadas, sino que además son verdaderas. Si somos falibilistas sostendremos,

siguiendo la formulación popperiana de esta posición, que tal cosa nunca puede ser alcanzada, porque no es posible la verificación de proposiciones generales con contenido fáctico, o bien, usando la fórmula rortyana, porque siempre puede ocurrir que las creencias justificadas dentro de una comunidad de argumentación no sean verdaderas, lo que significaría que éstas podrían no estar justificadas para audiencias más amplias, mejor informadas, etcétera.

Ahora bien, ¿qué tipo de afirmación, 1 o 2, reconstruye más fielmente el punto de vista de personas como Saúl, un católico convencido, un amish, o cualquiera que tenga la certeza de adherir a la doctrina moral verdadera? Creo que tanto en el caso de Saúl como en el de la mayoría de las personas que tienen una confianza sin fisuras en sus creencias religiosas o morales es inapropiado afirmar que (1) refleja adecuadamente su posición. Las personas que están seguras de que su forma de vida o creencias religiosas son las correctas no creen meramente que han hecho inferencias correctas a partir de sus experiencias vitales, esto es, lo estipulado por (1), no afirman meramente que están *justificados*, a la luz de sus experiencias pasadas y presentes, en tener las creencias que de hecho tienen. Lo que consideran es que sus creencias son verdaderas y que saben que lo son, es decir, que las experiencias que han tenido bastan para establecer la verdad de sus puntos de vista y su plena confianza en ellos. Estas personas consideran descartada la posibilidad de que nuevas experiencias puedan tener el efecto de modificar esa situación ya que sus experiencias son la última palabra en la materia. Decir que nuestras experiencias actuales son suficientes para establecer la verdad de nuestras creencias equivale a afirmar (2), es decir, que hemos verificado nuestras creencias, que sabemos que son verdaderas y no meramente que estamos justificados en haber inferido ciertas creencias a la luz de nuestras experiencias pasadas y actuales (lo cual dejaría abierta la posibilidad de que esas creencias sean falsas). Por el contrario, como vimos, Bird afirma explícitamente que "cuando las bases de la disputa son opacas, todo aquello de lo que puedo estar seguro es de que mis creencias representan juicios racionales acerca de las experiencias que tuve durante el curso de mi vida". Esto equivale a la afirmación (1) y, en consecuencia, a exigir a los sujetos, como condición para aceptar el argumento propuesto, que renuncien a su certeza de adherir a creencias verdaderas y asuman una posición semejante a la de un falibilista, es decir, exigirles que reconozcan que podrían estar equivocados. Si todo de lo que puedo estar seguro, en los casos de creencias de fundamentos opacos, es de que estoy justificado en afirmar una creencia, esto significa que debo admitir la posibilidad de que la creencia sea falsa, dado que todo lo que puedo afirmar con seguridad es que estoy justificado en creer que es verdadera y no, simplemente, que sé que es verdadera. Si esto es así, la argumentación del autor no cumple con su propia meta de ofrecer una justificación de la neutralidad que no requiera cambios radicales en las creencias de las personas.

2) Formulemos ahora una segunda crítica. Bird afirma que las personas convencidas de la verdad de sus puntos de vista no pueden, en los casos en que se trata de creencias de fundamentos opacos, recurrir a su "fervor y seguridad (*confidence*) acerca de sus convicciones para justificar interferir en las creencias de los otros sin implícitamente impugnar su propia autoridad para formular sus propias creencias"[31]. Este argumento sólo funciona con sujetos que se encuentran convencidos, no de que sus creencias son verdaderas, sino de que están justificados a la luz de su experiencia vital, en creer que lo son. Esto no es otra cosa que un modo indirecto de reconocer la posibilidad de que las creencias profesadas sean falsas, es decir, que no se posee la certeza de la verdad de las creencias en cuestión. Diversas personas que adhieren a doctrinas incompatibles podrían estar justificas en afirmarlas, podrían haber realizado inferencias racionales a partir de sus diversas experiencias vitales y llegado a conclusiones también diversas. En ese caso, la confianza en las propias convicciones (en adherir a creencias justificadas) daría el mismo derecho a distintos individuos que profesan puntos de vista diversos y quizá incompatibles a interferir sobre las creencias de los demás. En una situación semejante, efectivamente, nos encontramos, como sostiene Bird, frente a una especie de autorrefutación. El derecho del individuo X, que anula la libertad de los otros (la libertad de ser ellos mismos los jueces últimos de sus experiencias), confiere el mismo derecho a los otros, anulando la libertad de X. Sin embargo, la situación es diferente en el caso de una persona (el sujeto Y, digamos) que está segura de *saber* que sus creencias son verdaderas. En ese caso, sólo una facción tendrá derecho a interferir en las creencias de los demás, aquella que adhiera a la concepción verdadera (es decir, el sujeto Y). Si bien puede haber creencias incompatibles y justificadas (a la luz de diversos conjuntos de experiencias), no puede haber dos creencias incompatibles entre sí, que sean ambas verdaderas. El derecho de aquel que conoce la verdad a interferir en las creencias de los otros (los que se encuentran equivocados) no les da derechos a éstos para interferir en las creencias del primero, porque la base de ese derecho es la verdad, que sólo puede estar en uno de los bandos. Si nos abstenemos de impugnar la convicción de ciertas personas de adherir a la concepción religiosa, filosófica o moral verdadera, el argumento de Bird no funciona. La distinción entre bases de la disputa opacas y transparentes no modifica en nada la situación. Si estamos seguros de que nuestras creencias son verdaderas, no se entiende por qué deberíamos reconocer que, como afirma Bird, no podemos tener "una visión realmente informada acerca de la veracidad de los puntos de vista opacos de los otros"[32]. Si se admite la afirmación del sujeto Y de que *sabe* que una creencia determinada es verdadera, aunque la experiencia del sujeto Z (de la que dicho individuo deriva creencias incompatibles con las de Y) sea inaccesible para él, tendrá toda la información necesaria para poder afirmar que las creencias de Z

[31] : Bird, C., 1996, pág. 85.

son falsas. Aun cuando fuese cierto que Z hizo inferencias correctas a partir de sus experiencias y que se trata de experiencias opacas, la situación no cambia en nada. Como es obvio, las creencias incompatibles con las creencias verdaderas son, naturalmente, falsas. Para alguien convencido de adherir a la concepción correcta, el argumento de Bird es irrelevante.

3) Los señalamientos anteriores nos permiten formular una tercera crítica. Pensemos nuevamente en el caso de una persona, pongamos por caso, un miembro de una comunidad amish, que se encuentra firmemente convencido de *saber* que sus creencias son verdaderas. Esta persona puede creer, por ejemplo, que las creencias morales y religiosas de un yuppie son erróneas. Ahora supongamos que le decimos al amish: aunque usted tuviera el poder de ejercer presión sobre el yuppie para inducirlo a modificar sus creencias y de ese modo, a su juicio, mejorar o intentar mejorar la vida de esta persona, debería abstenerse de hacerlo. Le decimos, aplicando el argumento de Bird, que él no puede acceder a las experiencias vitales del yuppie y juzgar si éstas (por ejemplo, desinterés por la religión y la familia, alta valoración del éxito profesional, hedonismo, preocupación constante por el confort, el dinero y el reconocimiento social, etc.) han sido una respuesta racional a sus experiencias vitales. El amish puede responder que él no cuestiona la razonabilidad de las creencias del yuppie en tanto que respuestas a sus experiencias, sino que cuestiona sus experiencias; que considera que, para saber en qué consiste la buena vida el yuppie debería haber tenido experiencias semejantes a las suyas, vivir y trabajar en la comunidad amish, estudiar junto a ellos la Biblia, reflexionar junto a ellos acerca de su significado, etc. El amish podría sostener que persuadir al yuppie para que pase un tiempo viviendo con la comunidad amish probablemente le permitirá mejorar su vida y que es mucho más probable aún lograr que los hijos del yuppie mejoren sus vidas si se incorporan a la comunidad amish. Nuestro personaje puede reconocer que no hay certeza de que tal mejora en la vida de sus interlocutores ocurra, pero confiar en que la probabilidad de que estas personas descubran en qué consiste la buena vida se incrementará enormemente en tales circunstancias. El amish puede considerar, que de poder hacerlo, sería su obligación moral intentar mejorar la vida del yuppie. El argumento de Bird es incapaz de contrarrestar esta posición. Las personas convencidas de que saben en qué consiste la buena vida no consideran meramente que han hecho inferencias aceptables de sus experiencias vitales (y el argumento de Bird queda restringido a este terreno), sino que esas experiencias vitales de las que han inferido sus creencias son las experiencias correctas. Muy frecuentemente, cuando cuestionan las creencias de otras personas, lo que están cuestionando es que hayan tenido contacto con el tipo de experiencias que vuelven posible que descubramos en qué consiste realmente la buena vida. Esta idea no

---

[32] : Bird, C., 1996, pág. 84.

es nueva en la filosofía, podemos encontrarla, por ejemplo en *Las Leyes* de Platón, o en la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles. Luego de afirmar que las virtudes son "hábitos" o "modos de ser" cuyo surgimiento es, en gran medida, efecto de la reiterada ejecución de ciertas actividades, Aristóteles sostiene que "adquirir un modo de ser de tal o cual manera desde la juventud tiene no poca importancia, sino muchísima, o mejor, total" (*EN*, 1103b 23-25). Lo relevante desde este punto de vista no es sólo el modo en que las personas juzgan sus experiencias de vida (terreno al que se restringe el argumento de Bird)[33], sino que hayan tenido las experiencias correctas, que posean la educación, que hayan participado de las prácticas requeridas como precondiciones necesarias para poder ser virtuosos, para poder, en definitiva, llevar adelante una buena vida.

Pensemos un poco más en el tipo de diálogo que podrían tener el amish y el yuppie. El yuppie podría responder al amish: "yo he juzgado bien mi experiencia vital, y tu no puedes juzgar si lo he hecho bien o no, dado que no la conoces". El amish puede contrargumentar: "yo no cuestiono que de tus experiencia se deriven las creencias que tú afirmas, lo que cuestiono es el valor de tu experiencia misma. Mi experiencia, por contraste con lo que ocurre en tu caso, es la experiencia adecuada para juzgar en qué consiste una buena vida. Como tu no puedes acceder a esa experiencia no puedes cuestionar que yo haya hecho las inferencias correctas a partir de ella, y por lo tanto no puedes impugnar mis creencias. Mis creencias son incompatibles con las tuyas, de lo que puedo inferir que tus creencias son erróneas y, si dichas creencias se derivan realmente de tu experiencia, como afirmas, que tu experiencia es inadecuada". El yuppie podría responder: "yo también puedo rechazar tus creencias y consecuentemente tus experiencias. Yo también creo, que mi experiencia es la relevante, o la correcta". En este punto se abren diversas opciones: si es que así lo desea o lo considera conveniente, el que sea capaz de obtener más poder impondrá sus opiniones sobre el otro, o bien llegarán a la tesis de la neutralidad entendida como un *modus vivendi*, es decir, como un arreglo capaz de garantizar la paz entre las facciones. Según puede verse, no queda ningún espacio para el argumento de Bird.

