



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia

Colombia

Garreta Leclercq, Mariano
Liberalismo político y deliberación pública
Ideas y Valores, vol. LXII, núm. 153, diciembre, 2013, pp. 99-123
Universidad Nacional de Colombia
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80929838005>

- [Cómo citar el artículo](#)
- [Número completo](#)
- [Más información del artículo](#)
- [Página de la revista en redalyc.org](#)



Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LIBERALISMO POLÍTICO Y DELIBERACIÓN PÚBLICA

MARIANO GARRETA LECLERCQ*
Universidad de Buenos Aires/Conicet - Argentina

RESUMEN

Los defensores del liberalismo político sostienen que el ejercicio del poder político es legítimo solo cuando es justificado por razones públicas que todos los ciudadanos pueden aceptar con independencia de la doctrina religiosa, filosófica o moral a la que se adhieren. Según John Rawls, satisfacer esa concepción de la legitimidad exige apelar, en la justificación pública de la acción del Estado, a “concepciones políticas de la justicia”. Se busca elaborar un nuevo tipo de argumento a favor de la posición de Rawls.

Palabras clave: J. Rawls, justicia, legitimidad, liberalismo.

.....
Artículo recibido: 21 de febrero del 2012; aceptado: 26 de agosto del 2012.

* *mgarreta@filo.uba.ar*

POLITICAL LIBERALISM
AND PUBLIC DELIBERATION

ABSTRACT

The supporters of political liberalism hold that the exercise of political power is legitimate only when it is justified by public reasons acceptable to all citizens, independently of the religious, philosophical, or moral doctrine they adhere to. In John Rawls' view, satisfying this conception of legitimacy makes it necessary to appeal to "political conceptions of justice" when attempting to publicly justify actions by the State. The article sets forth a new type of argument in favor of Rawls' position.

Keywords: J. Rawls, liberalism, justice, legitimacy.

LIBERALISMO POLÍTICO
E DELIBERAÇÃO PÚBLICA

RESUMO

Os defensores do liberalismo político sustentam que o exercício do poder político é legítimo só quando é justificado por razões públicas que todos os cidadãos podem aceitar com independência da doutrina religiosa, filosófica ou moral à qual se aderem. Segundo John Rawls, satisfazer essa concepção da legitimidade exige apelar, na justificativa pública da ação do Estado, a "concepções políticas da justiça". Procura-se elaborar um novo tipo de argumento a favor da posição de Rawls.

Palavras-chave: J. Rawls, liberalismo, justiça, legitimidade.

Introducción

Uno de los rasgos definitorios del liberalismo político consiste en la idea de que el ejercicio del poder político, dentro de una sociedad democrática y pluralista, solo resulta legítimo cuando es ejercido de acuerdo con una constitución cuyos principios esenciales resulten aceptables para todos los ciudadanos, los cuales son reconocidos como agentes razonables y racionales (cf. Rawls 1993 136-140). Dados los profundos desacuerdos que experimentan los miembros de democracias contemporáneas en torno a doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales,¹ la hipótesis de los defensores del liberalismo político es que ese tipo de creencias resultan inadecuadas para ofrecer una justificación pública apropiada de las políticas fundamentales² del Estado. Ello no implica, como ha subrayado John Rawls, que los ciudadanos no puedan apelar en el curso del debate político a doctrinas comprensivas. El punto es que debe cumplirse una cláusula *proviso*: en algún momento de dicho debate, los agentes deben dar una justificación política de sus propuestas, es decir, una justificación que no dependa de la aceptación de las doctrinas comprensivas que suscriben.

Ahora bien, ¿cuáles son los rasgos que hacen apropiado un discurso de justificación de una propuesta política? La respuesta de Rawls es que los ciudadanos deben elaborar, para defender sus puntos de vista, concepciones políticas de la justicia. Tales concepciones poseen tres rasgos definitorios. En primer lugar, aunque se trata de concepciones morales, no son concepciones generales aplicables a diversos contextos y situaciones, sino que han sido elaboradas para ser aplicadas a un

-
- 1 Según Rawls, una doctrina es “comprensiva” cuando incluye “concepciones acerca de qué es de valor en la vida humana, e ideales del carácter personal, así como también ideales de amistad y de relaciones familiares y asociativas, y muchas otras cosas que dan forma a nuestra conducta y, en el límite, a nuestra vida considerada como una totalidad” (Rawls 1993 13).
 - 2 Por “políticas fundamentales del Estado” entendemos, siguiendo a Rawls, aquellas que afectan esencias constitucionales o cuestiones de justicia básica. De acuerdo con el autor, hay dos tipos de esencias constitucionales: “a) principios fundamentales que especifican la estructura general del gobierno y del proceso político: como los poderes legislativo, ejecutivo y judicial, el alcance de la regla de la mayoría; y b) igualdad de derechos y libertades básicos de la ciudadanía que las mayorías legislativas han de respetar: como el derecho al voto y a la participación política, la libertad de culto, la libertad de pensamiento y asociación, así como las protecciones que proporciona el imperio de la ley” (Rawls 1993 227). Las cuestiones de justicia básica hacen referencia a los principios que definen las desigualdades sociales y económicas de un modo que resulte adecuado para ciudadanos libres e iguales (cf. *id.* 228 y ss.).

objeto específico: la estructura básica de la sociedad.³ En segundo lugar, las concepciones políticas de la justicia no son presentadas como la aplicación de una doctrina más amplia al caso de la estructura básica, sino que aspiran a constituir un punto de vista independiente (*freestanding*). La idea central es que, aunque los ciudadanos esperen que las concepciones políticas puedan ser derivadas, recibir apoyo o relacionarse de alguna forma con sus doctrinas comprensivas razonables, no son presentadas como si las presupusieran ni como si se hallaran en una relación de dependencia respecto de ellas. En tercer lugar, el contenido de las concepciones políticas debe ser expresado exclusivamente en términos de “ciertas ideas fundamentales vistas como implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática” (Rawls 1993 13).

La hipótesis de Rawls, fundamental para explicar la posibilidad de llevar adelante la empresa del liberalismo tal como él la concibe, es que en una sociedad democrática que se ha desarrollado en forma satisfactoria a lo largo del tiempo existe una “cultura de lo político” significativamente diferenciada de la “cultura de trasfondo” (*background culture*) de la sociedad civil. La cultura pública de una sociedad democrática “abarca las instituciones políticas de un régimen constitucional y las tradiciones públicas de su interpretación –incluidas las del poder judicial–, así como los textos y documentos que son de conocimiento común” (Rawls 1993 13-14). Esta cultura pública contiene, al menos en forma implícita, las “ideas intuitivas fundamentales” que constituyen el material a partir del cual se construyen las concepciones políticas de la justicia (*cf. id.* 38 n. 41). Rawls introduce otros tres rasgos adicionales que dan cuenta del carácter específicamente liberal de las concepciones políticas de la justicia: dichas concepciones a) enumeran derechos y libertades básicos del tipo familiar para un régimen constitucional; b) asignan a esos derechos y libertades una prioridad especial, particularmente con respecto a los reclamos basados en la apelación al bien común y a los valores perfeccionistas; c) aseguran para todos los ciudadanos los bienes primarios necesarios para volverlos capaces de hacer un uso efectivo e inteligente de sus libertades (*cf. Rawls 1999 14*).

La idea de que las concepciones políticas de la justicia deben constituir la base pública de justificación de las políticas fundamentales del Estado puede parecer, bajo cierta interpretación, paradójica y contraintuitiva. Desde la perspectiva de muchos ciudadanos, elaborar

.....
3 La “estructura básica” está conformada por las principales instituciones políticas, económicas y sociales en cuanto forman un “sistema unificado de cooperación social de una generación a la siguiente” (*cf. Rawls 1993 11, 35, 201 y 301*).

sus posiciones recurriendo a razones que puedan resultar aceptables para sus interlocutores implicará, con frecuencia, sustituir sus propuestas originales por alternativas que consideran inferiores tanto desde una perspectiva epistémica como moral. Supongamos que el sujeto A suscribe una doctrina comprensiva liberal que otorga un valor dominante y prioritario al ideal de la autonomía personal. Sin embargo, A es consciente de que otros agentes razonables suscriben doctrinas comprensivas incompatibles con la suya y que no puede esperar que acepten la prioridad que él le otorga a la autonomía, entendida como un ideal comprensivo que debería ser promovido en una amplia gama de esferas de la vida social (tales como la vida individual, la vida familiar, la organización y el funcionamiento de las distintas asociaciones que forman parte de la sociedad civil, etc.). No obstante, A considera que una versión estrictamente política del ideal de autonomía, cuya aplicación afectará a los individuos fundamentalmente como ciudadanos, debería ser aceptada por todos, dado que forma ya parte de la cultura política compartida por la comunidad (*cf.* Rawls 1993 196 y 199). En cuanto A cree que el ideal de autonomía es correcto, lo más probable es que considere que un sistema institucional que lo promueva en todas o en una amplia gama de esferas de la vida social será superior a uno que se restrinja a hacerlo solo en el plano político (aun cuando albergue la esperanza de que ello genere cierta influencia indirecta en otros ámbitos de interacción). Satisfacer el ideal de legitimidad del liberalismo político parece implicar sustituir lo que el agente identifica como la mejor propuesta o el mejor resultado posible –para el sujeto A, una sociedad globalmente liberalizada a la luz del ideal comprensivo de la autonomía– por una alternativa más restringida y, en última instancia, inferior. ¿Qué razones podría tener un sujeto para dar ese paso?

Una respuesta sencilla a esta dificultad consiste en afirmar que esta depende de la asunción de premisas falsas. Las personas nunca pueden tener un auténtico conocimiento, ni siquiera falible, en relación con sus doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales. Nunca se puede estar justificado a afirmar, con un grado significativo de seguridad, que una posición de esta clase es verdadera o correcta y, probablemente, ni siquiera tenga sentido atribuir a este tipo de doctrinas tales predicados. Sin embargo, Rawls rechaza explícitamente cualquier apelación no solo al escepticismo, sino incluso a todo cuestionamiento del grado de seguridad con el que los agentes afirman sus creencias comprensivas.⁴ Ahora bien, si se

4 Rawls sostiene que su teoría “no cuestiona que muchos juicios políticos y morales sean correctos, y entiende que varios son razonables. Tampoco pone en cuestión la

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

Nuestro propósito aquí no es examinar críticamente los argumentos desarrollados por Rawls para responder esa pregunta ni abrir juicio sobre su plausibilidad,⁵ sino elaborar un argumento alternativo en defensa de la concepción de la legitimidad propuesta por el autor y de la tesis de que la elaboración de concepciones políticas de la justicia constituye una parte esencial e imprescindible del proceso de justificación pública de las políticas fundamentales de un Estado democrático. En las secciones 1-3 expondremos las líneas fundamentales de tal argumento. En la sección 4 intentaremos dar respuesta a una objeción que podría formularse contra nuestra propuesta.

1

Tomemos como punto de partida el siguiente ejemplo imaginario.

Supongamos que dos científicos, A y B, se encuentran trabajando en distintas aplicaciones tecnológicas de una misma teoría, que denominaremos T1. Se trata de una teoría novedosa que cuenta con un número significativo y creciente de defensores dentro de la comunidad científica. Dado que hay disponible muy buena evidencia que avala T1, A y B se encuentran firmemente convencidos de que dicha teoría es verdadera. Por supuesto, ambos reconocen que en ciencias fácticas la posibilidad de error es irreductible y que nunca puede ser considerada trivial, por convencido que se esté de la verdad de una teoría. Hay, sin embargo, una diferencia importante entre las investigaciones de los dos científicos. Mientras que la investigación de A es inocua en caso de error, el trabajo de B, dado el tipo particular de pruebas y experimentos que debe realizar, produciría un daño enorme: miles de personas podrían morir o sufrir daños irreversibles, en caso de presentarse algún error. Supongamos, además, que alertados

.....
 posible verdad de cuestiones de fe. Sobre todo, no argumenta a favor de la duda y de la incertidumbre, ni mucho menos del escepticismo, en relación con nuestras creencias. Más bien, exhorta a reconocer la imposibilidad práctica de alcanzar un acuerdo político razonable y efectivo en torno al juicio concerniente a la verdad de doctrinas comprensivas, especialmente un acuerdo político que pudiera servir al propósito político, digamos, de alcanzar la paz y la concordia en una sociedad caracterizada por diferencias religiosas y filosóficas” (Rawls 1993 63).

5 Para un análisis detallado de los argumentos de Rawls, véase Garreta Leclercq (2007 177-276 y 2012).

del peligro, los miembros de la comunidad en la que vive B, se oponen en forma categórica a que este continúe con sus experimentos.

Ejemplos estructuralmente similares al precedente han sido utilizados en algunos debates epistemológicos. Nos referimos a la defensa del contextualismo (cf. Cohen 1999 y DeRose 1992) y a diversos intentos de cuestionar la concepción “evidencialista” del concepto de justificación epistémica de creencias que parece predominante en la tradición epistemológica anglosajona (cf. Fantl & McGrath 2002 y 2007; Stanley 2005).⁶ Es pertinente hacer una breve aclaración acerca del rechazo del evidencialismo –que caracteriza solo las posiciones del segundo grupo de autores mencionados–. Dicha posición podría definirse en los siguientes términos: “la creencia de que p está epistémicamente justificada para un sujeto s en un cierto momento del tiempo si y solo si ella se adecua a la evidencia que s posee de que p en t ” (Conee & Feldman 83). Otra forma de expresar la misma idea consiste en afirmar que dados dos sujetos s y s' , necesariamente, si s y s' tienen acceso a la misma evidencia a favor o en contra de p , entonces s está justificado en creer que p si y solo si s' lo está también” (Fantl & McGrath 2002 68). El rechazo de esta concepción usualmente involucra demostrar que factores prácticos –como el costo de cometer un error en un contexto específico de acción– son constitutivos de la justificación de creencias o del conocimiento. Al retomar el ejemplo de los dos científicos, podría decirse que, desde la perspectiva de los críticos del evidencialismo, la situación epistémica de A y B es diferente aunque posean la misma evidencia. Es probable que en esas condiciones solo A esté epistémicamente justificado a afirmar que p . Dado que hay más en juego en caso de error, B quizá debería satisfacer estándares más exigentes para que pueda considerarse que está justificado a creer que p o a afirmar que sabe que p .