Resumamos los puntos débiles del planteo examinado. Éste aspira a ofrecer una justificación neutral de la neutralidad que resulte aceptable incluso para aquellos sujetos que se encuentran plenamente convencidos de que sus concepciones acerca de la buena vida son correctas o verdaderas. Sin embargo, el argumento presentado no ofrece una reconstrucción plausible del tipo de posición que normalmente caracteriza lo que podríamos denominar "la actitud epistemológica" de estas personas. Éste presupone que

[33] : El argumento de Bird, de funcionar, sólo impondría un límite a las pretensiones del amish, si las experiencias que impone al yuppie no tienen el efecto buscado, es decir, si, a pesar de hacerlo participar de las prácticas correctas, éste continúa profesando sus creencias originales. En ese caso el amish debería respetar la decisión del yuppie.

todo lo que los sujetos pueden afirmar es que están *justificados* en adherir a ciertas creencias en base a su experiencia vital. Ello no equivale a estar autorizado a sostener que se *sabe con certeza* que la concepción profesada es *verdadera*. Es factible que un sujeto esté justificado en afirmar una creencia falsa, pues podría darse el caso de que aunque haya realizado inferencias correctas a partir de su experiencia, careciera de acceso a datos o evidencias relevantes para arribar a una conclusión verdadera en la materia. Esto, según vimos, genera problemas adicionales. Cuando la pretensión de un sujeto de imponer sus creencias a los demás se basa en la convicción de que está *justificado* en haber inferido dichas creencias a partir de sus experiencias opacas, efectivamente se produce una suerte de autoanulación. Distintos agentes podrían estar igualmente justificados en afirmar, a partir de experiencias opacas diferentes, creencias incompatibles. En tanto se trata de experiencias opacas ninguno puede impugnar la convicción de los otros de que han hecho inferencias correctas y se encuentran por ello justificados en sostener sus puntos de vista. Como nadie puede cuestionar la posibilidad de que los demás estén *igualmente justificados* en afirmar sus creencias, cada individuo deberá reconocer que los demás tienen *el mismo derecho* de imponer –y, por lo tanto, de imponerle a él mismo– sus puntos de vista. Sin embargo, según vimos, la situación es distinta cuando un sujeto está convencido de que sus creencias no sólo están justificadas a la luz de su experiencia, sino de que *sabe* que se trata de las creencias verdaderas. No puede haber creencias incompatibles entre sí e igualmente verdaderas, con lo cual no todas las facciones tendrán el mismo derecho a imponer sus puntos de vista. Si no se cuestiona la creencia del sujeto X de que sabe que sus creencias son verdaderas, tampoco se podrá cuestionar su convicción de que tiene derecho a imponer sus creencias a los otros y, obviamente, no se verá obligado a reconocer que los otros tienen el mismo derecho que él, con cual no hay aquí autorrefutación alguna[34]. La tercera objeción hacía referencia al hecho de que aunque se acepte que cada sujeto es la autoridad máxima en la evaluación de si ha hecho o no inferencias correctas a partir de sus experiencias opacas, las personas podrían cuestionar el valor de las experiencias de otros agentes como medios adecuados para arribar a una concepción plausible de la buena vida.

[34] : Habrá probablemente un problema práctico ya que todas las facciones sostendrán que sus creencias son las verdaderas, pero no el problema conceptual que plantea Bird.

II

Ahora examinaremos la argumentación en favor de la tesis de la neutralidad desarrollada por Charles Larmore en *Patterns of moral complexity*. Aunque se trata de una propuesta influyente el análisis será breve dado que, como veremos enseguida, ésta reproduce dificultades que ya han sido expuestas en detalle en el capítulo VI.

El argumento de Larmore contiene dos pasos principales. El primero de ellos consiste en la apelación a una supuesta "regla universal de diálogo racional"[35]. Dicha regla estipula que

> Cuando dos personas difieren sobre algún punto específico, pero desean seguir hablando acerca del problema general que están tratando de resolver, cada uno ha de prescindir de las creencias que los otros rechazan, (1) con el fin de construir un argumento sobre la base de sus otras creencias que pueda convencer al otro de la verdad de la creencia en litigio, o (2) con el fin de derivar a otro aspecto del problema, donde las posibilidades de acuerdo parezcan mayores. Al enfrentarse con un desacuerdo, quienes tratan de continuar la conversación no tienen más remedio que retirarse hacia un terreno neutral, con la esperanza o bien de resolver la disputa o bien de olvidarla.[36]

Al igual que autores como Rawls, Nagel y Bird, entre otros, Larmore considera que el liberalismo debe evitar todo compromiso con tesis escépticas acerca de la posibilidad de realizar juicios valorativos objetivos. En tal sentido, sostiene que aceptar retroceder a un terreno neutral de premisas compartidas no implica ni presupone, como paso previo, renunciar al grado de convicción con el que previamente afirmábamos nuestras creencias. Comprometerse con tesis escépticas, de igual modo que con ideales morales liberales controvertidos como la concepción milliana o kantiana de la autonomía, haría fracasar la empresa de fundamentación de la tesis de la neutralidad. Larmore sostiene que aun cuando los liberales del pasado no hayan sido suficientemente conscientes de ello, seguir plenamente el espíritu del liberalismo requiere lograr una justificación neutral de la neutralidad política. Ahora bien, según el autor, al acatar las prescripciones de la regla de diálogo racional citada podríamos continuar tan convencidos de la verdad de nuestras creencias como antes, dado que si decidimos dar ese paso, es decir, seguir las prescripciones de la regla, lo hacemos para cumplir con "las metas de la conversación"[37]: lograr un acuerdo libre y razonado con nuestros interlocutores. Sin embargo, en este punto tropezamos nuevamente con una de las dificultades que parece pesar sobre las teorías que se abstienen de apelar a tesis escépticas. Si un sujeto cree firmemente en la verdad o corrección de la concepción del bien que profesa, ¿por qué razón accedería a sacrificar esas creencias en busca de un

---

[35] : Cfr., Larmore, Ch., 1987, pág. 53.
[36] : Idem.
[37] : Idem.

terreno neutral entre lo que cree verdadero, bueno o correcto y concepciones que juzga erróneas? ¿Qué clase de motivación moral podría tener para hacer tal cosa? Por otra parte, el propio Larmore reconoce expresamente que la regla de diálogo racional referida es insuficiente para dar cuenta de una dificultad más básica: no explica por sí misma las razones que deberían conducirnos a continuar con la conversación cuando surgen los desacuerdos.

El autor considera y descarta rápidamente dos posibles fuentes de razones. Podríamos decidir continuar el diálogo, en primer lugar, por simpatía con nuestros interlocutores; en segundo lugar, motivados por el deseo de mantener la paz civil. Según Larmore la simpatía depende de que seamos capaces de imaginar que nosotros mismos, si estuviéramos en la situación de los otros agentes, sostendríamos y valoraríamos creencias semejantes a las que ellos profesan. El problema es que si estamos frente a concepciones significativamente heterogéneas respecto de las nuestras, resultará improbable que estemos dispuestos a realizar tal ejercicio imaginativo. Las dificultades de la otra fuente de razones mencionada son semejantes a las que ya señalamos respecto de los argumentos pragmáticos en el **capítulo V**. Las razones para continuar el diálogo dependen de que haya un equilibrio de poder entre las facciones.

¿Por qué razón deberíamos entonces aceptar retroceder a un terreno neutral para continuar nuestra conversación con personas muy distintas de nosotros o que carecen del poder suficiente como para amenazar la posición que abrazamos? La respuesta de Larmore nos conduce al segundo paso de su argumentación. Según el autor debemos retroceder a un terreno neutral para cumplir con la obligación de tratar a los otros sujetos con *igual respeto*. Larmore sostiene que la noción de igual respeto a la que apela su argumento consiste, en líneas generales, "en que, por mucho que podamos discrepar de los demás y rechazar lo que ellos defienden, no podemos tratarlos como meros objetos de nuestra voluntad, sino que les debemos una explicación de aquellas acciones nuestras que los afectan"[38]. Según el autor todas las personas comparten, con la excepción de casos clínicos graves, la capacidad de desarrollar en forma coherente una concepción del mundo y de integrar a ella creencias en forma justificada (creencias justificadas a la luz de los criterios que ofrece dicha concepción). Aunque algunos individuos logren desarrollar esas capacidades en un grado mayor o más satisfactorio que otros, todos la poseen igualmente en tanto que capacidad y son, en virtud de ello, merecedores de igual respeto[39]. Ahora bien, partimos del hecho básico de que las personas son seres capaces de pensar y actuar sobre la base de razones[40]. Si nosotros tratamos de persuadir a otros de que actúen en conformidad con una regla de conducta

[38] : Larmore, Ch., 1987, pág. 62.
[39] : Cfr., Larmore, Ch., 1987, pág. 64.
[40] : Ello estaría implicado en la idea de que toda persona es capaz de incorporar en forma *justificada* creencias a su concepción del mundo. Cfr. Larmore, Ch., 1999, pág. 607.

solamente a través de la amenaza de la fuerza, los estaremos tratando meramente como medios, como objetos de nuestra voluntad y no también como fines, lo cual requiere, por el contrario, poner en juego su capacidad distintiva como personas (i.e: su capacidad de actuar en base a razones y de desarrollar una concepción del mundo coherente). El respeto por las otras personas, el no reducirlas a meros medios de nuestros propósitos, requiere que los principios políticos que pretendamos imponer sean tan justificables para esas personas como presumiblemente lo son para nosotros. Es decir, que ellas puedan, al igual que nosotros, derivarlos en forma razonada de creencias que puedan aceptar libremente. Por lo tanto, hacer honor al igual respeto por las personas, requiere que frente a la imposibilidad de llegar a un consenso sobre una materia controvertida debamos aceptar dejar dicha cuestión de lado y buscar un terreno neutral que podamos compartir con los demás. Como escribe Larmore

> [...] ahora podemos ver por qué la obligación de igual respeto nos conducirá a continuar la conversación acerca de los principios políticos aún con aquellos que carezcan de medios (similaridad o poder) para interesarnos en hacerlo. Mostrar igual respeto por otro es tratar sus demandas de justificación como parte de una discusión racional que debemos tener con él. Aun si dos personas discrepan significativamente acerca de cuáles serían las condiciones ideales bajo las cuales esa discusión debería ser llevada adelante, ambos pueden acordar que ese desacuerdo es una razón para retroceder a un base neutral y proseguir a partir de ella.[41]

Las dificultades del planteo de Larmore son, a mi juicio, equivalentes a las que hemos atribuido a la reformulación de la propuesta rawlsiana desarrollada por Wenar. Supongamos que dos sujetos, A y B, que adhieren a concepciones del mundo o doctrinas comprehensivas incompatibles entre sí, se encuentran dialogando. A deriva una política determinada de sus creencias y B, que se opone a dicha política, le demanda una justificación. A y B discrepan no sólo en el contenido de sus creencias sino también, como dice Larmore, "acerca de cuáles serían las condiciones ideales bajo las cuales esa discusión debería ser llevada adelante". Ambos se encuentran firmemente convencidos de que su posición es la correcta y de que tienen buenos argumentos para justificar sus creencias. Como vimos, para Larmore el hecho de que ambos sujetos decidieran dejar de lado sus creencias y buscar un terreno neutral para seguir la discusión, no implicaría que como consecuencia de esa decisión se vea debilitado el grado de convicción con el que continúan –ahora en su vida no política– adhiriendo a esas creencias. Supongamos que, aunque B no resulta convencido, A presenta a su interlocutor argumentos y supuestas evidencias que considera suficientes para justificar su posición. A considera que ha satisfecho todo lo que podría exigir la idea de igual respeto. ¿Por qué habría de admitir que ha fracasado en cumplir con la meta de ofrecer a su interlocutor una justificación adecuada de sus pretensiones? El simple hecho de que

[41] : Larmore, Ch., 1987, pág. 65.