Dado que parece constituir la posición dominante tanto en epistemología como en el sentido común, nos abstendremos de cuestionar el evidencialismo.⁷ Ello implica que debemos admitir que A y B están igualmente justificados, desde una perspectiva epistémica, a creer que T1 es verdadera, lo cual se debe a que ambos sujetos poseen la misma

6 Para una defensa reciente del evidencialismo, véase Conee y Feldman (2005).

7 Ello no supone, sin embargo, que el argumento que propondremos presuponga el rechazo de las posiciones de quienes cuestionan esa tesis. Como veremos enseguida, sostendremos que aunque la justificación de creencias dependa exclusivamente de factores evidenciales, la justificación de acciones depende de una combinación entre este tipo de factores y factores prácticos –como el costo de cometer un error en un contexto determinado–. Esta tesis no sería afectada por el hecho de que consideraciones prácticas jugaran un papel clave también en la justificación de creencias.

evidencia en favor de dicha teoría. Sin embargo, aun aceptada esta conclusión, parece haber una diferencia crucial entre la situación de A y de B, no en el plano cognitivo, sino en el práctico-moral. Parece haber buenas razones para concluir que mientras en el contexto en que se encuentra A, C1, la creencia de que T1 es verdadera le ofrece una justificación adecuada para que lleve adelante las acciones –los experimentos– que planea realizar, dicha creencia es insuficiente para justificar las acciones planeadas por B en C2. A diferencia de lo que ocurre en C1, en C2 el costo del error es, según estamos suponiendo, altísimo desde una perspectiva moral. El caso de los científicos pone en evidencia, en primer lugar, que estar justificado desde una perspectiva epistémica a creer que *p* no implica necesariamente estar justificado, desde una perspectiva moral, a actuar sobre la base de que *p* en cualquier contexto. Cuando el costo de cometer un error es muy alto y la posibilidad de que tal cosa ocurra no puede ser descartada, aun creencias que poseen una justificación epistémica apropiada y son, consecuentemente, afirmadas con un significativo grado de confianza, pueden no ser suficientes para justificar, desde una perspectiva moral, la toma de una decisión y la subsecuente realización de acciones –suponiendo, como lo estamos haciendo, que dichas acciones afectan gravemente el bienestar de terceros–.

El caso de los científicos permite apreciar, en segundo lugar, el modo en que actúa un principio moral que voy a denominar “principio de restricción de la acción en contextos donde el costo para el bienestar de terceros es muy elevado en caso de error” (en adelante PRA). La situación del científico B constituye un ejemplo de aplicación del principio PRA. La idea fundamental de dicho principio es que cuando el costo del error, en términos del daño que produciría a otros individuos, es muy alto y se dan factores que hacen que podamos ser considerados plenamente responsables por el daño sufrido por los afectados, una probabilidad de error pequeña pero significativa es suficiente para que debamos o bien abstenernos de actuar o bien satisfacer estándares de justificación epistémicos o morales más exigentes. En los casos en que entra en juego el PRA, aun cuando estuviésemos epistémicamente justificados a creer que *p* –y a actuar sobre la base de que *p* en otros contextos–, no estaremos justificados, en ese contexto específico, a actuar en virtud de tal creencia. Como podrá notarse, eso es exactamente lo que ocurre en el contexto de acción del científico B. El costo de cometer un error es muy elevado; el nivel de responsabilidad en caso de daño a terceros no tiene atenuantes y la posibilidad de error, por pequeña que sea, será siempre significativa.

El científico B –y cualquier agente en una situación similar– puede determinar si se encuentra realmente en un tipo de contexto en que se

aplica el principio PRA haciendo un simple experimento mental. Debe preguntarse si, en caso de cometer un error y producir un daño grave a otros agentes, podría ser responsabilizado por tal resultado. Si la respuesta es afirmativa, debe concluir que no está justificado para actuar. El científico B sabe que si está cometiendo un error, el daño sufrido por terceros como consecuencia de sus acciones será dramático. Si sus experimentos fallan, miles de personas morirán. Sabe que por pequeña que la considere, esa posibilidad es significativa, ya que podría tener lugar realmente por improbable que ello parezca. B sabe, además, que los sujetos previsiblemente afectados rechazan sus planes de seguir adelante con la investigación. Si B toma unilateralmente la decisión de seguir adelante con su investigación, se genera una asimetría de poder muy drástica entre él y los afectados: literalmente, la vida de dichos agentes estará en sus manos sin que estos tengan ninguna oportunidad de revertir la situación. Esta asimetría de capacidad de decisión y, en última instancia, de poder, lleva a su grado más elevado el nivel de responsabilidad de B. Si algo sale mal, debe reconocer que será, legítimamente, considerado responsable de tal resultado. Ahora bien, como dijimos, saber que en caso de error seríamos responsables por el daño sufrido por otros sujetos equivale a reconocer que no estamos justificados a actuar y que, por lo tanto, deberíamos abstenernos de hacerlo en caso de que no sea posible revertir de algún modo ese hecho.

De acuerdo con lo anterior, existe una conexión conceptual entre estar o no justificados a actuar y ser o no responsables de los resultados de nuestras acciones en caso de error y daño a terceros. Afirmar que un sujeto estaba justificado a actuar de cierta forma equivale a afirmar que no puede ser responsabilizado por las consecuencias no deseadas de sus acciones. Supongamos que un médico, durante el siglo XVIII o XIX, realiza una operación exitosa a un herido de bala: extrae el proyectil rápidamente, sin dañar ningún órgano. Sin embargo, el paciente muere un tiempo después como consecuencia de una infección. Aunque nadie puede saberlo en el momento, la causa de la infección es el instrumental quirúrgico empleado por el médico, el cual estaba contaminado por bacterias nocivas. Por supuesto, en el momento de la operación nadie sabía de la existencia de esos organismos ni que serían causa de las infecciones ni que podrían haber sido eliminados fácilmente del instrumental del médico. Parece claro que no puede concluirse que el cirujano haya sido responsable, desde un punto de vista moral, por la muerte del paciente, dado que no podía prever ese resultado. Sus acciones estaban justificadas a la luz del conocimiento y de los estándares de excelencia de la medicina de su tiempo. Dado que debemos reconocer que estaba justificado en actuar como lo hizo, es necesario concluir que no fue moralmente responsable del resultado

que sus acciones produjeron desde una perspectiva puramente causal. Si, por el contrario, un agente puede anticipar que en caso de error podrá ser responsabilizado por el daño producido a otros sujetos como resultado de sus acciones, sabe de antemano que no está justificado a actuar del modo que tenía planeado y que, por lo tanto, debería abstenerse de hacerlo. Esta conclusión, que el sujeto debería abstenerse de realizar la acción en cuestión, depende, por supuesto, de que dicho agente reconozca, al menos, dos compromisos morales básicos. Me refiero, en primer lugar, al deber moral de un individuo de no producir, siendo responsable de tal resultado, daños significativos a otros y, en segundo lugar, al deber de ser capaz de justificar, sobre la base de buenas razones, su conducta frente a los posibles afectados.

Ahora bien, en el ejemplo de los científicos, si B quiere seguir adelante con su investigación deberá buscar mecanismos que le permitan neutralizar los factores que lo llevaron a concluir que sería responsable por el daño sufrido por terceros como consecuencia de sus acciones en caso de error. Dado que el riesgo de error es ineliminable, debería a) intentar reducir a un nivel aceptable el potencial del daño de sus experimentos en caso de que las cosas no salgan como espera; b) intentar lograr que los afectados acepten, sobre la base de razones genuinas, correr los riesgos que implica su investigación; o c) una combinación de ambas estrategias. Por supuesto, la posibilidad de llevar adelante alguna de estas estrategias dependerá de los rasgos particulares del contexto en el que se encuentre el agente.

2

La acción política, especialmente cuando consiste en proponer y justificar normas que afectarán esencias constitucionales o cuestiones de justicia básica, constituye un caso paradigmático de aplicación del principio PRA. Las similitudes entre lo que ocurre en los foros de toma de decisión política y el ejemplo de los científicos al que apelamos líneas atrás son significativas. Al igual que el experimento del científico B, la acción del Estado, posee, en caso de error, un potencial de daño enorme, incomparable con el que puede atribuirse normalmente a la acción de las asociaciones e instituciones de la sociedad civil. Ello se debe a diversos factores. Por una parte, el Estado posee la capacidad para brindar o para privar a los ciudadanos del acceso a los bienes primarios que constituyen las condiciones indispensables para que puedan llevar adelante sus planes de vida. Tales bienes básicos son, entre otros, un esquema equitativo de libertades civiles y políticas, oportunidades de acceso igualitario a las diversas funciones sociales y ocupaciones, la provisión de ciertos recursos económicos y materiales, etc. Ninguna asociación dentro de la sociedad civil tiene

la capacidad de privar a los ciudadanos de esos bienes o de garantizar su acceso –de hecho, algunos de ellos, como las libertades políticas y civiles, están por definición fuera de su alcance–. Por otro lado, mientras que las asociaciones de la sociedad civil carecen de autoridad para ejercer coerción sobre sus miembros, la acción del Estado se define, en gran medida, por esa potestad. Mientras que en una sociedad liberal cualquier sujeto puede negarse a acatar las decisiones tomadas por las autoridades de las instituciones y asociaciones que forman parte de la sociedad civil, dado que estas no cuentan con respaldo coercitivo, no podrá escapar a las consecuencias de las decisiones tomadas por el Estado. Si, por ejemplo, un sacerdote católico llega a la conclusión de que la prohibición que le impone su iglesia de contraer matrimonio daña en forma irreparable sus probabilidades de llevar adelante una vida valiosa, puede abandonar la iglesia y formar una familia. Las autoridades eclesiásticas no poseerán ningún poder para impedirlo. Sin embargo, un ciudadano no puede evadir de igual forma las políticas del Estado, dado que contarán, en última instancia, con un respaldo coercitivo.⁸

El hecho de que el Estado controle la disponibilidad del conjunto completo de bienes primarios que constituyen precondiciones necesarias para tener oportunidades reales de vivir una vida valiosa y de que sus acciones dispongan de poder coercitivo, no solo amplifica su capacidad de producir daño en caso de error, sino que aumenta el nivel de responsabilidad de sus funcionarios y, en última instancia, de los ciudadanos cuando apoyan esas políticas. Volvamos al caso del sacerdote católico. Supongamos que el sacerdote está en lo correcto en su convicción de que la imposibilidad de formar una familia produce un daño serio e irreparable a su bienestar. No obstante, decide permanecer en la iglesia y acatar esa norma. Dado que disponía de la posibilidad real de dejar la iglesia y formar una familia, puede decirse que él mismo es responsable del daño que pueda sufrir; después de todo, este deriva de decisiones que ha tomado libremente. Como consecuencia de este hecho, la responsabilidad de las autoridades eclesiásticas que respaldan la vigencia de la norma del celibato resulta neutralizada o, al menos, seriamente minimizada. La situación es radicalmente diferente cuando es el Estado el que comete una injusticia

8 Como correctamente sostiene Thomas Nagel, un Estado “no es una empresa cooperativa para el beneficio mutuo. Las reglas sociales que determinan la estructura básica son impuestas coercitivamente: no es una asociación voluntaria” (128). Aun cuando no toda la acción del Estado sea necesariamente coercitiva, su acción se define por estar respaldada, en última instancia, por la capacidad de coerción. Dado que toda la acción del Estado se financia con el cobro de impuestos, que es coercitivo, toda la acción del Estado depende, aunque sea de forma indirecta, de mecanismos represivos.

que daña severamente el bienestar de un ciudadano. Dado el carácter coercitivo de su poder y su capacidad para controlar el acceso a los bienes primarios, normalmente el sujeto no tendrá posibilidad alguna de evitar ese resultado. La suerte del sujeto estará en manos del Estado. El hecho de que el agente esté en desacuerdo con la política en cuestión no implica que pueda evadir sus efectos. Por otra parte, es perfectamente posible que el sujeto pertenezca a lo que podríamos denominar una minoría estructural. Es de esperar que haya grupos dentro de la sociedad que no posean probabilidades reales de lograr el control o el apoyo del Estado; aunque puedan votar, estarán siempre a merced del poder de las mayorías, que podrían ser hostiles a sus estilos de vida y rechazar sus creencias. A esa asimetría de poder corresponde una equivalente asimetría de responsabilidad que, obviamente, recae en el Estado y sus funcionarios –y en los ciudadanos del grupo mayoritario–, y que genera la necesidad de satisfacer criterios especiales de justificación epistémicos y morales, mucho más exigentes que los que resulta razonable exigir a las personas que dirigen o administran otro tipo de instituciones.

Podemos concluir que, como consecuencia de la combinación de factores que hemos mencionado, la esfera política constituye un caso de aplicación del principio PRA. La elevadísima magnitud del potencial de daño de la acción estatal, el también elevado nivel de responsabilidad que recae sobre el Estado en caso de producir daños significativos a los ciudadanos, que es una consecuencia de su control del acceso a los bienes sociales primarios, del carácter coercitivo de su acción y de la previsible existencia de minorías estructurales, hacen que la mera posibilidad de error –que resulta irreductible– constituya una buena razón para minimizar todo lo que sea posible las acciones de dicha institución o bien para comprometerse a satisfacer estándares de justificación más exigentes que los requeridos en contextos que no presentan los rasgos referidos.

3

Ahora bien, apelar a concepciones políticas de la justicia como base para la justificación de la acción del Estado permite neutralizar las objeciones en su contra que podrían derivar de PRA. Las concepciones políticas de la justicia presentan dos ventajas fundamentales sobre las políticas perfeccionistas derivadas de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales. Como veremos, a) reducen la probabilidad de error y su impacto en términos de daño a terceros en caso de que tal resultado tuviese lugar, y b) minimizan o eliminan el nivel de responsabilidad de los agentes por el daño que pudiesen sufrir terceros como consecuencia de sus acciones.

Cuando se establece una comparación entre concepciones políticas de la justicia y doctrinas comprensivas puede percibirse que cada una posee virtudes epistémicas y prácticas opuestas. Como sostuvo William James en un texto clásico, es posible distinguir dos metas o *desiderátums* fundamentales del conocimiento: “Debemos conocer la verdad; y debemos evitar el error”. El punto importante, que se ocupa de subrayar James, es que “estas no son dos maneras de afirmar un mandato idéntico, son dos leyes separables” (726-727). No se trata solo de “leyes separables”, sino de metas en pugna.⁹ El primer *desiderátum* nos impulsa a maximizar la adquisición de nueva información valiosa. El problema es que la incorporación de nueva información a nuestro corpus de creencias tiene como consecuencia inevitable el aumento de la probabilidad de error. Satisfacer el segundo *desiderátum*, es decir, minimizar la probabilidad de error, supone la estrategia contraria: volver más restrictivos los criterios que regulan tanto la permanencia de las creencias, que ya forman parte del *corpus* que suscribimos, como la incorporación de nuevas. Para ilustrar la tensión entre los dos *desiderátums* es conveniente recurrir a un ejemplo del ámbito práctico.

Imaginemos que una compañía se propone dos metas, aumentar la producción de los bienes que comercializa –supongamos que se trata de electrodomésticos– y reducir la cantidad de productos defectuosos que salen al mercado.¹⁰ La compañía posee dos fábricas. En la primera, los inspectores de calidad dan prioridad a la primera meta e incrementan la producción en un porcentaje elevado; sin embargo, ese aumento en el número de aparatos producidos requiere disminuir el tiempo dedicado a controles de calidad. El resultado es un porcentaje mayor de aparatos defectuosos. La otra fábrica da prioridad a bajar el número de aparatos defectuosos y para ello implementa la estrategia contraria: aumenta el tiempo y los recursos humanos dedicados a controles de calidad. Dichos controles son, además, mucho más estrictos. El resultado es, además de la reducción del número de aparatos defectuosos, una brusca caída del número total de aparatos producidos. Cada estrategia maximiza la obtención de una de las metas al costo de una pérdida en relación con la obtención de la otra. El paralelo con el plano epistémico es claro: los *desiderátums* epistémicos también parecen apuntar en direcciones opuestas. Podemos aspirar a conocer más, es decir, a aumentar el número de creencias verdaderas que contiene nuestro sistema de creencias aceptando que el costo de ello es una

9 Véase Levi (32 y ss.) y Riggs (2003 343-345; 2008 2-4).

10 Esta es una variación de un ejemplo propuesto por Wayne Riggs para ilustrar el contraste entre las dos metas epistémicas (2003 343-344).