B continúe rechazando su propuesta no prueba, por sí mismo, que la justificación ofrecida sea insuficiente o incorrecta. Lo que A le reconoce a B es una capacidad mínima, superior a la de "un caso clínico grave" –como escribe Larmore–, de desarrollar una visión coherente del mundo, pero no tiene por qué admitir que la concepción de B es tan buena como la propia. Podría pensar que las creencias de B son completamente erróneas y que reflejan un ejercicio defectuoso y pobre de la capacidad que en su nivel básico todos comparten. A podría preguntar por qué debería reconocer que la negativa de un sujeto de esas características a admitir sus creencias prueba algo acerca de su verdad o justificación. ¿Por qué renunciar –se preguntará A– a las creencias correctas por deferencia a alternativas insignificantes? Reconocer que B es igual a él en tanto posee la capacidad básica de desarrollar una concepción del mundo coherente es sin duda una buena razón para no reducirlo a un mero objeto de su voluntad y reconocer una obligación de hacer todo lo posible por lograr que entienda y acepte a partir de razones la justificación de las acciones y normas que lo afectan. Sin embargo, esto no implica que las personas deban dejar de lado sus doctrinas comprehensivas al ingresar en la arena política (o, al menos, al tratar las cuestiones políticas fundamentales). Una persona convencida de la verdad de la doctrina comprehensiva que profesa normalmente creerá –por lo menos será así en gran parte de los casos– que los criterios para aceptar o rechazar razonablemente una norma moral o política sólo pueden derivarse del interior de la doctrina comprehensiva que estima verdadera. Considerará que el respeto que debe a los otros sujetos requiere que haga todo lo posible por justificar frente a ellos los puntos de vista que defiende, es decir, que haga todo lo posible para que compartan con él al menos las ideas básicas de la doctrina comprehensiva verdadera o correcta. A su juicio, ninguna persona podrá rechazar razonablemente sus propuestas (dado que la justificación de éstas se apoya en la doctrina verdadera) y por lo tanto, habrá cumplido con todo lo que puede requerir el igual respeto por los otros sin que ello implique compromiso alguno con la tesis de la neutralidad.

Capítulo VIII

Un argumento alternativo

I

En el presente capítulo me propongo desarrollar una argumentación en defensa de la concepción liberal de la legitimidad, de la concepción liberal de persona razonable y de la tesis de la neutralidad estatal que sea capaz de superar las dificultades que presentan las propuestas que he analizado en los capítulos precedentes. Dado que la propuesta que desarrollaré se encuadra dentro de la línea deontológica que se examinó en los capítulos VI y VII, pondré especial cuidado en explicar el modo en que elude las dificultades que presentan dichos argumentos.

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 presentaré 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 premisa (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 la disposición de justificar sus puntos de vista en base a razones y argumentos que puedan ser libremente aceptados por todos los afectados o, expresado en forma negativa, que no puedan ser impugnados en base a argumentos razonables. La premisa (2) es una interpretación de las cargas del juicio que evita todo compromiso con posiciones escépticas o falibilistas.

Mi hipótesis es que las dos premisas del argumento que desarrollaré resultan aceptables desde la perspectiva del liberalismo político y que constituyen ideas centrales de la cultura política de las democracias contemporáneas que todos sus miembros suscriben de hecho o podrían suscribir tras la debida reflexión. Tomadas separadamente son igualmente aceptables tanto para los liberales como para los adherentes a diversas doctrinas comprehensivas y tradiciones de pensamiento político (libertarios,

comunitaristas, marxistas, conservadores, etc.). Ahora procederé a explicar el contenido de dichas premisas y a justificar la hipótesis que acabo de formular.

II

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 artículo[1], esta idea no conduce por sí sola a la perspectiva liberal, pues 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 liberalismo[2], 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, en relación con 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 legitimidad ni la tesis de la 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 atribuírsele plausiblemente la disposición 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 consideración 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, aún 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

---

[1] : Cfr. Dworkin, R., 1978, pág. 127 y ss.

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

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).[3]

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. Como sabemos, 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 razonablemente como base de un acuerdo general no forzado e informado"[4]. 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"[5]. Como hemos visto en el capítulo VI, las ideas de Scanlon se encuentran estrechamente vinculadas con algunos de los conceptos fundamentales de la teoría Rawlsiana, 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"[6]. 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

---

[3] : 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.

[4] : Scanlon, T., 1982, pág. 110.

[5] : *PL*, pág. 49, *n* 2.

[6] : Idem.

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.

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"[7]. Como reconoce Scanlon "mucha 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"[8]. 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 enfoque alternativo conocido[9]. Como vimos en el capítulo VI, las objeciones formuladas por Philip Pettit[10] 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

[7] : Scanlon, T., 1999, pág. 5.
[8] : Idem.
[9] : Cfr. Scanlon, T., 1999, pág. 187.
[10] : Cfr. Pettit, P., 2000, págs. 148-64.

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"[11]. 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 libremente. Su conducta pública debe ser tal que el resto de sus conciudadanos puedan atribuirle el deseo de justificar sus propuestas en base argumentos que nadie pueda rechazar razonablemente. 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 las tesis liberales 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 razonable que derivan del interior de la doctrina comprehensiva 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

[11] : Pettit, P., 2000, págs. 160-161.

reconocimiento presupone la adhesión a la doctrina comprehensiva verdadera o más plausible[12].

III

Pasemos a la premisa (2) del argumento. La interpretación de las cargas del juicio[13] 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 comprehensivas (religiosas, filosóficas, morales) en un contexto determinado: la arena política de una democracia constitucional contemporánea.

Barry, Rivera López y Wenar 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 la verificación de doctrinas, el problema no es la "verdad", sino la posibilidad práctica del consenso en un contexto determinado: la vida política.[14] Las cargas del juicio no dicen necesariamente

---

[12] : 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 comprehensiva que profesan y a renunciar a la pretensión de reconocer como criterios exclusivos de justificación de las políticas fundamentales del Estado aquellos que derivan del interior de dicha doctrina comprehensiva. 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 comprehensiva religiosa, filosófica o moral que defiendan. Por el contrario, como ocurre en la interpretación no liberal de la premisa (1.a), donde las doctrinas comprehensivas son la fuente del criterio que define en qué consiste el trato igualitario, en la interpretación no liberal de la premisa (1.b) la posibilidad de justificar en base a razones aceptables para todos una norma o una institución queda supeditada a los criterios que surgen del interior de las doctrinas comprehensivas. En este punto se puede retomar otra de las deficiencias de la propuesta rawlsiana que ya fue adelantada. 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 comprehensiva 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.

[13] : Tomaré como punto de partida la lista de cargas del juicio presentada por Rawls, la cual fue reproducida en el capítulo III (pág. 44) y en el capítulo VI (pág. 152).

[14] : 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 tienen un estatus centralmente *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

nada sobre la imposibilidad de verificar doctrinas comprehensivas, y ni siquiera, sobre la imposibilidad de llegar al consenso razonado en torno de ellas en otros contextos diferentes del político[15].

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 Swift[16], 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"[17]. Dejemos de lado el problema de la corrección de esta interpretación en el caso de la teoría de Rawls. Estoy de 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 comprehensivas 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 ello no es una simple e infortunada casualidad, sino que hay *buenas razones* para explicar por qué ocurre tal cosa. La premisa de mi argumento 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, justamente, *explicar* la historia de desacuerdos religiosos, filosóficos y morales, que caracteriza a la cultura de las democracias occidentales, 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 un consenso en la esfera política. Esta explicación involucra la apelación a una 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

---

juicios, especialmente en aquellos acerca de doctrinas comprehensivas, 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". (*PL*, pág. 63). Sin embargo hay también indicios para concluir que tal como son presentadas en su planteo involucran la adopción de una forma de falibilismo moral o cuasi-escepticismo (como, según vimos, sostienen Barry, Rivera López y Wenar).

[15]: De hecho, a mi juicio no excluyen la posibilidad de que pueda haber consenso en torno de una doctrina comprehensiva 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 comprehensivas.

[16] : Cfr. Mulhall, S., y Swift, A., 1992, págs. 220-226.

[17] : Mulhall, S., y Swift, A., 1992, pág. 224.

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 comprehensivas 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, aún reconociendo la gravedad de estas dificultades, la carga del juicio citada, tal como yo la interpreto, se limita a señalar la dificultad y 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 ciencias[18]) 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, profesión, 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 una restricción práctica: la necesidad de elegir un número limitado de valores morales 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 comprehensivas religiosas, filosóficas y morales. Siguiendo a Barry[19], es posible distinguir dos niveles en las doctrinas comprehensivas: 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 contra Barry[20]– que la actitud que asumamos en el nivel epistemológico tendrá, en muchos casos, consecuencias en el nivel del contenido. Como señala correctamente

[18] : 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.
[19] : Cfr. Barry, B., 1995, pág. 902 y ss.
[20] : Cfr. Rivera López, E., 1997, pág. 63.

Rivera López, es poco plausible que la aceptación, por ejemplo, del falibilismo moral 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?"[21]. Desde la perspectiva de Rivera López, las consecuencias de asumir las cargas del juicio pertenecen al nivel epistemológico, es decir, equivalen a la adopción del falibilismo moral y, consecuentemente, resultan incompatibles con los contenidos de ciertas doctrinas comprehensivas (con independencia del hecho de que esas doctrinas puedan ser tolerantes y afines al liberalismo). 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*[22] en torno a una doctrina comprehensiva 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 comprehensivas, no se expide acerca de su posibilidad o imposibilidad ni sobre la viabilidad de justificarlas o de arribar a un 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 plausible afirmar que deberá tener impacto sobre el contenido de nuestras doctrinas. Tal cosa se vuelve clara cuando trazamos un 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 acuerdo[23]. Pero, continuando con la analogía, esto equivaldría a decir, en el mejor de los

---

[21] : Rivera López, E., 1997, pág. 63, *n.* 14.

[22] : Me refiero a un consenso basado en buenas razones, públicamente aceptables para todos, no a un mero acuerdo de hecho.

[23] : A la luz de la interpretación que estoy proponiendo, 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 comprehensivas 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 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

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 enumeradas.[24]

(iii) Aún 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, no se trata de cualquier contexto político, sino que 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 es el mismo dentro de la comunidad formada por los adherentes a una doctrina comprehensiva (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 comprehensiva 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). Con estas aclaraciones presentes, debemos preguntarnos: ¿por qué razón cuestiones tan

---

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.).

[24] : No estoy negando, por supuesto, que tal argumento pueda ser desarrollado para el caso de las doctrinas comprehensivas. Todo lo que sostengo es que no está implicado en las cargas del juicio y que,

contingentes y, por así decirlo, exteriores a la doctrina comprehensiva particular a la que adherimos, como las dificultades para el consenso (en sí mismas no necesariamente insuperables y comunes a cualquier doctrina comprehensiva) dadas en un contexto específico, deberían inducirnos a sacar conclusiones acerca de la verdad o falsedad de la doctrina comprehensiva que profesamos, o acerca de la posibilidad o imposibilidad de justificarla en otros contextos que podemos considerar más pertinentes o, por último, 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 y Barry recurren a una serie más amplia de premisas. 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 comprehensivas religiosas, filosóficas o morales a las que adhiere y, sin embargo, no ver ningún inconveniente en que el Estado promueva ciertas doctrinas comprehensivas 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.

IV

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

---

en virtud de las dificultades que involucraría, no sería conveniente apelar a él mientras aspiremos a

principios y reglas que regirán la estructura básica de la sociedad ninguna de las diversas doctrinas comprehensivas 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 comprehensiva 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 y en base a buenas razones por todos los afectados –o que no puedan ser razonablemente rechazados por ninguno de 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 comprehensivas 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 cargas 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 la interpretación que he propuesto) 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

---

justificar el punto de vista liberal en las condiciones que impone el "hecho del pluralismo".

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 un consenso libre y razonado en torno a nuestra concepción comprehensiva. 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 comprehensiva 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 intentar 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.

V

Ahora examinaré y responderé a una objeción formulada contra mi propuesta por Rivera López[25], lo que me permitirá continuar desarrollando la argumentación precedente. Desde la perspectiva del autor, 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 comprehensivas 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

[25] : 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 el cual expuse una versión previa del argumento que estoy presentando en este trabajo.

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.

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 lograremos 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, poseer experiencia en una práctica concreta, poseer 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 comprehensiva determinada y de las prácticas que ella representa.[26]

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 determinada comunidad de argumentación). No tenemos derecho a exigir tal cosa porque, como vimos, en muchos casos será impracticable y en otros injustificable, dado que la posibilidad de justificar esa exigencia frente a los agentes sobre los que es impuesta sólo podría ser viable con posterioridad al acto mismo de imponerla. Estas consideraciones introducen una limitación significativa 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 comprehensiva a la esfera política de una sociedad marcada por el hecho del pluralismo?