mayor probabilidad de que la cantidad de creencias falsas que incluye se incremente. También podemos intentar minimizar la probabilidad de error elevando el nivel de exigencia de los criterios de justificación requeridos para aceptar la inclusión o la permanencia de creencias, aun cuando ello equivalga a una reducción del número de creencias que forman parte del sistema. Como lo resume Riggs,

los criterios exigentes de justificación epistémica implican que uno teme creer una falsedad más de lo que desea adquirir una verdad. Similarmente, criterios menos exigentes implican una más equitativa evaluación de las dos metas. Y, por supuesto, criterios muy poco exigentes pueden invertir la evaluación implícita en el empleo de criterios muy exigentes. (2003 345)

Cuando dirigimos nuestra mirada al terreno político, en particular al de la acción del Estado, es posible identificar dos *desiderátums* que son, en cierta forma, paralelos con respecto a los epistémicos. Dos de las metas fundamentales del Estado son promover el bienestar de los ciudadanos y evitar causarles daño. Estas metas prácticas también se encuentran en tensión. Las políticas que podrían causar el mayor bien, como la organización de la sociedad completa a la luz de la concepción comprensiva religiosa, filosófica o moral verdadera, son también las que producirían mayor daño en caso de error. Cuanto mayor es la injerencia del Estado en la vida social, mayor es la escala del daño en caso de error. Cuanta más alta la apuesta, naturalmente, mayor es lo que se puede perder si las cosas salen mal.

Ahora bien, como sabemos, las concepciones políticas de la justicia deben ser construidas sobre el estrecho campo de intersección de doctrinas comprensivas opuestas, dado que deben basarse en creencias y formas de razonar aceptables para todos. Como consecuencia de ello, las concepciones políticas necesariamente poseerán un contenido evaluativo y fáctico inferior al de las doctrinas comprensivas. A diferencia de muchas doctrinas comprensivas, las concepciones políticas no hacen afirmaciones generales acerca de la naturaleza de la justicia. Se restringen a estipular principios destinados a regular las instituciones sociales de la estructura básica de la sociedad, pero no pretenden que tales principios tengan validez en otros contextos (como, por ejemplo, las relaciones interpersonales de la vida privada o la regulación de asociaciones como las iglesias, universidades, etc.). Tampoco toman posición alguna acerca de qué estilos de vida sean o no valiosos ni, mucho menos, responden cuestiones relativas al sentido global de nuestra existencia. Por razones lógicas bastante sencillas, a la reducción del contenido informativo corresponde necesariamente una disminución de la probabilidad de error.

Supongamos que el agente A afirma: “el 20 de febrero de 2025 lloverá en Hong Kong a las 09:30 am”; el agente B afirma: “El 20 de febrero de 2025 lloverá en Hong Kong durante la mañana”; y el agente C afirma: “El 20 de febrero de 2025 lloverá en Hong Kong”. La primera proposición posee mayor contenido informativo que la segunda y que la tercera. La segunda proposición posee mayor contenido informativo que la tercera. Como podrá notarse, la probabilidad de error es mayor cuanto mayor es el contenido informativo y viceversa. Hay potencialmente más cosas que podrían pasar que harían falsa la proposición del sujeto A, que las que podrían refutar las proposiciones de los otros dos sujetos. Lo mismo puede decirse cuando se compara la proposición afirmada por B con la de C, la probabilidad de error es mayor en el primer caso porque el contenido es mayor. Si se piensa que las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales tienen un estatus cognitivo, que pueden ser verdaderas o falsas, o, en algún sentido, correctas o incorrectas, debería reconocerse el mismo patrón. Al aumento de contenido –evaluativo o normativo, en este caso– debería corresponder un aumento en la probabilidad de error. Cuanto más abarcadora y articulada sea una doctrina comprensiva, cuanto más diga acerca de en qué consiste la justicia y el florecimiento humano, mayor será la probabilidad de que contenga errores. La reducción del contenido, por las mismas razones, equivale a una reducción de la probabilidad de error. Asimismo, como sostuvo Rawls (1993 128), si los adherentes a diversas doctrinas comprensivas opuestas suscriben una única concepción política, la probabilidad de que esta sea errónea será siempre menor que la probabilidad de que lo sean cada una de las doctrinas comprensivas que forman parte de ese consenso superpuesto. Esto se debe a que basta con que una sola de las doctrinas comprensivas que suscriben la concepción política sea verdadera para que esta también lo sea.

Como consecuencia de las consideraciones precedentes debe concluirse que las concepciones políticas de la justicia son superiores a las doctrinas comprensivas; esto, a la luz de la meta epistémica de evitar el error. Las mismas razones que conducen a esta conclusión apoyan la idea de que, aun en caso de error, una concepción política de la justicia minimiza la magnitud del daño producido en comparación con lo que ocurre cuando se apela a doctrinas comprensivas. Esto se debe a que el nivel de injerencia en la sociedad civil de un Estado que justifica sus políticas a la luz de una concepción política de la justicia será significativamente inferior a la injerencia de uno que lo hace sobre la base de doctrinas comprensivas. Mientras que el primero carece de las herramientas necesarias para promover ciertas creencias comprensivas, estilos de vida o concepciones del bien, el

segundo se caracteriza, justamente, por disponer de ellas. El éxito en el cumplimiento de las metas de un Estado que justifica sus políticas a la luz de doctrinas comprensivas requiere que como resultado de sus políticas se eleve, en comparación con la situación previa, el número de personas que suscriben y llevan adelante los estilos de vida valorados positivamente por la facción que controla el gobierno (o a la inversa, una disminución del número de personas que llevan adelante estilos de vida o prácticas consideradas carentes de valor o nocivas). Con esto se reafirma que cuanto mayor es la injerencia del Estado en la sociedad civil, mayor será la escala y la gravedad del daño que sufrirán los individuos en caso de error.

Afirmar que las concepciones políticas de la justicia, en comparación con las doctrinas comprensivas, minimizan la probabilidad de error no equivale a afirmar que posean una suerte de superioridad epistémica general. Si así fuera, podría objetarse que el argumento propuesto descansa si no en una velada forma de escepticismo, entonces en una subestimación de la capacidad cognitiva de las doctrinas comprensivas religiosas filosóficas o morales. Sin embargo, no ocurre nada de eso aquí. El hecho de que las concepciones políticas de la justicia posean menor contenido evaluativo y fáctico que las doctrinas comprensivas las hace superiores a la luz tanto de la meta epistémica básica de evitar el error como de la meta política de minimizar la escala del daño en caso de error. Sin embargo, por las mismas razones, las doctrinas comprensivas pueden aspirar a ser epistémicamente superiores a la luz de la otra meta básica de la investigación, la ampliación del conocimiento, y de la otra meta práctica o moral fundamental, promover el bien de los afectados.

Según vimos, retroceder a una base de justificación conformada por creencias aceptables para ciudadanos que suscriben doctrinas comprensivas incompatibles es normalmente experimentado por los agentes como una pérdida. Para cada agente esa doctrina comprensiva que debe dejar de lado, al menos en parte, para buscar una base pública de justificación, será más interesante y profunda que cualquier concepción política de la justicia. Sin embargo, esa mayor riqueza y profundidad es, a la vez, la razón de su debilidad en el campo político, dado que su contraparte inevitable es un mayor riesgo de error y una mayor magnitud del daño en caso de que este tenga lugar. Como vimos, una concepción política pierde contenido, profundidad y capacidad para justificar políticas perfeccionistas, pero esa es una fortaleza a la luz de los *desiderátums* de evitar el error y causar daño a terceros. Una de las intuiciones fundamentales de la argumentación desarrollada es que la justificación de la acción en un contexto que posee los rasgos del político –en el que la probabilidad

de error, por pequeña que se la considere, es siempre significativa; donde la escala y gravedad del daño en caso de error puede ser enorme; donde existe una asimetría radical de poder entre el Estado, por una parte, y ciertos individuos y grupos minoritarios, por otra, que amplifica el nivel de responsabilidad en caso de error, etc.– el *desiderátum* de minimizar la probabilidad de error y su escala, en caso de que este tenga lugar, es un objetivo prioritario para lograr una justificación apropiada de la acción del Estado. En otros contextos donde no se encuentra la particular combinación de factores que acabamos de mencionar, la situación puede invertirse y ser perfectamente adecuado tomar mayores riesgos. Emplear una concepción política de la justicia como guía de nuestra acción individual o asociativa en busca de una vida buena o del florecimiento personal parece un sinsentido: en ese tipo de contexto las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales son un candidato obviamente superior. Por supuesto, la situación en estos casos es muy distinta. En una sociedad liberal, regulada por una concepción política de la justicia, los ciudadanos escogen libremente los planes de vida que van a llevar adelante y pueden revisarlos o abandonarlos cuando lo deseen. Como consecuencia de ello, si escogen correr el riesgo de vivir de acuerdo con una doctrina comprensiva particular, son los responsables en caso de que en algún momento lleguen a la conclusión de que estaban equivocados y han desperdiciado sus vidas.

Ahora bien, si esta estrategia, es decir, minimizar la probabilidad de error y su escala en caso de que ocurra, fuera la única forma de responder al hecho de que el contexto político es un caso de aplicación del principio PRA –que, como sabemos, exige que la justificación de acciones satisfaga estándares epistémicos y morales especialmente exigentes–, deberíamos concluir que un Estado libertario, que redujese su injerencia en la vida social al mínimo posible, sería una opción superior a uno liberal. Sin embargo, como veremos, este no es el caso.

Cuando la justificación de las políticas del Estado depende de la apelación a un conjunto determinado de creencias religiosas, filosóficas o morales controvertidas, es previsible que aquellos que suscriben posiciones contrarias no reconocerán ningún valor a la justificación ofrecida por sus interlocutores. Ello se debe a que considerarán que se basan en creencias simplemente falsas o en formas de razonar carentes de toda plausibilidad. Las políticas cuya justificación depende exclusivamente de creencias comprensivas serán vistas por los grupos minoritarios como una imposición, cuya vigencia solo tiene el uso de la fuerza como respaldo. Según hemos dicho, en esas condiciones, la asimetría de poder entre los grupos mayoritarios y minoritarios es drástica. A ella corresponde una asimetría equivalente en el grado

de responsabilidad en caso de error. La situación es muy diferente cuando los ciudadanos acuñan concepciones políticas de la justicia para justificar sus propuestas. Esto equivale a comprometerse con un proceso de diálogo político que tendrá como meta la construcción de un lenguaje común, basado en creencias, valores y formas de razonar que resulten accesibles y aceptables para todos.

Así, aunque esto no garantice la unanimidad y siga existiendo una pluralidad de posiciones en competencia que deberán ser sometidas al procedimiento del voto,¹¹ todos deberán reconocer que la propuesta ganadora dispone de una justificación razonable. Ello se debe a que la justificación de tal propuesta descansará, al menos en los puntos esenciales, en creencias que ellos mismos suscriben y en formas de razonar cuya pertinencia reconocen. Podemos suponer que cada sujeto creará que la concepción política particular que defiende se encuentra mejor justificada que las de sus adversarios, que representa, por ejemplo, una mejor interpretación de los ideales políticos compartidos por la comunidad, o que promoverá en forma más eficaz el bienestar de los ciudadanos, o que es capaz de proteger en forma más enérgica los derechos y libertades de estos, etc. El punto importante es que aun así, como ya dijimos, si se ha apelado a concepciones políticas de la justicia en la justificación pública de la acción estatal, cada agente deberá reconocer que las distintas propuestas sometidas a debate se encuentran justificadas por creencias y razones accesibles para él, cuyo peso y plausibilidad no puede desconocer o que, al menos, no pueden suscitar el tipo de rechazo que, por el contrario, tendría lugar en caso de entrar en juego la apelación a posiciones comprensivas incompatibles con su propio punto de vista. Cuando los ciudadanos se comprometen en este tipo de proceso deliberativo, las decisiones resultantes, aun cuando sea

11 Según Rawls, dentro de una democracia el debate político conducirá, casi inexorablemente, a la formulación de diversas concepciones políticas de la justicia razonables que deberán competir electoralmente entre sí. A su juicio, en una democracia contemporánea “[e]l contenido de la razón pública está dado por una familia de concepciones políticas de la justicia, y no por una única. Hay muchos liberalismos y muchos puntos de vista relacionados con ellos, y por lo tanto muchas formas de razón pública especificadas por una familia de concepciones políticas de la justicia razonables” (1999 140-141). Rawls afirma que, “cuando [surgen] cuestiones intensamente disputadas [...], estas pueden llevar a un punto muerto entre diferentes concepciones políticas, en esos casos los ciudadanos deben votar acerca de la cuestión en disputa de acuerdo con su orden completo de valores políticos. Realmente, ese es el caso normal: no se puede esperar que se llegue a la unanimidad de puntos de vista. Las concepciones políticas de la justicia razonable no siempre conducen a las mismas conclusiones, ni los ciudadanos que suscriben la misma concepción siempre están de acuerdo acerca de asuntos particulares” (*id.* 169).

necesario recurrir a un procedimiento como el voto, ganan un nivel de *legitimidad* incomparablemente superior al que pueden exhibir las políticas basadas exclusivamente en la apelación a doctrinas comprensivas. El aumento del nivel de legitimidad de las políticas del Estado tiene como consecuencia la disminución de su nivel de responsabilidad en caso de error y eventual daño a los afectados. Reconocer que un agente dispone de una justificación apropiada de sus acciones –en este caso, el Estado apoyado en una concepción política de la justicia– implica reconocer que no puede ser considerado responsable –o al menos su grado de responsabilidad disminuye en forma significativa– por los resultados no deseados de sus acciones, en caso de que haya cometido un error y fracase en alcanzar los fines que perseguía.

Esta neutralización de la responsabilidad en caso de error –que contrarresta también las objeciones que podrían hacerse a la acción estatal a partir del principio PRA– depende de un factor adicional. Como sabemos, al aceptar la necesidad de acuñar concepciones políticas de la justicia, cada ciudadano se impone a sí mismo el deber de participar en un proceso de diálogo en el que tendrá que sacrificar parte de lo que considera, a la luz de su doctrina comprensiva, la verdad total o global acerca del bien humano; después de todo, su meta es elaborar propuestas políticas cuya justificación resulte aceptable para ciudadanos que suscriben doctrinas comprensivas incompatibles con la suya. Esta decisión, dado su significativo costo, no tendría sentido alguno si no implicara también la de aceptar correr los riesgos asociados con la implementación, por parte del Estado, de los resultados de la deliberación pública.

Asimismo, dado que no es posible considerar como fijados de antemano los resultados de ese proceso de diálogo político, se abre un amplio espacio para la acción del Estado. La interpretación y reinterpretación de la tradición política compartida es un proceso dinámico que puede dar lugar a una significativa diversidad de propuestas que pueden incluir programas muy ambiciosos, como políticas orientadas a la redistribución de la riqueza (la teoría de la justicia de Rawls es un ejemplo de ello). De igual modo, no hay razones conceptuales para concluir que las creencias y modos de razonar compartidos estén siempre dados con anterioridad con respecto al proceso mismo de deliberación política, este puede producir nuevos puntos de partida compartidos e incitar la revisión crítica de las ideas implícitas en la cultura pública de la sociedad. Puede concluirse que el argumento propuesto en favor de la concepción liberal de la legitimidad política no implica compromiso alguno con una concepción del Estado “mínimo” o “ultra-mínimo” asociado a posiciones libertarias.