---

[26] : 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 (B) y (C) de la caracterización rawlsiana de una concepción política de la justicia (ver capítulo VI, pág. 141). 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. *PL*, pág. 199, y Garreta Leclercq, M., 2001*a*, pág. 154 y ss.).

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 importante 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 comunes.[27] 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

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

cambio de nuestra disposición a dar ese paso, que dichas actividades y creencias queden a resguardo, hasta donde esto es posible[28], de la intervención de lo político.

Hagamos, a la luz de lo anterior, una consideración adicional 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 comprehensiva 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 comprehensivas. La argumentación desarrollada explica por qué, 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 comprehensiva 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 constituiría una renuncia 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 comprehensiva 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 legitimidad y de persona razonable: estar dispuestos a renunciar a la pretensión de tratar de servirnos del poder del Estado para promover la doctrina comprehensiva que profesamos y renunciar a la pretensión de reconocer como criterios exclusivos de justificación de las políticas del Estado aquellos que derivan del interior de dicha doctrina religiosa, filosófica o moral.

VI

Para terminar, pasaré revista a las diferencias entre el argumento propuesto y las otras estrategias de justificación examinadas en los capítulos VI y VII.

Comenzaré por el caso de la teoría rawlsiana. Como sabemos, ésta toma como punto de partida una concepción de *persona razonable* que involucra el compromiso

[28] : Posible y, obviamente, aceptable desde el punto de vista del igual derecho de todos los ciudadanos a

con posiciones filosóficas controvertidas. Según vimos, introduce una concepción kantiana o scanloniana de la motivación/corrección morales. Por otra parte, la forma más natural de interpretar la presentación rawlsiana de las cargas del juicio –tal como lo hacen Barry, Rivera López y Wenar– parece consistir en llegar a la conclusión de que involucran una tesis falibilista o cuasi-escéptica en relación con la posibilidad de alcanzar un conocimiento firme en cuestiones relativas a la buena vida. Por el contrario, las dos premisas del argumento que he propuesto prescinden por completo del compromiso con concepciones filosóficas controvertidas y son, tomadas por separado, igualmente compatibles tanto con posiciones liberales como no liberales. Constituyen, en definitiva, puntos de partida neutrales que, como tales, satisfacen las restricciones que impone una concepción política de la justicia. Por otra parte, la interpretación de las cargas del juicio que he desarrollado no involucra el compromiso con tesis falibilistas, cuasi-escépticas o cualquier clase de cuestionamiento al grado de convicción con el que los sujetos adhieren a sus creencias. A ello se suma la introducción de una carga del juicio adicional, centrada en la distinción entre accesibilidad y competencia, que juega, como vimos al examinar la objeción de Rivera López, un papel altamente significativo en el desarrollo del argumento.

He sostenido que los caminos opuestos que transitan los argumentos a favor de la tesis de la neutralidad desarrollados por Barry, de un lado, y por Wenar y Larmore, del otro, resultan igualmente infructuosos. Mi propuesta intenta combinar la intuición correcta que hay en cada uno de estos planteos opuestos, evitando sus puntos débiles. Se reconoce la necesidad, subrayada por Wenar y Larmore, de evitar cualquier clase de cuestionamiento de las creencias comprehensivas de los sujetos o de la convicción con la que las afirman. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre en las propuestas de dichos autores, el argumento propuesto no recurre exclusivamente a premisas ético-políticas relativas a las condiciones del igual respeto (Larmore) o a las implicaciones de la disposición a proponer y acatar normas susceptibles de justificación pública (Wenar). Hemos visto que dichos argumentos pueden ser reinterpretados de forma tal que resultan compatibles con posiciones adversas a la perspectiva liberal.

Según vimos, las concepciones que, como la de Barry, recurren como premisa adicional al falibilismo moral o ético oscilan entre el escepticismo y la irrelevancia práctica. He intentado demostrar que el reconocimiento de las cargas del juicio, bajo la interpretación desarrollada, permite eludir ambos resultados. La mera constatación de la imposibilidad de arribar a un consenso en torno de una doctrina comprehensiva en un momento determinado del debate político no prueba que las partes involucradas hayan fracasado en cumplir con la obligación de justificar sus puntos de vista en base a argumentos que no puedan ser razonablemente rechazados. Sin embargo, al reconocer

---

llevar adelante sus planes de vida y promover sus intereses.

las consecuencias de las cargas del juicio –bajo la interpretación propuesta– debemos admitir que la persistencia de las controversias en torno de doctrinas comprehensivas religiosas filosóficas o morales constituye una evidencia de que hemos fallado en ofrecer una *justificación pública* adecuada de nuestros puntos de vista. A la luz de las cargas del juicio –por supuesto, en combinación con otras premisas del argumento– la persistencia del disenso constituye una razón para suscribir la tesis de la neutralidad. Los participantes deben retroceder a un terreno neutral de creencias compartidas a partir de las cuales pueda llevarse adelante un debate político fructífero.

Hay importantes contrastes entre mi planteo y el argumento de la abstinencia epistemológica propuesto por Nagel. A diferencia de lo que ocurre en dicho argumento, mi propuesta no cuestiona la tesis de la igualdad epistémica. No niega que si pudieran tener acceso a las mismas evidencias, vivir las mismas experiencias, recibir la misma educación, llevar adelante las mismas prácticas, poseer las mismas competencias y fuera posible neutralizar los efectos de las restantes cargas del juicio examinadas, las personas llegarían a considerar justificadas creencias idénticas o al menos similares en los aspectos relevantes. El problema es, obviamente, que tales condiciones no se dan espontáneamente en sociedades complejas como las contemporáneas, caracterizadas por el hecho del pluralismo, y que las políticas que podrían conducir a la satisfacción de tales condiciones (o lograr una aproximación a ellas) resultarían injustificables frente a los afectados e involucrarían un grado de acción coercitiva y de intervención estatal en la vida de los ciudadanos que resultaría incompatible con el respeto de las libertades básicas que consagran, más allá de toda controversia, la totalidad de las democracias constitucionales contemporáneas. Sostuve que, aunque las cargas del juicio están presentes prácticamente en todo contexto argumentativo, sus efectos son mucho más fuertes y resultan insuperables en la esfera política. Dadas las condiciones mencionadas, la justificación de las políticas fundamentales del Estado deberá apelar a creencias compartidas, evidencias fácilmente accesibles sin la mediación de competencias especiales y modos de razonar no controvertidos. Estos requisitos bloquean la viabilidad de apelar a doctrinas comprehensivas y concepciones del bien religiosas, filosóficas y morales. La lógica del planteo que estoy defendiendo contrasta significativamente con el de Nagel. Según vimos, su propuesta se articula entorno de una concepción particular de la distinción entre criterios de justificación *privados* y *públicos*. Nuestras creencias podrían estar apropiadamente justificadas cuando las observamos desde nuestra propia perspectiva, "desde adentro" –como escribe Nagel–, pero probablemente debamos reconocer, al observarlas desde "un punto de vista más impersonal", que no es posible apelar a su verdad y que corresponde tratarlas meramente como creencias. Para el autor los criterios de justificación pública que regirán la justificación de las políticas coercitivas del Estado poseen un estatus epistemológico más exigente y, en definitiva, superior que el de los criterios privados: representan, como afirma explícitamente, "un

criterio superior de objetividad"[29]. Mi propuesta no se compromete en ningún momento con tal concepción. Lo que muestra el argumento que he propuesto es que para que se puedan satisfacer las *condiciones básicas* de un proceso razonable de justificación en la arena política, se deben dejar fuera de juego ciertas creencias y modos de razonar, porque de lo contrario, al margen de sus méritos intrínsecos[30], dadas las cargas del juicio, harán imposible que tenga lugar un proceso de justificación recíproca entre los diversos participantes. No se afirma que los criterios de justificación de la esfera política sean superiores epistémicamente a los de otras comunidades de argumentación parciales. Hacer tal cosa equivaldría, como vimos, a suscribir la implausible tesis de que lo que pueda o no ser públicamente justificado en la esfera política de una sociedad democrática debería ofrecer el criterio decisivo para determinar lo que puede ser creído con más o menos certeza. Si se afirmara, como se infiere del planteo de Nagel, que ciertas creencias y modos de razonar deben ser excluidos del diálogo político como consecuencia de su incapacidad para satisfacer las exigencias impuestas por "un criterio de objetividad superior", sería inevitable reconocer que tal cosa deberá repercutir en el grado de convicción con el que pueden ser afirmadas dichas creencias –por supuesto, restándoles plausibilidad–. El argumento de Nagel es efectivamente blanco de la objeción formulada por Rivera López contra mi planteo. Si nuestras creencias no resisten el escrutinio de estándares de justificación más impersonales, superiores epistémicamente, que podemos comprender y aplicar, deberíamos comenzar a dudar de ellas. Sin embargo, como acabamos de ver, mi planteo no supone compromiso alguno con la afirmación de tal superioridad.

Las objeciones que fueron presentadas contra el planteo de Bird tampoco pueden, a mi juicio, ser trasladas al argumento que he propuesto. En primer lugar, la aceptación de las premisas de mi argumento, a diferencia de lo que ocurre en el caso del argumento de Bird, no depende ni involucra una redescripción implausible de la actitud epistemológica de aquellos sujetos que se encuentran plenamente seguros de adherir a la doctrina comprehesiva o concepción del bien verdadera. Las cargas del juicio no cuestionan el derecho de los sujetos a pensar que están *justificados* en adherir a ciertas creencias en base a su experiencia vital, o a estar plenamente convencidos de que *saben con certeza* que la concepción que profesan es *verdadera* y que sus experiencias son suficientes para establecer tal convicción.

El planteo de Bird incurre en un error adicional. No hay realmente por qué suponer que los rasgos definitorios de las doctrinas comprehensivas religiosas,

---

[29]: Nagel, T., 1987, pág. 229.

[30] : No hay por qué descartar la posibilidad de que los estándares de justificación de ciertas comunidades de argumentación, por ejemplo, las de diversas ciencias y medios académicos, sean epistémicamente más exigentes y en última instancia superiores a los utilizados en la esfera política. Mi argumento no requiere, por otra parte, tomar posición alguna acerca de si los criterios de justificación, modos de razonar y

filosóficas y morales consiste en basarse en experiencias opacas. Las razones por las cuales muchos cristianos, quizá la mayoría, adhieren a dicha religión o por las cuales las personas profesan ciertas concepciones del bien características de las tradiciones culturales a las que pertenecen, no tienen nada que ver con el tipo de experiencias excepcionales que supuestamente motivaron la conversión de San Pablo, para utilizar el ejemplo preferido de Bird. Están lejos de ser experiencias opacas, se relacionan con procesos de socialización y educación que pueden, en ciertos casos, incorporar procedimientos argumentativos significativamente desarrollados y complejos. Sería poco plausible excluir la posibilidad de que los adherentes a una doctrina comprehesiva filosófica o moral sean capaces de ofrecer una justificación apropiada de sus creencias en ámbitos no políticos, en el seno de comunidades de argumentación en las cuales existan las competencias compartidas necesarias y donde estén ausentes las presiones temporales y las limitaciones informativas características de la arena política. Según vimos, la interpretación de las cargas del juicio que he propuesto contemplan estas posibilidades. Ahora bien, la tesis de la neutralidad excluye la apelación como base de justificación de las políticas estatales fundamentales tanto a concepciones religiosas como filosóficas comprehensivas (vg. el marxismo, el utilitarismo, la ética del discurso habermasiana, concepciones de la justicia liberales comprehensivas, etc.) como a teorías científicas controvertidas. Si el argumento de Bird ofreciera realmente una justificación de la tesis de la neutralidad deberíamos admitir la implausible conclusión de que teorías como la ética del discurso habermasiana o la apelación a teorías económicas o sociológicas controvertidas deben ser dejadas de lado en el debate político porque se basan en experiencias opacas, semejantes a las que caracterizan las conversiones religiosas. Según hemos visto, la concepción de las cargas del juicio involucrada en mi argumento no supone el compromiso con ninguna tesis semejante.

Sostuve que la argumentación de Bird carece de respuesta a la posición de aquellas personas que no objetan las inferencias realizadas por sus interlocutores a partir de las experiencias que de hecho han tenido, sino que cuestionan la validez de tales experiencias como base para poseer una concepción plausible de la buena vida. La situación es diferente en el caso de mi propuesta. Las personas pueden continuar cuestionando el valor de las experiencias de sus conciudadanos, pero deberán reconocer que, dadas las cargas del juicio serán incapaces de justificar frente a ellos tal convicción en la arena pública y que políticas perfeccionistas orientadas a obligar o inducir a sus interlocutores a "tener las experiencias correctas" resultarán completamente ilegítimas –dada su falta de justificación pública– y violatorias del respeto igualitario debido a todos los miembros de la comunidad.

---

evaluar e identificar la evidencia asociados a doctrinas comprehensivas filosóficas, morales o religiosas, son también más exigentes y epistémicamente superiores a los que pueden regir en la esfera política.

Consideraciones semejantes se aplican a la otra objeción que he formulado contra Bird. A diferencia de lo que ocurre en el caso de su planteo, el argumento que he propuesto ofrece razones para aceptar la tesis de la neutralidad al margen de que estemos firmemente convencidos, no sólo de que las creencias que afirmamos están justificadas a la luz de nuestra experiencia vital[31], sino de que sean verdaderas a secas y de que, por lo tanto, los puntos de vista opuestos a ellas sean erróneos. Lo que muestra el argumento que he presentado es que si los sujetos deciden violar la tesis de la neutralidad para imponer o promover lo que consideran la verdad, sin lograr obtener el consenso de los otros ciudadanos, podemos concluir que estarán fracasando en cumplir mínimamente el deber de justificar sus puntos de vista frente a los otros afectados, lo que implica negarles el trato igualitario básico que exige su reconocimiento como personas libres e iguales. Los que se encuentren dispuestos a ello no estarán rechazando simplemente la tesis *liberal* de la neutralidad –una tesis perteneciente a una tradición política más– sino que estarán negando las convicciones normativas básicas de las democracias constitucionales y algunas de las intuiciones morales básicas de nuestra cultura.

[31] : Caso al que, según vimos, queda restringido el argumento de Bird.

Conclusión

Al lo largo de este trabajo mi meta ha sido examinar del modo más detallado posible las dificultades que entraña la justificación de la tesis de la neutralidad estatal. Dicha tarea me ha llevado a considerar bajo una nueva luz y analizar muchas de las ideas fundamentales en torno de las cuales se articula la tradición del pensamiento político liberal. En el **capítulo I** me concentré tanto en ofrecer una definición precisa de la idea de neutralidad –frecuentemente distorsionada y malinterpretada incluso en debates académicos– como en explicitar su importancia. Se señalaron las diferencias entre la tesis de la neutralidad, definida como neutralidad de fundamentos o de justificación, y otras posiciones liberales características, como el compromiso con el valor de la tolerancia o la preocupación por la educación, el respeto de las libertades de pensamiento y expresión, etc. Se ha subrayado la importancia de la noción de neutralidad de justificación a través del esclarecimiento de los vínculos que existen entre ella y las concepciones liberales de legitimidad política, persona razonable y razón pública. Sostuve que tales ideas representan aspectos inseparables de una misma concepción que constituye el corazón conceptual del liberalismo contemporáneo.

En los **capítulos II, III, IV** y las secciones I y III del **capítulo V** examiné una extensa serie de argumentos consecuencialistas en favor de la tesis de la neutralidad que en su mayoría, según vimos, constituyen reelaboraciones contemporáneas, aplicadas al caso de la tesis de la neutralidad, de ideas previamente desarrolladas por filósofos como Locke, Mill o Von Humboldt. He sostenido la conclusión de que ninguno de dichos argumentos, al igual que los argumentos escépticos examinados, alcanza su meta en forma satisfactoria. Pasemos revista brevemente a las objeciones fundamentales que fueron presentadas contra dichos argumentos.

En el **capítulo II** se formularon tres objeciones contra la premisa central del argumento del "valor de la adhesión", propuesto por Kymlicka. Según vimos, esta premisa sostiene que una actividad realizada sin adhesión, aun cuando fuera objetivamente valiosa, no hace contribución alguna al bienestar o los intereses del agente que la lleva adelante. La primera objeción apuntó a demostrar que el experimento mental de la máquina de experiencias propuesto por Nozick puede ser utilizado para impugnar dicha tesis. El propósito de la segunda objeción fue mostrar la incompatibilidad de la interpretación fuerte de la premisa acerca de la adhesión y la tesis de que la vida de las personas puede empeorar aun cuando ellas no sean conscientes de ello, suscrita por el propio Kymlicka. En tercer lugar, se intentó mostrar que existe una

inconsistencia entre la tesis central del argumento de Kymlicka y la convicción de que es posible realizar juicios objetivos en cuestiones valorativas. Se mostró también el modo en que puede ser trasladada a la argumentación de Kymlicka la sólida objeción formulada por Proast al clásico argumento de Locke a favor de la tolerancia religiosa. Por último, se reseñaron tres convincentes objeciones desarrolladas por Hurka contra el argumento de Kymlicka y se intentó mostrar como aún el más débil de estos argumentos cobra una significativa fuerza cuando se combina con las ideas discutidas a partir de la objeción de Proast contra Locke.

En el **capítulo III** se examinaron tres argumentos falibilistas consecuencialistas propuestos por Rivera López, Feinberg-Ackerman y Kymlicka. Se sostuvo que dichos argumentos resultan claramente incapaces de impugnar las políticas perfeccionistas no coercitivas y que su aptitud para dar pie a objeciones relevantes contra las políticas coercitivas resulta minada por el hecho de que entrañan una inestabilidad o inconsistencia conceptual constitutiva. Según vimos, estos argumentos oscilan entre el escepticismo respecto de la posibilidad de realizar juicios valorativos objetivos y la irrelevancia práctica. La tesis falibilista por sí misma no genera razones para la acción y se aplica por igual a doctrinas comprehensivas religiosas, filosóficas o morales y a teorías de la justicia políticas, con lo cual no explica las razones por las cuales sólo las primeras deberían ser excluidas de la arena pública. Los argumentos de Rivera López y Kymlicka suponen explícitamente la idea de que es posible un progreso en nuestra capacidad de hacer juicios correctos acerca de la cuestión de la buena vida y que tenemos un interés básico en realizar tales juicios correctos. La posibilidad de una aproximación racional a la verdad supone que seamos capaces de descartar justificadamente ciertas creencias, es decir, que podamos concluir en base a buenas razones que algunos puntos de vista son erróneos. Si no podemos descartar la posibilidad de que incluso las creencias que consideramos más absurdas e implausibles sean, por el contrario, correctas, la idea de un progreso hacia la verdad resulta incomprensible y recaemos en una posición escéptica. El escepticismo disuelve la premisa básica del interés racional en la verdad moral, que resulta esencial para el funcionamiento de estos argumentos. Si, por el contrario, podemos concluir en forma justificada que ciertos modos de vida y actividades son disvaliosos y que otras alternativas pueden ser objeto de una caracterización opuesta, las dificultades persisten. Se defendió la conclusión de que en ese caso, ateniéndonos a las premisas de los argumentos examinados, resulta implausible sostener que la neutralidad estatal promoverá siempre la buena vida con más eficacia que políticas perfeccionistas directas basadas en juicios correctos sobre la materia, aun cuando se reconozca que se trata de juicios falibles.

En el **capítulo IV** se analizó una serie de argumentos consecuencialistas adicionales. En el caso del argumento "experimentalista", se sostuvo que fracasa por

tres razones. 1) La tesis de que experimentar con una pluralidad de formas de vida y actividades es una condición necesaria para llevar adelante una buena vida resulta cuestionable. 2) Aun cuando concibiéramos la experimentación no como una condición *necesaria* para la buena vida en general, sino como una práctica que aumenta las probabilidades de llevar adelante una vida valiosa, puede cuestionarse la conexión entre esta idea y el requisito de neutralidad estatal, sosteniendo que conduce, por el contrario, a una forma de perfeccionismo. 3) Es viable afirmar que dicho argumento no ofrece motivos para cuestionar las políticas perfeccionistas no coercitivas.

Se concluyó que el argumento del "valor de la duda" es incapaz de dar pie a objeción alguna contra las políticas perfeccionistas no coercitivas, dado que éstas no limitan la libertad de los sujetos para cuestionar las alternativas promovidas por el Estado y continuar examinando o experimentado otras opciones. Por otra parte, se sostuvo que dicho argumento no permite explicar por qué razones el gobierno debería abstenerse de desalentar los estilos de vida disvaliosos. Según vimos, el argumento de Ackerman estipulaba ciertos requisitos que serían necesarios para que pueda afirmarse que un sujeto posee un conocimiento genuino de que sus elecciones son las correctas. Sin embargo, para que esto condujera a rechazar las políticas perfeccionistas coercitivas deberíamos aceptar también que poseer tal conocimiento es una precondición necesaria del bienestar de las personas, lo cual, tal como se argumentó, resulta en extremo discutible.

Se sostuvo que el argumento del "valor de la originalidad individual" presupone una concepción en extremo controvertida acerca del modo en que se constituyen los proyectos, los valores y, en última instancia, la identidad de los sujetos; una concepción que, por otra parte, contrasta con la idea, significativamente plausible y muy difundida tanto entre filósofos comunitaristas como liberales, de que el marco sociocultural desempeña un papel esencial en tal proceso de constitución de la identidad.

En el caso del argumento de la "prioridad del juicio individual", se afirmó que presenta diversas dificultades. En primer lugar, aceptar la tesis de que la identidad de los sujetos es social e intersubjetivamente construida abre la posibilidad de que en ocasiones otros conozcan mejor que los propios agentes lo que contribuye o perjudica su bienestar. En segundo lugar, se puede cuestionar en muchos casos la habilidad de las personas para hacer juicios probabilísticos acerca de las consecuencias de sus conductas. A lo anterior se suma la constatación de que los sujetos pueden sufrir problemas que los conduzcan a obrar, al menos temporalmente, en forma irracional y de que es completamente posible y frecuente encontrar casos en que los individuos han realizado elecciones peores que las que hubieran resultado de la intervención de un gobierno perfeccionista bien intencionado. Por otra parte, aun cuando fuese cierto que los sujetos siempre saben mejor que el Estado lo que es bueno para ellos, fenómenos como la *akrasia* podrían justificar la necesidad de políticas perfeccionistas que induzcan

a los agentes a realizar lo que ellos mismos reconocen como deseable o valioso pero no pueden llevar a la práctica por sus propios medios.

Se sostuvo que el argumento del "valor intrínseco de la libertad de elección" conduce a la implausible conclusión de que cuanto más revisemos y modifiquemos nuestros planes y decisiones, tendremos una vida mejor. Con lo cual deberíamos aceptar, retomando el ejemplo citado, que un hombre que contrajo matrimonio y se divorció en reiteradas oportunidades tendrá una mejor vida que uno que contrajo matrimonio en una sola ocasión, dado que ejerció su capacidad de realizar elecciones libres en más oportunidades.

En el caso del argumento del "deterioro del carácter", se afirmó que resulta incapaz de justificar la impugnación de políticas perfeccionistas no coercitivas dado que éstas no suplantan a los sujetos en la toma de decisiones y, por lo tanto, no socavan su confianza en la posibilidad de realizar juicios correctos acerca de sus planes de vida ni debilitan sus motivaciones para escoger libremente lo que consideren correcto.