4

Quisiera responder una posible objeción.¹² Podría sostenerse que la plausibilidad del argumento que se ha propuesto depende de no dar valor a un tipo de daño que sufrirían los ciudadanos si el Estado se abstiene de implementar el tipo de políticas perfeccionistas que presumiblemente se derivarían de las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales. Los defensores de las políticas perfeccionistas podrían aducir que en este caso el daño no es el resultado de una acción, sino de una omisión, y que el argumento desarrollado en las secciones precedentes depende entonces de la controvertida tesis de que es más grave, desde una perspectiva moral, causar un daño a otro sujeto al actuar que al permitir, esto es que, al abstenernos de actuar, un sujeto sufra un daño que podríamos evitar sin sufrir grandes contratiempos.¹³ Los ciudadanos que suscriben una doctrina comprensiva normalmente creen que dicho sistema de creencias es correcto y que su articulación política, en caso de ser llevada a la práctica, puede justificar políticas perfeccionistas que producirán mayor bien a los afectados que las medidas que adoptaría un Estado que acata la concepción liberal de la legitimidad. Al no implementar esas políticas perfeccionistas, el Estado estará omitiendo brindar a los ciudadanos un bien que se encuentra efectivamente capacitado para producir. ¿Por qué razón habría que admitir que el costo que puede tener esa omisión debe pesar menos que el costo que tendría producir un daño a los afectados, como parece presuponer el argumento propuesto? ¿Hay realmente una asimetría entre la posibilidad de causar daño a otros agentes y la posibilidad de omitir la producción de un bien mayor para ellos?

Para abordar estas cuestiones es conveniente examinar algunos ejemplos que refuerzan las intuiciones consideradas en el caso de los científicos con los que se introdujo nuestro argumento. Supongamos, para empezar, que en un primer escenario un médico ofrece a un paciente dos tratamientos alternativos. El tratamiento *a* no cura definitivamente la enfermedad pero reduce drásticamente los síntomas y mejora en forma significativa la calidad de vida del paciente. El tratamiento *b* cura la enfermedad en un porcentaje alto de los casos. Pero hay una diferencia adicional entre *a* y *b*: las consecuencias sufridas por los pacientes en caso de que el tratamiento no funcione. Mientras *a* es muy poco riesgoso, *b* puede causar serias

12 Agradezco esta crítica a Eduardo Rivera López.

13 Hay una bibliografía muy amplia acerca de esta cuestión. Véase, por ejemplo, Bennett (1967 y 1993), Foot (1985), Hanser (1999), Malm (1989), McCarthy (2000), Quinn (1989), Rachels (1975), Scheffler (1982), Singer (1965), Strudler y Wasserman (1995) y Thomson (1986).

complicaciones o, incluso, la muerte. Imaginemos que el paciente escoge el tratamiento *a*. Sin embargo, el médico, convencido de que dicho sujeto ha escogido mal, le aplica, contra su voluntad, el tratamiento *b*. El resultado del tratamiento *b*, contra las altas probabilidades de éxito, es un gravísimo e irreparable empeoramiento de la condición del paciente. Parece razonable afirmar que el médico obró de forma incorrecta, que no estaba justificado para actuar de ese modo y que, consecuentemente, es responsable del resultado de sus acciones: los daños sufridos por el paciente. En el segundo escenario tenemos también a un médico y a un paciente que sufre la misma enfermedad que el sujeto del caso anterior. El paciente escoge el tratamiento *a*. El médico aplica dicho tratamiento con los resultados esperados: no la curación de la enfermedad, pero sí una significativa mejoría de la calidad de vida del enfermo. Supongamos que antes de aplicar el tratamiento *a*, el médico tiene la firme convicción de que en caso de aplicar el tratamiento *b* el paciente se recobraría por completo. Imaginemos que está realmente en lo correcto. Si el médico hubiera actuado de acuerdo con sus creencias, en lugar de mejorar, el paciente se hubiese curado completamente. ¿Podemos concluir que el médico –que fácilmente hubiese podido aplicar el tratamiento *b* engañando a su interlocutor– ha obrado mal al aplicar *a* y que ha causado un daño al paciente del que es responsable? Creo que la respuesta es claramente negativa. Podría haber sido mejor para el paciente ser engañado, pero no puede imputarse responsabilidad al médico por haberle causado un daño. Lo mismo ocurre en el caso político.

De acuerdo con lo anterior, si el Estado no está justificado para aplicar una política perfeccionista, dado que, como intentamos demostrar, sería responsable en caso de error del daño que produzca, no puede aducirse que, si se considera la posibilidad de que dicha política perfeccionista hubiese sido exitosa, sería responsable de causar un daño por omisión. Consideremos, para reforzar esta conclusión, un ejemplo político. Supongamos que gracias a la pericia técnica de algunos de sus funcionarios del área de economía un Estado pudiese saber, mejor que la mayoría de los ciudadanos, cómo estos deberían invertir su dinero para evitar pérdidas y obtener mayores ganancias. Ahora bien, en un primer escenario el gobierno confisca los ahorros de aquellos individuos que, a juicio de sus funcionarios, no han hecho buenas inversiones y los invierte del modo que dichos funcionarios juzgan mejor, con la promesa, por supuesto, de reintegrar luego tanto los fondos como las ganancias. Supongamos que aunque el plan de inversiones del gobierno estaba basado en buena evidencia y razonamientos plausibles, las cosas salen mal y en lugar de ganancias

se registran pérdidas. En un segundo escenario, aun cuando sus funcionarios han llegado a una serie de conclusiones acerca de qué inversiones son las que reportarán mayores ganancias, el gobierno se abstiene de intervenir y deja a los individuos tomar sus propias decisiones. Como resultado de ello, algunos individuos pierden dinero o ganan menos de lo que hubieran ganado en caso de que el gobierno hubiera intervenido y hubiera tomado decisiones distintas al invertir el capital en cuestión –en este caso estamos suponiendo, por supuesto, que los juicios de los economistas del gobierno fueron correctos–. En el primer escenario, parece claro que el Estado es responsable del daño sufrido por los individuos cuyos recursos confiscó transitoriamente. En el segundo escenario, aunque es cierto que los individuos hubieran resultado favorecidos en términos económicos si el gobierno hubiese intervenido y, contra su voluntad, hubiese utilizado sus ahorros de forma diferente del modo en que ellos lo hicieron, no tiene ningún sentido decir que es responsable por sus pérdidas ni que los haya dañado de alguna forma. Los individuos decidieron libremente y son los responsables de los perjuicios que sufren. En ambos ejemplos, se da el mismo patrón. Actuar en contextos donde hay mucho en juego en caso de error, en forma coactiva y contra la voluntad del afectado, con la meta de promover su bienestar, hace responsable al agente que ejerce la coacción en caso de error y consecuente daño. Por el contrario, abstenerse de intentar producir una mejora en el bienestar del afectado en forma coactiva y contra su voluntad no equivale a ser responsable de un daño sufrido por dicho sujeto, aun bajo el supuesto de que la intervención coactiva hubiese tenido éxito en incrementar su bienestar o evitar que tome una decisión equivocada.

Así pues, el punto no es que producir daño a terceros al actuar sea moralmente peor que abstenerse de evitar que sufran daños –al tener la capacidad para hacerlo, sin un costo significativo, etc.–. Puede admitirse que ambos comportamientos son igualmente reprochables desde una perspectiva moral, si es razonable imputar en ambos casos igual responsabilidad al agente por la situación de los otros sujetos. En ciertos contextos eso puede ocurrir, en otros no parece plausible. Los casos del médico y de la confiscación de ahorros que acabamos de considerar ejemplifican el modo en que un agente puede ser moralmente responsable de las consecuencias de ciertas acciones, bajo el supuesto de que produzcan daño a terceros, mientras que no de las consecuencias de la omisión de dichas acciones, bajo el supuesto de que su realización hubiese producido un bien a los afectados o evitado que su bienestar resultara deteriorado. El argumento propuesto en las secciones precedentes ha intentado demostrar que, en contextos que presentan características políticas, mientras el daño que podría

producir la acción coercitiva del Estado al implementar políticas perfeccionistas, justificadas exclusivamente sobre la base de doctrinas comprensivas, haría a sus funcionarios y a parte de la comunidad política moralmente responsables y objeto legítimo de crítica, el supuesto daño que se podría derivar de la no implementación de esas políticas no permite la impugnación moral del Estado, ni de la comunidad política, por dicha omisión.

Conclusión

El argumento propuesto se aplica en un contexto específico con características también específicas. El contexto en cuestión no es la esfera pública en general –lo que Rawls denominó la “cultura de trasfondo”–, ni la deliberación política en general, sino las deliberaciones políticas que tienen lugar en foros de toma de decisión democrática y que afectan esencias constitucionales o cuestiones de justicia básica. Las características específicas de dicho contexto, subrayadas en el desarrollo del argumento, son las siguientes: a) la existencia de una irreductible y significativa probabilidad de error al tomar cualquier decisión política significativa; b) el hecho de que, dado el carácter coercitivo de la acción del Estado y su control del acceso al conjunto completo de bienes primarios de los que dependen los ciudadanos para llevar adelante una existencia digna, la magnitud del potencial de daño que tienen los errores en este contexto es enorme; c) el carácter insuperable de los desacuerdos que tienen lugar en una sociedad pluralista cuando la justificación de las políticas fundamentales del Estado depende exclusivamente de las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales entre aquellos que suscriben la doctrina dominante y aquellos que se adhieren a doctrinas comprensivas incompatibles con ella. Como consecuencia de estos desacuerdos, los que rechazan las políticas fundadas en doctrinas comprensivas, a las que no les reconocen ningún peso justificativo, verán su implementación como una imposición que constituye el mero resultado de la fuerza de las mayorías.

En condiciones como las que han sido descritas, en cuanto resultado de la combinación de los factores enumerados, la justificación de las decisiones y acciones del Estado deben satisfacer estándares epistémicos y morales más exigentes que los requeridos para actuar en contextos con otras características –esto es lo que estipula el principio que denominamos PRA–. Hemos intentado demostrar que, a la luz de esta necesidad de satisfacer estándares de justificación más exigentes, un proceso de deliberación pública que se sirva, con este fin, de la apelación a concepciones políticas de la justicia ofrece una serie de ventajas decisivas sobre la apelación exclusiva a doctrinas comprensivas

religiosas, filosóficas o morales. Como se sostuvo, esas ventajas son de dos clases. En primer lugar, la apelación a concepciones políticas reduce, en comparación con lo que ocurre al apelar a doctrinas comprensivas, tanto la probabilidad de error como su potencial de daño en caso de que este ocurra. Esta afirmación no implicaría, sin embargo, ninguna clase de cuestionamiento escéptico de las pretensiones cognitivas de las doctrinas comprensivas, ni una afirmación de la superioridad epistémica general de las concepciones políticas sobre aquellas –según vimos, en ciertos contextos, estar justificado desde una perspectiva epistémica a creer que p no es suficiente para estar moralmente justificado a actuar sobre la base de que p –. Todo lo que se sostiene es que las concepciones políticas son superiores a las doctrinas comprensivas a la luz del *desiderátum* epistémico de evitar el error y de la meta moral de evitar causar daño a terceros. Ello no implica que sean superiores también a la hora de considerar el *desiderátum* epistémico de conocer la verdad y la meta moral de escoger un plan de vida valioso y significativo. En segundo lugar, se sostuvo que, dadas sus características, la participación en un proceso deliberativo centrado en torno a concepciones políticas de la justicia implica el reconocimiento de que las posiciones defendidas por los otros ciudadanos cuentan con el respaldo de razones dotadas de fuerza justificativa, así como el reconocimiento tácito de estar dispuesto a correr el riesgo de llevar a la práctica los resultados de las decisiones que surjan en ese proceso. Como consecuencia de ello, la responsabilidad por las consecuencias de un error al tomar una decisión se distribuyen equitativamente entre todos los miembros de la comunidad política, lo que equivale a decir que se neutraliza. De este modo, cuando el Estado cumple con el principio liberal de la legitimidad política, su acción resulta moralmente aceptable, a pesar de los inevitables riesgos que entraña el ejercicio del poder.

Bibliografía

- Bennett, J. "Acting and Refraining", *Analysis* 28/1 (1967): 30-31.
- Bennett J. "Negation and Abstention: Two Theories of Allowing", *Ethics* 104/1 (1993): 75-96.
- Cohen, S. "Contextualism, Skepticism, and the structure of Reasons", *Philosophical Perspectives. Epistemology* 13 (1999): 57-89.
- Conee, E. & Feldman, R. *Evidentialism*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- DeRose, K. "Contextualism and Knowledge Attributions", *Philosophy and Phenomenological Research* 52/4 (1992): 913-929.
- Fantl, J. & McGrath, M. "Evidence, Pragmatics and Justification", *Philosophical Review* 111/1 (2002): 67-94.

- Fantl, J. & McGrath, M. "On Pragmatic Encroachment in Epistemology", *Philosophy and Phenomenological Research* LXXV/3 (2007): 558-589.
- Foot, P. "Morality, Action and Outcome". *Morality and Objectivity*, Honderich, T. (ed.). London/England: Routledge and Kegan Paul, 1985. 23-38.
- Garreta Leclercq, M. *Legitimidad política y neutralidad estatal: sobre los fundamentos del liberalismo*. Buenos Aires: Eudeba, 2007.
- Garreta Leclercq, M. "Liberalismo político y reciprocidad: justificación epistémica de creencias versus justificación moral de acciones", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 46 (2012): 279-294.
- Hanser, M. "Killing, Letting Die and Preventing People from Being Saved", *Utilitas* 11/3 (1999): 277-295.
- James, W. "The Will to Believe". *The Writings of William James*, McDermot, J. (ed.). New York: Random House, 1967. 720-728.
- Levi, I. "Inductive Expansions and Non-monotonic Reasoning". *Belief Revision*, Rott, H. & Williams, M. A. (eds.). Dordrecht: Kluwer, 2001.
- Malm, H. M. "Killing, Letting Die, and Simple Conflicts", *Philosophy & Public Affairs* 18/3 (1989): 238-258.
- McCarthy, D. "Harming and Allowing Harm", *Ethics* 110/4 (2000): 749-779.
- Nagel, T. "The Problem of Global Justice", *Philosophy & Public Affairs* 33/2 (2005): 113-47.
- Quinn, W. "Actions, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Doing and Allowing", *Philosophical Review* 98/3 (1989): 287-312.
- Rachels, J. "Active and Passive Euthanasia", *New England Journal of Medicine* 292 (1975): 78-86.
- Rawls, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Rawls, J. *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1999.
- Riggs, W. D. "Balancing Our Epistemic Goals", *Noûs* 37/2 (2003): 342-352.
- Riggs, W. D. "Epistemic Risk and Relativism", *Acta Analytica* 23/1 (2008): 1-8.
- Scheffler, S. *The Rejection of Consequentialism*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Singer, P. "Famine, Affluence and Morality", *Philosophy and Public Affairs* 1/3 (1965): 229-243.
- Stanley, J. *Knowledge and Practical Interests*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Strudler, A. & Wasserman, D. "The First Dogma of Deontology: the Doctrine of Doing and Allowing and the Notion of a Say", *Philosophical Studies* 80/1 (1995): 51-67.
- Thomson, J. "Killing, Letting Die and the Trolley Problem". *Rights, Restitution, and Risk: Essays in Moral Theory*, Parent, W. (ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1986. 78-93.