Se defendió la idea de que el argumento del "mercado libre de ideas" presupone la ingenua tesis de que la única razón que determina en la práctica que un individuo escoja un estilo de vida y adhiera a los ideales asociados con él es la percepción de su valor intrínseco. De igual modo que en un mercado libre económico no hay garantías de que los bienes y servicios más consumidos sean los de mejor calidad, tampoco hay garantías de que los estilos de vida predominantes sean los más valiosos.

Por último, se sostuvo que la plausibilidad del argumento de la "distorsión de los valores" como medio para objetar las políticas perfeccionistas surgidas del voto mayoritario depende de una hipótesis implausible: la idea de que *todos* los valores y creencias de los grupos minoritarios son inconmensurables con los de la cultura dominante y de que no existen puntos de contacto y creencias compartidas entre individuos que pertenecen a diversos sectores. En segundo lugar, se afirmó que se trata de un argumento inadecuado como base para formular objeciones contra las políticas perfeccionistas no coercitivas. Finalmente, que excluye en forma apresurada la posibilidad de contrarrestar los peligros del perfeccionismo a través de mecanismos institucionales.

En el **capítulo V** se examinaron argumentos pragmáticos, argumentos escépticos y, por último, argumentos centrados en el ideal de la autonomía personal. En el caso del argumento pragmático que afirma que la neutralidad estatal es una condición indispensable para la paz civil, se adujo que existe suficiente evidencia empírica incompatible con dicha presunción, dado que sistemas democráticos y no democráticos perfeccionistas han sido y son en la actualidad capaces de tener una existencia estable. En relación con el argumento pragmático centrado en la idea de que la neutralidad estatal nos libra de los perjuicios que podría acarrearnos la derrota en la competencia política por el control del Estado, en el caso de que las políticas perfeccionistas fueran

lícitas, se sostuvo que resulta consistente y plausible, aunque su alcance es en extremo limitado. Como vimos, su fuerza depende de que exista un equilibrio de fuerzas entre las facciones enfrentadas.

Pasemos al caso del argumento escéptico propuesto por Farrell. En primer lugar, se sostuvo que si los sujetos aceptan que el Estado no está autorizado a afirmar la superioridad intrínseca de ninguna concepción del bien o estilo de vida –dado que tal afirmación resultará injustificable en base a razones objetivas–, pero continúan interesados en promover las creencias que afirman desde una perspectiva subjetiva, podrían igualmente rechazar la tesis de la neutralidad y concluir que un perfeccionismo democrático constituye una solución institucional plenamente aceptable. Según vimos, un posible contraargumento consistía en la afirmación de que los agentes que aceptan la tesis escéptica o relativista perderán interés en que el Estado promueva sus creencias o estilos de vida. Se afirmó que esta idea resulta poco convincente, puesto que depende del supuesto sumamente cuestionable de que la creencia en la posibilidad de alcanzar una justificación racional y objetiva de nuestras creencias y proyectos constituye siempre la fuente motivacional dominante que nos impulsa a realizarlos. Por otra parte, se sostuvo que la renuncia a conceder peso a la razón y al discurso argumentativo en cuestiones éticas, la cual derivaría de la adopción del relativismo o del escepticismo, tendría consecuencias negativas para la tolerancia y el respeto de los puntos de vista y demandas de los demás. Otra dificultad del argumento escéptico examinada consiste en que éste pretende derivar la tesis de la neutralidad de consideraciones que resultarán inaceptables para un gran número, si no la mayoría, de los miembros de las sociedades democráticas contemporáneas.

Se formularon y examinaron una serie de objeciones a la posibilidad de derivar la tesis de la neutralidad del ideal de la autonomía personal. Sostuvimos que la idea de que la autonomía es instrumentalmente valiosa porque maximiza las probabilidades de realizar juicios correctos acerca de la buena vida resulta implausible en el caso de lo que denominamos autonomía (i), es decir, autonomía como elección libre de obstáculos exteriores. Ello se debe, según se afirmó, a que el mero hecho de que los agentes reflexionen y escojan libres de coacciones las actividades y planes de vida que llevarán adelante no permite aventurar ninguna conclusión acerca de la corrección o incorrección de sus juicios. Tal cosa depende del tipo de consideraciones que justifiquen sus elecciones. El ejercicio de la autonomía (ii), esto es, la realización de elecciones libres basadas en buenas razones, parece efectivamente elevar la probabilidad de realizar juicios correctos, sin embargo, es necesario introducir supuestos adicionales para impugnar a partir de esta idea las políticas perfeccionistas. Si aceptamos que puede alcanzarse un conocimiento sólido acerca de qué actividades o formas de vida son valiosas y disvaliosas, una vez alcanzado tal conocimiento, desaparecen las razones para respetar las decisiones autónomas de aquellos que arriban a creencias incorrectas. Otras

alternativas consisten en lo siguiente. A) Combinar la noción de autonomía (ii) con una tesis falibilista aplicada a los juicios de valor. Esta línea de argumentación adolece de las dificultades que se atribuyeron a los argumentos consecuencialistas desarrollados en el capítulo III. B) Justificar la inviolabilidad de la elección autónoma en base a la tesis de la prioridad del juicio individual. Esta alternativa es objeto de las mismas dificultades que fueron examinadas en la sección II. 2 del **capítulo IV**. C) Asociar la idea de autonomía con una concepción individualista del ideal de la autenticidad. Tal cosa implica un compromiso con una concepción implausible, o al menos extremadamente controvertida, de la constitución de los proyectos y de la identidad de los sujetos.

Luego se examinaron dos variantes de la concepción según la cual el ejercicio de la autonomía constituiría una condición necesaria para que las actividades y formas de vida objetivamente valiosas tengan realmente un impacto positivo sobre el bienestar de los agentes que las realizan. En primer lugar, se analizó la propuesta liberal desarrollada por Raz. Según vimos, dicha propuesta se articula en torno de una formulación determinada de la idea de autonomía personal y supone el rechazo de la tesis de la neutralidad en favor de un perfeccionismo liberal, con lo cual constituye, en sí misma, una objeción a la idea de que exista una conexión entre autonomía y neutralidad. Se formularon, además, objeciones a dicha propuesta. Ésta presenta, en primer lugar, dificultades para explicar por qué el Estado debería ser tolerante con los estilos de vida que son juzgados disvaliosos o degradantes. En segundo lugar, dado el escaso alcance y profundidad del "pluralismo de los valores" implicado en ella, se sostuvo que la propuesta de Raz es compatible tanto con un perfeccionismo liberal como con otras variantes no liberales de perfeccionismo. En segundo lugar, se expuso la formulación de la concepción de la autonomía (ii) desarrollada por Sher y sus argumentos en contra de la idea de que ésta conduzca a un compromiso con la tesis de la neutralidad. Finalmente se examinó la posibilidad de derivar la tesis de la neutralidad de otras dos concepciones del valor de la autonomía. Una de ellas afirmaba que lo único que posee valor son las personas y lo que ellas, en tanto que individuos, *crean* valioso; la otra concepción, aunque no negaba la posibilidad de realizar juicios objetivos acerca de cuestiones valorativas, afirmaba que el ejercicio de la libertad de elección era valioso en sí mismo y que constituía el bien más importante. En ambos casos se cuestionó el carácter controvertido de las premisas involucradas en dichas concepciones.

En el **capítulo VI** se analizaron los argumentos a favor de la tesis de la neutralidad estatal desarrollados en el marco de la concepción de la justicia propuesta por John Rawls. En la primera parte del capítulo se examinaron los argumentos desarrollados por el autor en *A Theory of Justice*, con la finalidad de justificar las restricciones de información que impone el velo de ignorancia en la posición original. Se mostró que no es posible derivar la exclusión de las doctrinas comprehensivas religiosas, filosóficas y morales de las deliberaciones que tienen lugar dentro de la

posición original a partir del mismo tipo de consideraciones morales intuitivas que motivan las restantes restricciones informativas (relativas a la posición social, sexo, raza, talentos naturales, etc.). Se analizaron y criticaron tres argumentos: 1) la idea de que es necesario recurrir a simplificaciones como paso necesario para arribar a un consenso en torno de una concepción de la justicia definida; 2) la interpretación kantiana de la posición original; 3) la aplicación a la cuestión de la justificación del velo de ignorancia del argumento propuesto por Rawls en favor de las libertades de pensamiento y conciencia. En relación con la interpretación kantiana de la posición original, se sostuvo que resulta incompatible con los requisitos que debe cumplir a juicio del propio Rawls la justificación pública de una concepción de la justicia, en particular, con el de evitar el cuestionamiento de las creencias fundamentales de los adherentes a diversas doctrinas comprehensivas religiosas o morales. Según vimos, los dos argumentos restantes satisfacen dicho requisito, sin embargo, esa misma característica constituye una de las causas de su fracaso. Dicho fracaso depende, como sostuvimos, del dilema al que conduce la combinación de tres elementos: en primer lugar, la imposibilidad de cuestionar la pretensión de los adherentes a doctrinas comprehensivas religiosas, filosóficas o morales de que sus puntos de vista son verdaderos y de que saben que lo son; en segundo lugar, lo que denominamos la concepción corriente o de sentido común de la relación entre verdad y justificación; en tercer lugar, el carácter normativo del concepto de consenso involucrado en el planteo de Rawls. El mero hecho de que un agente no logre concitar en torno de las creencias que afirma verdaderas la adhesión voluntaria de sus interlocutores no es de por sí una prueba de que haya fracasado en justificarlas frente a ellos. Si nos abstenemos de cuestionar que el sujeto S *sabe* que la doctrina comprehensiva C es verdadera, en ausencia de consideraciones adicionales, no podemos cuestionar tampoco que posea una *justificación* apropiada de C (dado que *saber* es afirmar una creencia verdadera, en forma justificada). Consecuentemente, el sujeto podrá mantener su convicción de que el Estado estaría en lo correcto al imponer la concepción de la justicia derivada de la doctrina comprehensiva que afirma como verdadera. El hecho de que algunos sujetos rechacen dicha concepción de la justicia no modifica en nada la cuestión. Si es cierto, cosa que los argumentos de Rawls se abstienen de cuestionar, que la doctrina C es verdadera y que S sabe que lo es, entonces, a menos que se ofrezca una explicación adicional, S estará autorizado a concluir que el rechazo de C por parte de sus interlocutores no podrá contar como una forma de *rechazo razonable*. El tipo de consenso que puede conducirnos a una concepción de la justicia y no a un mero *modus vivendi* es el consenso entre personas razonables, el consenso basado en buenas razones. Sin embargo, el agente S estará autorizado a concluir que sus interlocutores no se comportan como personas razonables y, en virtud de ello, considerarse libre de la

obligación de lograr su aquiescencia voluntaria. Se sostuvo que ninguno de los dos argumentos de Rawls mencionados permite superar este dilema.

En la segunda parte del capítulo se examinaron los desarrollos posteriores de la obra del autor. Como vimos, el núcleo del argumento propuesto por Rawls en *Political Liberalism* para justificar la tesis liberal de la neutralidad (la exclusión de las doctrinas comprehensivas como bases de justificación de las políticas estatales fundamentales) consiste en sustituir el concepto de "verdadero" por el de "razonable", y atribuir a este último un estatus normativo independiente y prioritario. Se afirmó que el sentido del término "razonable" queda cifrado en la concepción rawlsiana de persona razonable. Se concluyó que esta concepción viola de dos formas distintas los requisitos de justificación pública que aspira a satisfacer el autor. La propuesta rawlsiana o bien supone el cuestionamiento, a través de la introducción de las cargas del juicio, de las creencias de los adherentes a diversas doctrinas comprehensivas –doctrinas que, por otra parte, el propio autor reconoce como razonables–, o bien introduce una concepción kantiana o scanloniana de la motivación/corrección moral. Según se sostuvo también, las estrategias alternativas a la de Rawls propuestas por Wenar y Barry presentan también inconvenientes significativos.

La conclusión a la que arribamos fue la siguiente. Una vez impugnada la legitimidad de la introducción de las cargas del juicio y de las concepciones de la motivación y de la corrección moral involucradas en la teoría, tanto al abordar la justificación de las restricciones de información del velo de ignorancia como al desarrollar el argumento del consenso superpuesto, la propuesta de Rawls queda sujeta a dos interpretaciones igualmente desalentadoras: o recurre a supuestos filosóficos comprehensivos inaceptables para una concepción política de la justicia (las mencionadas tesis scanlonianas y kantianas) o involucra un concepto de persona que puede ser reducido a los criterios de razonabilidad internos a la doctrina comprehensiva que se juzgue verdadera. Si ocurre tal cosa, las doctrinas comprehensivas se constituyen en la fuente exclusiva de corrección de las concepciones de la justicia y la aspiración a la neutralidad estatal aparece como una posición incompatible con una justificación de orden moral de las normas políticas.

En el **capítulo VII**, tras examinar brevemente el argumento de la abstinencia epistémica desarrollado por Thomas Nagel y la plausible objeción formulada contra él por Raz, se reconstruyó y criticó el argumento propuesto por Colin Bird en favor de la tesis de la neutralidad. Según vimos, dicho argumento se inscribe explícitamente en la línea del planteo de Nagel e intenta superar las implicaciones de la objeción de Raz. Las objeciones formuladas al planteo de Bird fueron las siguientes. Según vimos, al igual que Nagel y Rawls, el autor aspira a ofrecer una justificación neutral de la neutralidad que resulte aceptable incluso para aquellos sujetos que se encuentran plenamente convencidos de que sus concepciones acerca de la buena vida son correctas o

verdaderas. Se sostuvo que el argumento presentado, contra lo que pretende de manera explícita, no ofrece una reconstrucción plausible del tipo de posición que normalmente caracteriza lo que podríamos denominar "la actitud epistemológica" de estas personas. Éste presupone que todo lo que los sujetos pueden afirmar es que están *justificados* en adherir a ciertas creencias en base a su experiencia vital, pero ello no equivale a estar autorizado a sostener que se *sabe con certeza* que la concepción profesada es *verdadera*. Es factible que un sujeto esté justificado en afirmar una creencia falsa, podría darse el caso de que aunque haya realizado inferencias correctas a partir de su experiencia, careciera de acceso a datos o evidencias relevantes para arribar a una conclusión verdadera en la materia. Esto, según vimos, genera problemas adicionales. Cuando la pretensión de un agente de imponer sus creencias a los demás se basa en la convicción de que está *justificado* en haber inferido dichas creencias a partir de sus experiencias opacas, efectivamente se produce, como sostiene Bird, una suerte de autoanulación. Distintos agentes podrían estar igualmente justificados en afirmar, a partir de experiencias opacas diferentes, creencias incompatibles. Sin embargo, según se sostuvo, la situación es distinta cuando un sujeto está convencido de que sus creencias no sólo están *justificadas* a la luz de su experiencia, sino de que *sabe* que se trata de las creencias verdaderas. No puede haber creencias incompatibles entre sí e igualmente verdaderas, con lo cual no todas las facciones tendrán el mismo derecho a imponer sus puntos de vista. Si no se cuestiona la creencia del sujeto X de que sabe que sus creencias son verdaderas, tampoco se podrá cuestionar su convicción de que tiene derecho a imponer sus creencias a los otros y, obviamente, no se verá obligado a reconocer que los otros tienen el mismo derecho que él, con cual no hay aquí autorrefutación alguna. La tercera objeción formulada hizo referencia al hecho de que aunque se acepte que cada sujeto es la autoridad máxima en la evaluación de si ha hecho o no inferencias correctas a partir de sus experiencias opacas, las personas podrían cuestionar el valor de las experiencias de otros agentes como medios adecuados para arribar a una concepción plausible de la buena vida.

En la sección II del **capítulo VII** se examinó el argumento propuesto por Charles Larmore en defensa de la tesis de la neutralidad. Como vimos, el núcleo de la propuesta de Larmore consiste en la tesis de que nuestro compromiso moral con la idea de *igual respeto* conduce por sí misma al compromiso con la neutralidad estatal. Al margen de cuán amplias sean nuestras discrepancias con las creencias o estilos de vida de los otros sujetos no podemos, como afirmaba Kant, reducirlos a constituir meros objetos de nuestra voluntad, sino que "les debemos una explicación de aquellas acciones nuestras que los afectan". Sin embargo, tal como se sostuvo, las ideas de igual respeto, de no reducir a los otros a un mero objeto de nuestra voluntad y de ofrecer una apropiada justificación frente a ellos de aquellas acciones nuestras que los afectan pueden ser reinterpretadas en clave perfeccionista. Un sujeto convencido de adherir a la

doctrina comprehensiva correcta, bajo el supuesto de que haya hecho todo lo posible por justificar su posición frente a los demás, podría considerar que ha cumplido con todo lo que puede exigirle la obligación de tratar a los otros con igual respeto. Como vimos ya en el capítulo dedicado a la propuesta rawlsiana, el mero hecho de que los interlocutores de un agente continúen rechazando sus puntos de vista no significa que ese rechazo sea razonable y la obligación de arribar a un consenso resulta moralmente relevante cuando se trata de un consenso basado en buenas razones. El argumento de Larmore fracasa, como la versión del planteo rawlsiano propuesta por Wenar, porque ninguna de las ideas involucradas en él cumple la función estructural para la cual los restantes argumentos deontológicos examinados recurrían al escepticismo (Farrell), el cuasi-escepticismo o el falibilismo moral (Barry), las cargas del juicio (Rawls), la distinción entre creencias justificables "desde el interior" y susceptibles de ser justificadas desde una perspectiva "más impersonal" (Nagel) y la distinción entre bases opacas y transparentes de la disputa (Bird). La función de esas premisas es siempre la misma: demostrar que cuando un sujeto constata el hecho de que sus interlocutores rechazan las creencias comprehensivas que él profesa no puede concluir que tal rechazo es irrazonable o injustificado. Nada en el planteo de Larmore explica por qué deberíamos reconocer tal cosa.

Finalmente, el **capítulo VIII** fue dedicado a desarrollar un argumento en favor de la tesis de la neutralidad capaz de superar las dificultades previamente examinadas. En la sección I se presentaron las dos premisas del argumento. Según vimos, la primera de ellas está compuesta por dos tesis complementarias. 1.a) El Estado tiene la obligación de tratar a todos los ciudadanos con igual consideración y respeto; 1.b) 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 la disposición de justificar sus puntos de vista en base a razones y argumentos que puedan ser libremente aceptados por todos los afectados o, expresado en forma negativa, que no puedan ser impugnados en base a argumentos razonables. La premisa 2) está constituida por una interpretación de la idea de "cargas del juicio" que contrasta con el modo en que son normalmente conceptualizadas en el debate contemporáneo.

El argumento aspira a ofrecer una justificación neutral y política de la tesis de la neutralidad. En tal sentido, a lo largo del texto se intenta demostrar que las premisas presentadas constituyen ideas centrales de la cultura política de las democracias contemporáneas a las que todos sus miembros suscriben de hecho o podrían suscribir tras la debida reflexión y que, tomadas por separado, resultan igualmente aceptables tanto para los liberales como para los adherentes a diversas doctrinas comprehensivas y tradiciones de pensamiento político (libertarios, comunitaristas, marxistas, conservadores, etc.).

En la sección II se expone el contenido e implicaciones de las premisas 1.a) y 1.b), se muestra la conexión conceptual que existe entre ambas y se defiende la afirmación de que satisfacen los requisitos de justificación que impone adoptar una perspectiva política, tal como es caracterizada por Rawls. En la sección III se desarrolló una interpretación de la noción de "cargas del juicio" que toma distancia del compromiso tanto con tesis cuasi-escépticas (Barry) o falibilistas (Rivera López) como de corte empírico-sociológico (Mulhall y Swift). Se sostuvo la tesis de que la aceptación de las cargas del juicio no tiene consecuencias significativas ni para el contenido ni para el grado de convicción con el que las personas adhieren a doctrinas comprehensivas religiosas, filosóficas o morales. Se insistió en el carácter específico de las consecuencias de las cargas del juicio cuando se combinan con las condiciones características de la arena política de las democracias contemporáneas.

En la sección IV se analizó el modo en que la combinación de las premisas presentadas conduce a la adhesión a la tesis de la neutralidad. Se señaló especialmente el modo en que, sin implicar compromiso alguno con el escepticismo o el falibilismo moral, el reconocimiento de las implicaciones de las cargas del juicio conduce a bloquear la posibilidad de reducir los criterios de aceptación o rechazo razonable a los estándares de justificación internos a la doctrina comprehensiva a la que se adhiere.

En la sección V se continuó desarrollando el argumento a partir del análisis de una objeción formulada contra éste por Rivera López. Para responder dicha objeción se introdujo una carga del juicio adicional, centrada en la distinción entre "accesibilidad" y "competencia", que permitió articular más claramente algunos de las rasgos característicos de la esfera política de las democracias contemporáneas y posibilitó también subrayar el contraste entre ésta y otras esferas de interacción. La carga del juicio referida señala la existencia, dentro de sociedades complejas como las contemporáneas, de una diversidad de comunidades de argumentación. Como vimos, 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. La idea defendida es, en primer lugar, que dado este fenómeno debemos concluir que resultará completamente implausible presuponer la existencia de *una* competencia compartida que capacite *a todos* los ciudadanos para juzgar los méritos y falencias de una justificación ofrecida a partir de los criterios que surgen del interior de una doctrina comprehensiva determinada y de las prácticas que ella representa. A esta hipótesis se suma, en segundo lugar, la idea adicional de que la esfera política normalmente ofrece un terreno de competencias y creencias compartidas a

partir del cual, tras el debido ejercicio reflexivo y argumentativo, resulta viable arribar a consensos políticos razonables.

Por último, en la sección VI se analizaron las diferencias entre el argumento propuesto y los desarrollados por Rawls, Barry, Wenar, Larmore, Nagel y Bird. La meta de dicho análisis fue demostrar que mi argumento elude las dificultades atribuidas a esas propuestas. En términos generales, a lo largo del **capítulo VIII** he intentado demostrar que el argumento propuesto ofrece una justificación de la tesis de la neutralidad estatal, superior a las otras alternativas examinadas. Considero haber cumplido con la meta de ofrecer razones de peso para concluir, tal como he sostenido ya, que la tesis de la neutralidad debería ser suscrita por los adherentes a toda concepción razonable de la justicia.

Bibliografía

ACKERMAN, B.,

—(1980) *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven .

—(1883) "What is Neutral About Neutrality?", en *Ethics*, Vol. 93, págs. 372-390.

—(1994) "Political Liberalism", en *The Journal of Philosophy*, Vol. XCI, N° 7, págs. 364-386.

ARISTÓTELES,

—(1995) *Ética Nicomáquea – Ética Eudemia*, traducción y notas de J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid.

BARRY, B.,

—(1989) *Theories of Justice*, University of California Press, Berkeley, California.

—(1990) "How Not to Defend Liberal Institutions", *British Journal of Political Sciencie*, 20 / 1.

—(1995*a*) "John Rawls and the Search for Stability", en *Ethics*, Vol. 105, págs. 874-915.

—(1995*b*) *Justice as Impartiality*, Oxford University Press, Nueva York.

BERLIN, I.,

—(1969) *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Londres.

BIRD, C.,

—(1996) "Mutual Respect and Neutral Justification", en *Ethics*, Vol. 107, págs. 62-96.

CANEY, S.,

—(1991) "Consequentialist defences of Liberal Neutrality", en *Philosophical Quarterly*, Vol. 41, N° 165, págs. 459-477.

DWORKIN, R.,

—(1978) "Liberalism", en S. Humpshire (comp.), *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, Cambridge.

—(1979) *Taking Rigths Seriously*, Harvard University Press, Cambridge Mass.

—(1983) "In defense of Equality", en *Social Philosophy and Policy*, Vol. 1, Nº 1, págs. 24-40.

—(1985) *A Matter of Principle*, Harvard University Press, London.

—(1990) *Foundations of Liberal Equality*, en Tanner Lectures on Human Values, University of Utah Press, Vol XI., Salt Lake City; trad. cast. *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona.

—(1996) "Objectivity and Truth: You'd Better Believed It", en *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 25, págs. 87-139.

EDWARDS, D.,

—(1988) "Toleration and Mill's liberty of thought and discussion", en *Justifying Toleration. Conceptual and Historical perspectives*, Mendus, S. Ed., Cambridge University Press, Cambridge.

ESTLUND, D.,

—(1998) "The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth", en *Ethics*, Vol. 108, págs, 252-275.

FARRELL, M.,

—(1992) *La filosofía del liberalismo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

—(2000) *Privacidad, autonomía y tolerancia*, Ed. Hammurabi, Buenos Aires.

FEINBERG, J.,

—(1984) *The Moral Limits of Criminal law*, Volume I, Oxford University Press, Oxford.

—(1985) *The Moral Limits of Criminal law*, Volume II, Oxford University Press, Oxford.

—(1986) *The Moral Limits of Criminal law*, Volume III, Oxford University Press, Oxford.

—(1988) *The Moral Limits of Criminal law*, Volume VI, Oxford University Press, Oxford.

GARRETA LECLERCQ, M.,

—(2001*a*) "Neutralidad Liberal y Educación Ciudadana", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXVII, Nº 1, págs. 141-159.

—(2001*b*) "La concepción liberal de «persona razonable»: una propuesta de justificación", en *Análisis Filosófico*, Vol. XXI, Nº 2, págs. 217-264.

—(2002) "Neutralidad estatal, igual respeto y falibilismo moral", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXVIII, N° 1, págs. 131-144.

GARZÓN VALDÉS, E.,

—(2000) "¿Puede la razonabilidad ser un criterio de corrección moral?", en *Universalismo y Multiculturalismo*, Bertomeu, M. J., Gaeta, R., Vidiella, G. comp., Eudeba, Buenos Aires.

GAUS, G.F.,

—(1995) "The Rational, the Reasonable and Justification", en *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 3, N° 3, págs. 234-258.

GUARIGLIA, O.,

—(1996) *Moralidad: Etica universalista y sujeto moral*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

—(2002) "Identidad, Autonomía y concepciones de la buena vida", en Guariglia, O., *Una ética para el siglo XXI*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

GUEST, S.,

—(1989) "Neutrality as the Basis of liberalism –A response to Bellamy", en *Liberalism and Recent Legal and Social Philosophy*, Richard Bellamy Ed., Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, Stuttgart.

GUTMANN, A.,

—(1985) "Communitarian Critics of Liberalism", en *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, págs. 87-139.

—(1987) *Democratic Education*, Princeton University Press., Princeton.

HABERMAS, J.,

—(1992) *Factizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechs und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhkamp, Francfort del Meno.

—(1995) "Reconciliation through the public Use of reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism", en: *The Journal of Philosophy*, Vol. XCII, págs. 109-131.

—(1996) "«Vernuftig» versus «Wahr» – oder die Moral der Weltbilder", en *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp Verlang, Francfort del Meno; trad. cast. "«Razonable» versus «verdadero», o la moral de las concepciones del mundo", en *Jürgen Habermas/John Rawls, Debate sobre el Liberalismo político*, Paidós, Barcelona.

HAMPTON J.,

—(1989) "Should Political Philosophy Be Done Without Metaphysics?", en *Ethics*, Vol. 99, págs. 791-814

HARE, R., M.,

—(1971) *Essays on Philosophical Method*, Macmillan, Londres.

—(1975) "Rawls's Theory of Justice", en *Reading Rawls*, Daniels, N., (comp), B. Blackwel, Oxford.

HARSANYI, J. C.,

—(1953) "Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking", en *Journal of Political Economy*, Vol. 61, págs. 434-435.

HILL, T. E,

—(1989) "Kantian Constructivism in Ethics", en *Ethics*, Vol. 99, págs. 725-770.

HORTON, J. & MENDUS, S. EDS,

—(1991) *John Locke a letter concerning toleration in focus*, Routledge, Londres y Nueva York.

HUMBOLDT, W. VON,

—(1983) *Escritos Políticos*, (Trad. cast. de Wenceslao Roces) Fondo de Cultura Económica, México.

HURKA, P.,

—(1993) *Perfectinism*, Oxford University Press, Oxford.

—(1995) "Indirect Perfectionism: Kymlicka on Liberal Neutrality", en *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 3., N° 1, págs. 36-57.

KELSEN, H.,

—(1956) *¿Qué es la justicia?*, Universidad Nacional de Córdoba (trad. cast. de Ernesto Garzón Valdés), Córdoba.

—(1988) "Los fundamentos de la democracia", en *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, Editorial Debate, Madrid.

KUKATHAS, CH. & PETTIT, PH.,

—(1990) *Rawls. A Theory of justice and its Critics*, Standford University Press, Standford.

KYMLICKA, W.,

—(1988) "Liberalism and Communitarianism", en *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 18, págs. 181-203.

—(1989*a*) *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon Press, Oxford.

—(1989*b*) "Liberal Individualism and Liberal Neutrality", en *Ethics*, Vol. 99, págs. 883-905.

—(1990) *Contemporary political Philosophy*, Clarendon Press, Oxford.

—(1995) *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights*, Clarendon Press, Oxford.

LARMORE, CH,

—(1987) *Patterns of moral complexity*, Cambridge University Press, Cambridge.

—(1990) "Political Liberalism", en *Political Theory*, Vol. 18, N° 3, págs. 339-360.

—(1999) "The Moral Basis of Political Liberalism", en *The Journal of Philosophy*, Vol. XCVI, N° 12, págs. 599-625.

LOCKE, J.,

—(1963) *A letter concerning toleration*, Martinus Nijhoff Ed., The Hague, Netherlands.

LLOYD-THOMAS, D.,

—(1983) "Rights, Consequences, and Mill on Liberty", en Griffiths, P. (ed), *Of Liberty*, Cambridge University Press, Cambridge.

—(1988) *In defence of liberalism*, Oxford University Press, Oxford.

MACINTYRE, A.,

—(1981) *After Virtue, A study in Moral Theory*, Duckwort, Londres.

MARNEFFE, P. DE,

—(1990) "Liberalism, liberty, and Neutrality", en *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 19, N° 3, págs. 253-274.

MENDUS, S.,

—(1989) *Toleration and the Limits of Liberalism*, Macmillan, Londres.

MENDUS, S., ED.

—(1988) *Justifying Toleration. Conceptual and Historical perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge.

MCCARTHY, T.,

—(1994) "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue", en *Ethics*, Vol. 105, págs. 44-63.

MILL, J. S.,

—(1975) *On liberty*, en *Three Essays: On liberty, Representative Government, The Subjection of Women*, Oxford University Press, Londres.

MULHALL, S. & SWIFT, A.,

—(1992) *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford.

NAGEL, T.,

—(1986) *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Nueva York.

—(1987) "Moral Conflict and Political Legitimacy", en *Philosophy & public Affairs*, Vol. 16, págs. 215-240.

—(1991) *Equality and Parciality*, Oxford University Press, Nueva York.

NICHOLSON, P.,

—(1991) "John Locke's later letters on toleration", en *A letter concerning toleration in focus*, Horton, J. y Mendus, S. Eds, Routledge, Londres y Nueva York.

NINO, C. S.,

—(1989*a*) *Etica y derechos humanos*, 2a ed., Astrea, Buenos Aires.

—(1989*b*) *El Constructivismo ético*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

NOZICK, R.,

—(1974) *Anatchy, State, and Utopia*, Basil Blackwell, Londres.

PETTIT, P.,

—(2000) "Two construals of Scanlon's contactualism", en *The Journal of philosophy*, Vol. XCVII, N° 3, págs. 148-164.

POPPER, K.,

—(1959) *Logic of Scientic Discovery*, Hutchinson, Londres.

RAWLS, J.,

—(1971) *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford-Londres-Nueva York.

—(1980) "Kantian Constructivism in Moral Theory", en *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXXVII, N° 9, págs. 515-574.

—(1982) "Social Unity and Primary Goods", en Sen. A y Williams B. (comps), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge-Londres-Nueva York.

—(1985) "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 14, págs. 223-251.

—(1987) "The Idea of an Overlapping Consensus", en *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 7, págs. 1-25.

—(1988) "The priority of Right and Ideas of the Good", en *Philosophy & public Affairs*, Vol. 17, págs. 251-276.

—(1993) *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York.

—(1995) "Reply to Habermas", en *The Journal of Phylosophy*, Vol. XCII, N° 3, págs. 132-180.

—(1999) *The Law of Peoples; with The Idea of Public Reason Revisited*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

—(2001) *Justice as Fairness*, Cambridge University Press, Cambridge.

RAZ, J.,

—(1986) *The morality of freedom*, Clarendon Press, Oxford.

—(1997) "When We are Ourselves: The Active and The Passive", Aristotelian Society, Volumen Suplementario 71, págs. 211-229.

—(1988) "Autonomy, toleration, and the harm principle", en *Justifying toleration*, Mendus, S., ed., Cambridge University Press, Cambridge.

—(1990) "Facing Diversity: The case of Epistemic Abstinence", en *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 19, págs. 3-46.

—(2001) *La ética en el ámbito público*, Gedisa, Barcelona.

RICHARDS, D. A. J.,

—(1980) "Human Rights and Moral Ideals: An Essay on the Moral Theory of Liberalism", en *Social Theory and Practice*, vol. 5, Nros 3-4.

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, págs. 53-81.

RORTY, R.,

—(1989) *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge.

—(1991) *Objetivity, Relativism, and Truth*, Cambridge University Press, Cambridge.

—(1993) "Human Rights, Rationality and Sentimentality", en *On Human Rights, The Oxford Amnesty Lectures 1993*, ed. Stephen Shute and Susan Hurley, Basic Books, Nueva York.

ROSENBLUM, N.,

—(1989) *Liberalism and the Good Life*, Cambridge University Press, Cambridge.

SANDEL, M.,

—(1982) *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press, Cambridge.

SCANLON, T.,

—(1982) "Contractualism and Utilitarianism", en *Utilitarianism and Beyond*, Sen, A., y Williams, B., (ed.), Cambridge University Press, Cambridge.

—(1999) *What we owe to each other*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.

SCHEFLER, S.,

—(1994) "The Appeal of Political Liberalism", en *Ethics*, Vol. 105, págs. 4-22.

SHER, G.,

—(1995) "Liberal neutrality and the value of autonomy", en *Social Philosophy & Policy*, Vol. 12, págs. 136-159.

SIMMONS, A. J.,

—(1993) *On the Edge of Anarchy*, Princeton University Press, Princeton, N. J.

SOLUM, L.,

—(1994) "Inclusive Public Reason", en *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 75, N° 3 / 4, págs. 217-231.

TAYLOR, CH.,

—(1979) *Hegel and Modern Society,* Cambridge University Press, Cambridge.

—(1985) "Atomism", en *Philosophy and human Sciences, Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press.

VOLTAIRE,

—(1967) *Dictionaire Philosophique*, Éditions Garnier Frères, Paris.

WALDRON, J.,

—(1991) "Locke: toleration and the rationality of persecution", en *John Locke a letter concerning toleration in focus*, Horton, J. y Mendus, S. Eds, Routledge, Londres y Nueva York.

WEINSTOCK, D.,

—(1994) "The Justification of Political Liberalism", en *Pacific Philosophical Quarterly*, Vol. 75, N° 3 / 4, págs. 165-185.

—(1999) "Neutralizing perfection: Hurka on Liberal Neutrality", en *Dialogue*, XXXVIII, págs. 45-62.

WENAR, L.,

—(1995) "*Political liberalism*: an internal critique", en *Ethics*, Vol. 106, págs. 32-62.

WOLFF, R. P.,

—(1970) *In defense of Anarchism*, Harper & Row, Nueva York.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas