

LIBERALISMO POLÍTICO: JUSTIFICACIÓN PÚBLICA DENTRO Y FUERA DE LAS FRONTERAS DE UNA DEMOCRACIA CONSTITUCIONAL*

Mariano Garreta Leclercq

Universidad de Buenos Aires
mgarretaleclercq@yahoo.com

RESUMEN

La meta del presente artículo es defender la tesis de que la aceptación de las ideas fundamentales del liberalismo político no conducen necesariamente a una concepción de la justicia global minimalista como la que desarrolló John Rawls en *The Law of Peoples*. Sostendré, contra lo que el filósofo explícitamente afirma, que las democracias liberales contemporáneas pueden apelar públicamente, en la esfera política global, a los ideales igualitarios y a una concepción robusta de los derechos humanos como justificación de ciertos aspectos de su política exterior. Intentaré demostrar que ello no resulta incompatible con el requisito de asumir una posición de tolerancia y de respeto con las naciones que suscriben mayoritariamente formas de vida y sistemas de creencias incompatibles con algunos de los valores liberales más significativos.

PALABRAS CLAVE

Liberalismo político, coerción, justicia global, justificación pública.

ABSTRACT

The purpose of the following article is to sustain the view that accepting the basic notions of political liberalism does not necessarily lead to a minimalistic concept of global justice as that developed by John Rawls in *The Law of Peoples*. In opposition to his explicit opinion, I shall hold that –within the global political field– contemporary liberal democracies can publicly hold egalitarian ideals and a robust conception of human rights in order to justify some of the features of their foreign policy. I shall try to demonstrate that this is not incompatible with the required tolerance and respect toward nations that conspicuously embrace ways of life and belief systems incompatible with some of the most relevant liberal values.

KEY WORDS

Political liberalism, coercion, global justice, public justification.

* Una versión preliminar de este artículo fue presentada en el “Congreso Internacional de Filosofía Política: Justicia Global”, realizado en la Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia, los días 6 y 7 de octubre de 2011. Quisiera agradecer la colaboración de los organizadores de dicho congreso, en particular, al Profesor Pedro Pablo Serna, y los comentarios y preguntas de los asistentes. Debo agradecer especialmente las observaciones críticas de Cristina Lafont, Osvaldo Guariglia, Regina Kreide, Delfín Grueso y Julio Montero.

**LIBERALISMO POLÍTICO: JUSTIFICACIÓN PÚBLICA DENTRO
Y FUERA DE LAS FRONTERAS DE UNA DEMOCRACIA
CONSTITUCIONAL**

INTRODUCCIÓN

El liberalismo político puede parecer, a primera vista, una teoría paradójica. John Rawls (1999a) su defensor más destacado, sostuvo en un influyente artículo que su teoría, justicia como imparcialidad, “permanece deliberadamente en la superficie, filosóficamente hablando” (p. 395). El liberalismo político toma como uno de sus puntos de partida básicos el reconocimiento de la imposibilidad de superar los profundos desacuerdos religiosos, morales y, también, filosóficos que caracterizan la cultura de las democracias contemporáneas. Este reconocimiento supone renunciar a la ilusión, común a gran parte de la tradición moderna y del pensamiento ilustrado, de que la filosofía podría ser capaz de constituir una base de justificación para los proyectos humanos menos controvertida que la que ofrecen las morales acuñadas por las distintas culturas o las religiones. Según Rawls (1999a) en las condiciones contemporáneas, alcanzar un acuerdo público “acerca de las cuestiones básicas de la filosofía no podría lograrse sin infringir las libertades básicas” de los ciudadanos (p. 395). Es necesario entonces aplicar el principio de la tolerancia a la filosofía misma. El liberalismo político intenta evitar tomar posición acerca de las cuestiones filosóficas fundamentales, eludir las controversias, buscar puntos de acuerdo que todos los ciudadanos, con las orientaciones morales, religiosas, o filosóficas más heterogéneas puedan suscribir. Sin embargo, bajo otra descripción, igualmente apropiada, uno de los rasgos definitorios de esta posición consiste en que adopta una actitud revisionista respecto de uno de los supuestos comunes a los más diversos representantes de la “tradición dominante” dentro de la filosofía política occidental. Dicha tradición, como afirma Rawls

(1993, pp. 134-135) cuenta en sus filas a filósofos como Platón, Aristóteles, el pensamiento cristiano representado por Agustín y Tomás de Aquino, el utilitarismo clásico de Bentham, Edgewort y Sidgwick, y las concepciones liberales “éticas” más recientes defendidas por Joseph Raz (1986) y Ronald Dworkin (1991). Para Rawls (1993) una de las características que comparten todas estas doctrinas políticas consiste en la idea de que existe solo una concepción razonable y racional del bien y de que las instituciones sociales y políticas “son justificables en la medida en que efectivamente promuevan ese bien” (p. 135). Correlativamente, la meta más importante de la filosofía política es determinar la naturaleza y el contenido de la concepción del bien verdadera o correcta, dado que esa sería una condición necesaria para poder determinar en qué consiste la justicia en las distintas esferas de interacción humana, incluyendo, por supuesto, las instituciones de la esfera política. La propuesta de Rawls rechaza el supuesto fundamental de la tradición dominante al afirmar que la pregunta que ha tratado de responder por siglos no tiene respuesta: no hay una única concepción racional y razonable del bien. Desde la perspectiva del liberalismo político la justificación de principios de justicia no dependerá de la apelación directa a una concepción del bien o a doctrinas comprensivas religiosas, morales o filosóficas. El problema es, por supuesto, que rechazar una de las ideas fundamentales de la filosofía política occidental, parece, inevitablemente, intervenir en el tipo de controversias filosóficas que Rawls consideraba vital evitar. Quizá no haya una forma no filosófica de permanecer en la superficie en cuestiones filosóficas, o quizá esa meta resulte imposible de satisfacer cuando, como Rawls, se tiene la pretensión de hacer filosofía política: por práctica que sea, es filosofía. Aunque esta conclusión, que en cierta forma impugna las aspiraciones rawlsianas, fuese correcta y el liberalismo político fuese más filosófico de lo que declara, ello no implica necesariamente que deba concluirse que dicha posición no pueda resultar más apropiada que la ofrecida por la tradición dominante para reflexionar acerca de la justicia social en el con-

texto de pluralismo ideológico que caracteriza a las democracias constitucionales contemporáneas.

La meta principal de este trabajo es demostrar que algunos de los rasgos característicos que presenta la extensión del liberalismo político a la esfera de la justicia global, propuesta por Rawls en su libro *The Law of Peoples*, resulta indefendible aun asumiendo sus propios presupuestos conceptuales y metodológicos. Sostendré que es perfectamente consistente aceptar las ideas fundamentales de dicha posición y defender, contra lo que Rawls explícitamente afirma, la tesis de que las democracias liberales pueden –y deberían– apelar en la justificación de diversos aspectos de su política exterior a una concepción robusta de los derechos humanos y a los ideales igualitarios que las caracterizan en el plano doméstico. Con el objetivo de probar dicha tesis, procederé a analizar la concepción de justificación pública elaborada por Rawls para una democracia constitucional contemporánea e intentaré, luego, mostrar que su aplicación a la esfera global no conduce a las conclusiones defendidas por el filósofo.

1. Podemos apelar a un experimento mental para trazar un bosquejo de las ideas centrales del liberalismo político. Imaginemos una sociedad democrática en la que se está debatiendo el modo de organizar las instituciones sociales fundamentales. En ella hay tres grupos, los cuales son similares en cuanto al número de miembros que los componen. El grupo A está conformado por adherentes a una religión, por ejemplo, una variante conservadora del catolicismo. La meta inicial de este grupo es obtener el control del poder del Estado para promover su modo de vida: sus valores espirituales, el modelo de familia que deriva de su doctrina religiosa, los valores y virtudes personales asociados a ella, etc. El grupo B está compuesto por adherentes a una forma de liberalismo comprensivo. Estos pretenden lograr el control del Estado para promover el ideal de la autonomía, y una actitud crítica y reflexiva frente a las tradiciones de la comunidad, por ejemplo, las creencias religiosas del grupo A. Mientras el grupo B aspira a

liberalizar la sociedad en su conjunto, el grupo A pretende, por el contrario, crear condiciones sociales que desalienten ese proceso de liberalización, dado que lo consideran perjudicial para el bienestar de los ciudadanos. Los miembros de ambos grupos creen honestamente que su triunfo redundará, imparcialmente, en el bien de todos los afectados (lo que incluye, por supuesto, a los miembros del grupo opuesto al que pertenecen). El tercer grupo, C, está conformado por individuos que no suscriben ninguna de las doctrinas comprensivas afirmadas por sus conciudadanos religiosos y liberales. Los grupos A y B compiten para ganar, en el proceso democrático, el apoyo del mayor número de miembros del grupo C. Este modelo se ajusta al modo en que conciben la actividad política muchos de los representantes actuales de la tradición dominante. Elaborar una concepción de la justicia y derivar de ella ciertas propuestas concretas requiere que los ciudadanos apelen al conjunto completo de creencias religiosas, morales o filosóficas, y creencias fácticas que consideran verdaderas y relevantes para la cuestión política que es objeto de discusión. Cada ciudadano apelará, como dice Rawls, a lo que juzga “toda la verdad” o todas las verdades relevantes para abordar el asunto en disputa. Luego, al constatar que muchos de sus pares parten de premisas diferentes y arriban a posiciones incompatibles con la que él defiende, dicho ciudadano debería exponer públicamente las razones por las que apoya una política determinada e intentar convencer a los demás de que sus argumentos son los mejores con la esperanza de lograr obtener el apoyo de la mayoría. Por supuesto, en ese proceso deliberativo –al menos idealmente– podría modificar en forma más o menos significativa sus puntos de vista iniciales al considerar nuevos argumentos y evidencias.

¿Qué hay de objetable en este modelo? La idea de Rawls es que dado el hecho del pluralismo razonable y la injerencia sobre las creencias de los ciudadanos de las cargas del juicio (*burdens of judgement*), en realidad, ninguna de las partes estaría cumpliendo, aun en un escenario imaginario e idealizado como el que acabamos de presentar, con su deber moral básico de ofrecer una

justificación apropiada de las propuestas políticas que defiende. Las políticas del Estado, especialmente cuando atañen a esencias constitucionales o a cuestiones fundamentales de justicia y, por lo tanto, tienen un impacto significativo sobre la estructura básica de la sociedad, deben poder ser justificadas frente a todos los ciudadanos sobre la base de razones y evidencias que resulten aceptables para todos. Utilizando el vocabulario acuñado originalmente por Thomas Scanlon (1982), muchas veces empleado por Rawls, la idea es que las normas políticas que modelan las instituciones sociales fundamentales, para resultar legítimas, deben poder ser justificadas sobre la base de principios que nadie esté en condiciones de rechazar razonablemente. Retomando el modelo imaginario y simplificado de sociedad que presentamos al inicio de la sección, la idea del liberalismo político es que los miembros de los dos grupos enfrentados, A y B, mientras se comporten del modo descrito, fracasan en satisfacer la meta de ofrecer una justificación adecuada, frente a sus oponentes, de las propuestas que defienden. Las perspectivas de los dos grupos son radicalmente diferentes y resultan irreconciliables. Como consecuencia de ello los miembros de cada grupo simplemente no reconocerán ningún peso a las creencias y formas de razonar de los miembros del otro grupo (al menos en los casos en que las divergencias resulten más profundas). La posición del liberalismo político es que los miembros de los grupos enfrentados no deberían limitarse a tratar de ganar más adherentes para su doctrina comprensiva y alcanzar una mayoría democrática. Por el contrario, en lugar de someter a la regla de la mayoría concepciones irreconciliables, los ciudadanos deberían embarcarse en un proceso deliberativo que conduzca a la formulación de una serie de propuestas que se apoyen en razones aceptables para todos.

Por supuesto, tanto los miembros del grupo A como los del B podrían insistir en que, si sus puntos de vista se basan en creencias morales o religiosas y fácticas correctas, y en formas de razonar válidas, han satisfecho los requisitos de justificación que estipula el liberalismo político. Dado que Rawls rechaza explícitamente

cualquier apelación al escepticismo respecto de las pretensiones cognitivas de las doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas o morales, parece, al menos en principio, no haber forma de cuestionar las pretensiones de aquellos individuos –como los miembros de A y B– que afirman basar sus propuestas políticas en creencias verdaderas y justificadas. Sostiene que el liberalismo político:

[...] no cuestiona que muchos juicios políticos y morales sean correctos, y entiende que varios son razonables. Tampoco pone en cuestión la posible verdad de cuestiones de fe. Sobre todo, no argumenta en favor de la duda y de la incertidumbre, ni mucho menos del escepticismo, en relación con nuestras creencias. Urge más bien a reconocer la imposibilidad práctica de alcanzar un acuerdo político razonable y efectivo en el juicio acerca de las doctrinas comprensivas, en particular, un acuerdo que pudiera servir al propósito político, pongamos por caso, de alcanzar la paz y la concordia en una sociedad caracterizada por diferencias religiosas y filosóficas (Rawls, 1993, p. 63).

Si no se puede cuestionar la pretensión de los integrantes de los grupos A y B de que sus juicios políticos, morales o religiosos son razonables y, en última instancia, verdaderos, ¿por qué razón esos sujetos deberían reconocer que han fallado en justificar sus propuestas, derivadas de tales juicios, frente a sus interlocutores?

El argumento central de Rawls para afrontar este problema podría ser formulado en los siguientes términos. Su primera premisa es la idea de que ser agentes políticamente razonables equivale a reconocer que tenemos el deber básico, en tanto ciudadanos, de *justificar* nuestras propuestas políticas, relativas a cuestiones fundamentales, sobre la base de razones que sean aceptables para todos los afectados.¹ No cumplir con este requerimiento impli-

¹ Rawls (1993) afirma que los ciudadanos son agentes políticamente razonables en un sentido básico “cuando, digamos, entre iguales, están dispuestos a proponer

ca negar a nuestros conciudadanos el estatus de agentes libres e iguales. Las normas políticas fundamentales, que afectan a todos, estarían en ese caso apropiadamente justificadas solo frente a un subgrupo dentro de la sociedad, lo cual conferiría a los miembros de ese subgrupo un privilegio incompatible con los ideales igualitarios democráticos.

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

principios y criterios como términos equitativos de cooperación y a observarlos de buena gana, siempre que se les asegure que los otros harán lo mismo. Las personas comprenden que aceptar esas normas es razonable para todos y, como consecuencia, que son justificables ante todos; y están dispuestas a discutir los términos equitativos que otras personas propongan” (p. 49).

contemporáneas, puede anticiparse que los desacuerdos serán profundos-; la existencia de genuinos dilemas morales, etcétera. Tomar conciencia de las implicaciones de las cargas del juicio debería conducirnos a reconocer que muchos de nuestros juicios políticos más importantes “son realizados bajo condiciones en las cuales no puede tenerse la expectativa de que personas en pleno uso de sus facultades de razón, ni siquiera tras una discusión libre, arribarán a la misma conclusión” (Rawls, 1993, p. 58).²

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

² Leif Wenar (1995) sostuvo en su artículo “*Political Liberalism: an internal critique*” (1995) que las cargas del juicio resultan inaceptables para muchos ciudadanos razonables de las democracias contemporáneas y que Rawls debía abstenerse de apelar a ellas en la defensa de su propuesta. He discutido la plausibilidad de esta objeción en trabajos previos (cf. Garreta, 2001, pp. 246-254; 2007, pp. 311-319). He intentado probar que una interpretación adecuada de las cargas del juicio, significativamente diferente de la de Wenar, puede ser utilizada en la defensa del liberalismo político sin involucrar las dificultades señalada por el autor. También he intentado demostrar que las cargas del juicio, contra la propuesta de Wenar, juegan un papel fundamental en la concepción de persona razonable del liberalismo político, de modo que su eliminación del planteo rawlsiano resultaría extremadamente problemática (cf. Garreta 2007, pp.234- 42).

impliquen, según subraya Rawls (1993, p. 61), argumento alguno en favor de una posición escéptica o relativista que afirme que las posiciones comprensivas son dudosas o inciertas, conducirían a reconocer que la afirmación de que nuestras creencias comprensivas son verdaderas es una pretensión que nadie está en condiciones de validar, en forma general, frente al resto de sus conciudadanos en el marco del debate político (cf. 1993, p. 61). Según este autor:

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

Como continúa afirmando el filósofo, con el objetivo de reforzar, desde otra perspectiva, la argumentación previa:

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

Dada la inexistencia y la inviabilidad de esperar que se constituya –como resultado de la injerencia de las cargas del juicio– una base “compartida y pública de justificación” tomando como premisa doctrinas comprensivas, la hipótesis de Rawls es que, si los ciudadanos quieren cumplir con la obligación moral y política fundamental de ofrecer a sus pares una justificación apropiada de sus propuestas, deberán acuñar “concepciones políticas de la justicia”. Dichas concepciones se caracterizan por 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 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 presuponiéndolas, ni como hallándose en una relación de dependencia de ellas.⁴ 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, p. 13).

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

⁴ Rawls (1993) parte del supuesto de que todos los ciudadanos adhieren a una doctrina comprensiva con la cual la concepción política se encuentra relacionada de alguna forma. Sin embargo, “un rasgo distintivo de la concepción política es que es presentada como un punto de vista independiente y expuesta aparte o sin referencia a ningún trasfondo más amplio. Para usar una frase corriente, la concepción política es un módulo, una parte constitutiva esencial, que cuadra con varias doctrinas comprensivas razonables que perduran en una sociedad regulada por esa concepción y puede ser apoyada por esas doctrinas. Eso significa que la concepción política puede ser presentada sin decir, conocer o aventurar conjeturalmente a qué doctrinas puede pertenecer, o qué doctrinas pueden apoyarla” (pp. 12-13).

La hipótesis de Rawls (1993) fundamental para explicar la posibilidad de llevar adelante su propuesta, 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” (pp. 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. Rawls, 1993, p. 38).⁵

2. La plausibilidad de todo este planteo depende de un presupuesto previo: una definición específica del concepto de *justificación*. Rawls sostiene que:

Justificar nuestros juicios frente a otros es convencerlos, a través de la razón pública, esto es, a través de formas de razonamiento e inferencia apropiadas para las cuestiones políticas fundamentales, y a través de la apelación a creencias, fundamentos y valores políticos que es razonable para los otros reconocer también. La justificación pública procede desde algún consenso: a partir de premisas que todas las partes en desacuerdo, asumiendo que son libres e iguales y plenamente capaces de razón, puedan razonablemente compartir y suscribir libremente (Rawls, 2001, p. 27).⁶

⁵ 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 los valores perfeccionistas; c) aseguran para todos los bienes primarios necesarios para volver a los ciudadanos capaces de hacer un uso efectivo e inteligente de sus libertades (cf. 1999b, p. 14).

⁶ Ya en *A Theory of Justice*, a pesar de no apelar a las categorías características

La apelación a esta definición, que podemos denominar “concepción del consenso presupuesto” (en adelante, CCP), no resulta inocua ni está exenta de dificultades. Es razonable suscribir una posición significativamente diferente. Podría sostenerse, por ejemplo, que “justificar” la creencia de que p , equivale a ofrecer una explicación adecuada de la *verdad* de p . Una explicación de la verdad de una proposición es adecuada cuando se apoya: a) en formas de razonar correctas; y b) en evidencias pertinentes y accesibles para todo sujeto con capacidades cognitivas normales (cf. Raz, 1990, p. 32).⁷ Desde esta perspectiva, que cuenta con el apoyo de una importante tradición epistemológica, cuando disponemos de una justificación apropiada de una creencia podemos concluir que la probabilidad de que dicha creencia sea verdadera debe ser mayor que la probabilidad de que creencias injustificadas alternativas lo sean (cf. Fumerton, 2002, p. 205).⁸

del liberalismo político, desarrolladas muchos años más tarde, Rawls propone, sustancialmente, la misma concepción: la justificación “aspira a convencer a otros [...] de la razonabilidad de los principios sobre los cuales nuestras afirmaciones y juicios se encuentran fundados. Dado que su meta es la reconciliación por medio de la razón, la justificación procede a partir de aquello que todas las partes de la discusión suscriben en común. Idealmente, justificar una concepción de la justicia a otro sujeto es ofrecerle una prueba de sus principios que ambos aceptemos, teniendo esos principios consecuencias que concuerden con nuestros juicios considerados. Entonces, una mera prueba no es una justificación. Una prueba simplemente despliega las relaciones lógicas entre proposiciones. Pero las pruebas se convierten en justificaciones una vez que los puntos de partida son mutuamente reconocidos, o las conclusiones son tan convincentes como para persuadirnos de la plausibilidad de la concepción expresada por las premisas” (Rawls, 1971, pp. 580-581).

⁷ Richard Fumerton (2002, p. 205) apela a una idea similar al intentar ofrecer una definición de “justificación” neutral entre las distintas concepciones que pueden encontrarse en epistemología. Según el autor, al margen de lo que pueda agregarse a la definición de justificación epistémica de nuestra creencia en una proposición, una justificación debe caracterizarse por hacer probable la verdad de la proposición que es objeto de creencia.

⁸ Como señala Laurence Bonjour resumiendo esta posición: “La función básica de la justificación consiste en ser *un medio* para la verdad, en establecer un vínculo más directo y asequible entre nuestro punto de partida subjetivo y nuestra meta objetiva [...]. Si la justificación epistémica no fuera conductiva a la verdad de este modo, si encontrar creencias epistémicamente justificadas no incrementara substancialmente la probabilidad de hallar las verdaderas, entonces la justificación epistémica sería

Denominemos a esta segunda caracterización de la noción de justificación “concepción epistémica estándar” (en adelante, CEE). En este contexto basta con señalar una diferencia crucial entre CCP y CEE. Esta última no estipula como un requisito para que un sujeto esté justificado a afirmar una creencia la exigencia de que sea posible derivarla de otras creencias que el resto de sus interlocutores ya aceptan. Es perfectamente concebible que un sujeto disponga de una justificación apropiada desde una perspectiva epistémica de la verdad de una creencia, pongamos por caso, una doctrina comprensiva, y no sea capaz de persuadir a sus interlocutores de que la acepten, dado que estos suscriben, de hecho, puntos de vista incompatibles con ella. Es justamente ese fenómeno el que pretenden explicar las cargas del juicio: el hecho de que haya desacuerdos razonables, desacuerdos en los cuales agentes que sostienen posiciones incompatibles lo hacen sobre la base de buenas razones o, al menos, de consideraciones cuya razonabilidad no puede ser desestimada.

Rawls no parece haber ofrecido en ningún momento una explicación de las razones por las cuales deberíamos concluir que CCP es superior a una concepción alternativa como CEE a la hora de definir los rasgos que debe asumir la justificación pública de las políticas fundamentales del Estado en una sociedad democrática marcada por el hecho del pluralismo. Los procesos de razonamiento práctico o de deliberación a través de los cuales las personas deciden qué acciones realizar se apoyan, invariablemente, en una serie de creencias –aun cuando no todos los componentes de ese proceso tengan tal estatus–. Parece natural considerar que la justificación de esas creencias debe seguir normalmente los lineamientos que estipula CEE. La probabilidad de tener éxito en nuestros proyectos también aumenta si dichos proyectos son

irrelevante para nuestra principal meta cognitiva y de dudoso valor. Solo si tenemos razones para pensar que la justificación epistémica constituye un camino a la verdad, tenemos, como seres cognitivos, algún motivo para preferir creencias epistémicamente justificadas a creencias epistémicamente injustificadas” (1985, pp. 7-8).

informados por creencias justificadas, esto es, creencias que hay buenas razones para considerar verdaderas. ¿Por qué habría entonces que concluir que la toma de decisiones en la esfera política de una democracia pluralista debería ser diferente? ¿Por qué exigir que la justificación de las diversas propuestas introducidas por los ciudadanos deba tomar como punto de partida creencias aceptables para todos los afectados?

La respuesta a estas cuestiones, a mi juicio, depende de explicitar las implicaciones del rasgo que, según Rawls, resulta definitorio de las decisiones tomadas en los foros políticos: su carácter coercitivo. Rawls (1993) afirma, taxativamente, que “el poder político [...] es siempre poder coercitivo”(p. 216). Por supuesto, es razonable sostener que un gobierno puede promover por medios no coercitivos las ideas y los estilos de vida asociados con una doctrina comprensiva particular. No toda política estatal es directamente coercitiva. Sin embargo, también es cierto que los recursos — económicos, por ejemplo — que hacen posibles tales políticas, surgirán inexorablemente de un sistema de recaudación impositiva cuyo estatus no puede dejar de ser coercitivo. Incluso las políticas estatales que no apelan directamente al uso de la fuerza, como ofrecer premios o incentivos de algún tipo para que los ciudadanos adhieran a las creencias o prescripciones prácticas de una doctrina comprensiva particular, se apoyan, en última instancia, en un sistema coercitivo. Ahora bien, el carácter coercitivo del poder político parece tener implicaciones morales especiales. Rawls no parece haberle dedicado la debida atención a esta cuestión, pero ella resulta, en mi opinión, esencial para elaborar una interpretación plausible de muchas de sus posiciones. Cuando una institución que, como el Estado, actúa en nombre de todos los miembros de la comunidad política y aspira promover imparcialmente el bienestar de todos los afectados, procede a ejercer coerción sobre un ciudadano o un grupo de ciudadanos, dado el daño que podrían sufrir los afectados en caso de error y de la propia naturaleza moralmente repudiable que parece tener en principio todo uso de la fuerza, parece necesario que dicha ins-

titución satisfaga estándares especiales de justificación pública. Ahora bien, resulta razonable sostener que cuando concebimos las cosas desde una perspectiva epistémica, como la que representa CEE, nunca es posible satisfacer los estándares requeridos. Las razones de ello podrían ser formuladas en los siguientes términos. Desde la perspectiva del liberalismo político, todo ciudadano tiene igual derecho a sostener que las creencias comprensivas y formas de razonar que resultan incompatibles con las que él suscribe son erróneas o implican falacias o errores argumentales, y a mantener esa creencia. Esta parece una consecuencia necesaria de considerar que no puede cuestionarse el grado de confianza que cada ciudadano tiene en la verdad de sus creencias comprensivas o que tal confianza se apoya en buenas razones. Si un ciudadano tiene derecho a mantener esas convicciones no se le puede negar el derecho a concluir que las creencias comprensivas incompatibles con las suyas son falsas o se basan en formas inadecuadas de razonamiento. Si el Estado justificara sus políticas sobre la base exclusiva de una doctrina comprensiva determinada o de un conjunto específico de doctrinas comprensivas, todos aquellos que rechazan esas doctrinas podrían, en forma legítima, concluir que son tratados por las autoridades como meros objetos de coerción, y no con el respeto requerido por agentes dotados de las capacidades cognitivas y racionales que caracterizan a toda persona, dado que esas políticas no habrían sido justificadas frente a ellos.

Negar que los ciudadanos, en esas circunstancias, tengan derecho a sacar la conclusión de que las políticas en cuestión no han sido justificadas frente a ellos en forma apropiada desde una perspectiva epistémica, implica negar el hecho del pluralismo razonable. Como sabemos, para Rawls las cargas del juicio juegan un papel clave en la explicación de este fenómeno. A su juicio, como consecuencia de la injerencia de las cargas del juicio debemos reconocer que “muchos de nuestros juicios más importantes son realizados en condiciones bajo las cuales no puede tenerse la expectativa de que personas concientes, en pleno uso de sus

facultades de razón, aun tras una discusión libre, lleguen a una misma conclusión” (1993, p. 58). Por más exhaustivo y libre de coerciones que haya sido un debate en la arena política entre dos o más sujetos con dos o más posiciones acerca de alguna cuestión considerablemente compleja, la probabilidad de llegar a un consenso a partir de doctrinas comprensivas incompatibles parece casi inexistente. Ello no implica que los sujetos no argumenten honestamente convencidos de la verdad de sus puntos de vista y que puedan ofrecer buenas razones en favor de sus posiciones. Incluso en ese caso es esperable que el desacuerdo persista y sea razonable: dos sujetos o facciones con posiciones irreconciliables pueden estar justificadas en creer que sus oponentes están equivocados. Si la deliberación en cuestión no conduce a la toma de decisiones dotadas de fuerza coercitiva y que afectan en forma decisiva a todos los participantes, si la meta del diálogo es, por ejemplo, meramente el interés en conocer la verdad, la persistencia del desacuerdo no habilita reproche moral alguno entre los distintos actores. Tampoco genera ningún tipo de razón para que dichos sujetos modifiquen sus posiciones siguiendo las prescripciones de la concepción de justificación propuesta por Rawls, CCP. Si en un debate religioso, moral, o filosófico, los defensores de posiciones enfrentadas renunciaran a las ideas controvertidas y buscaran elaborar sus posiciones sobre la base de creencias aceptables para todos, probablemente el resultado sería un deterioro drástico de la calidad epistémica del diálogo. ¿Por qué razón dejar de lado creencias que tenemos derecho a considerar verdaderas, justificadas y pertinentes si nuestra meta es conocer cuál es la posición realmente correcta? Dada esa meta, toda creencia justificada debería ser examinada en el proceso deliberativo. Sin embargo, cuando el resultado del proceso deliberativo es la toma de decisiones coercitivas que afectan a todos los involucrados, no parece haber otro modo de evitar la conclusión de que los miembros del grupo que pierde en la competencia política están siendo tomados como meros objetos de coerción, y no son respetados como personas, que apelar a CCP. En ese caso, la coerción se apo-

yará, aun para aquellos que no suscriben las políticas que cuentan con el apoyo mayoritario, en creencias y modos de razonar que aceptan como correctos o válidos. En ese caso, las políticas del Estado estarán justificadas frente a todos los ciudadanos. Al margen de cómo haya sido efectivamente presentada por Rawls, CCP no debe ser concebida como una concepción general acerca de la naturaleza de la justificación de *creencias*, diferente y, quizá, en algunos aspectos, incompatible con CEE. Como he sostenido en otro trabajo (cf. Garreta, 2012) CCP debe ser interpretada como un estándar de justificación de *acciones* en contextos específicos, como los foros de toma de decisión política de una democracia constitucional, en los cuales, dichas decisiones resultan dotadas de fuerza coercitiva.

3. En *The Law of Peoples* (en adelante LoP) Rawls intentó probar que tanto los Estados o pueblos liberales como un tipo determinado de pueblos no liberales, los “pueblos jerárquicos decentes”, podrían suscribir los mismos principios de justicia internacional. Dichos principios son los siguientes:

- 1) los pueblos son libres e independientes, y su libertad e independencia deberá ser respetada por los otros pueblos;
- 2) los pueblos deben cumplir los tratados y compromisos;
- 3) los pueblos son iguales y son partes de los acuerdos que los ligan;
- 4) los pueblos deben observar el deber de no intervención;
- 5) los pueblos tienen el derecho de autodefensa pero no el derecho de instigar la guerra por otras razones que las de autodefensa;
- 6) los pueblos deben respetar los derechos humanos;
- 7) los pueblos deben observar ciertas restricciones estipuladas en la conducción de la guerra;
- 8) los pueblos tienen un deber de asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables, las cuales im-

piden que tengan un régimen político y social justo o decente (cf. Rawls, 1999b, p. 37).

Para defender esta posición Rawls recurrió a una reelaboración del argumento de la posición original. En este caso, dicho argumento es utilizado en dos etapas. En la primera, los representantes de los pueblos liberales, ubicados tras un velo de ignorancia que garantiza la imparcialidad de la elección, escogen entre diversas formulaciones o interpretaciones de una lista de ocho principios de justicia. En la segunda etapa, la posición original incluye tanto a los representantes de los pueblos liberales como a los representantes de los pueblos jerárquicos decentes (en adelante, PJD). El acuerdo de las partes en este caso conduciría a los mismos principios acordados en la primera etapa por los representantes de los pueblos liberales.

Los PJD se caracterizan por cuatro rasgos. En primer lugar, constituyen sociedades bien ordenadas que, sin embargo, no regulan su estructura básica por medio de principios de justicia liberales. Su sistema político se organiza en torno de una concepción comprehensiva del bien que cuenta con una amplia aceptación por parte de los ciudadanos (de modo que es un sistema legítimo a los ojos de sus integrantes). En segundo lugar, aunque no se trata de Estados democráticos, la participación política de los ciudadanos es posibilitada por alguna clase de sistema consultivo que permite que los distintos estamentos o grupos que conforman la sociedad incidan –aunque no en forma ni siquiera idealmente igualitaria– en la toma de decisiones del Estado. En tercer lugar, a diferencia de lo que ocurre con los “Estados fuera de la ley”, los PGD son pacíficos y apelan a procedimientos diplomáticos para llevar adelante su política exterior y defender sus intereses. Por último, en cuarto lugar, dichos pueblos respetan una lista de derechos humanos básicos o, como los denomina Rawls, “derechos humanos en sentido propio”.

Es interesante notar que entre los derechos humanos que deben respetar los PJD no figuran algunos de los derechos definitivo-

rios de la perspectiva liberal, como los derechos a la libre expresión, a una igual libertad de conciencia, a la libertad de reunión, a la igualdad de derechos políticos, a la igualdad entre las mujeres y los varones. También se encuentran ausentes los derechos económicos y sociales consagrados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, como la libre elección de empleo, el derecho a igual salario por un trabajo igual y el derecho a la educación.⁹

Los derechos humanos “en sentido propio” son, según Rawls, los siguientes:

- a) El derecho a la vida y a la seguridad personal.
- b) El derecho a una dosis de libertad de conciencia suficiente para asegurar la libertad de religión y pensamiento.
- c) El derecho a no sufrir esclavitud, ocupación forzada, ni un trato cruel o degradante.
- d) El derecho a la subsistencia.
- e) El derecho a la propiedad privada personal.
- f) El derecho a la igualdad ante la ley (cf. Rawls, 1999b, p. 65).

Los pueblos liberales tienen un deber de tolerancia especialmente exigente¹⁰ con los PJD: estos últimos deben ser reconocidos “como miembros participantes iguales de una Sociedad de los Pueblos” (1999b, p. 59). Si interpreto a Rawls en forma correcta, este deber de *tolerancia* dependería de la aplicación, al plano global, de la concepción de justificación pública, acuñada originalmente para el plano doméstico, que reseñamos líneas atrás. Según vimos, en el interior de una democracia liberal los

⁹ Rawls incluye explícitamente en su planteo solo los derechos de la Declaración Universal contenidos en los artículos 3 a 18 (cf. Rawls, 1999b, p. 80).

¹⁰ Lo que Rawls denomina deber de tolerancia parece involucrar también un deber de “respeto”. Desarrollo más esta cuestión en la nota 13.

ciudadanos deben justificar sus propuestas políticas sobre la base de creencias y formas de razonar que resulten aceptables para sus interlocutores. Como consecuencia de ello, es necesario que se abstengan de apelar exclusivamente a aquellas ideas que forman parte de su doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral, dado que saben que no resultarán aceptables para los adherentes a otras doctrinas comprensivas opuestas. Por el contrario, deben buscar o construir en el proceso de deliberación pública una base común de justificación. Según vimos, la justificación pública de una propuesta política no solo debe apelar a buenas razones y evidencias apropiadas desde una perspectiva epistémica, sino que debe proceder a partir de un consenso previo: a partir de buenas razones y evidencias apropiadas que todas las partes ya reconocen como tales. Rawls supone que la cultura política de una democracia constitucional contiene, al menos de forma implícita, los materiales que hacen posible la realización de esa tarea.

Retomando un ejemplo que utilizamos previamente, los liberales comprensivos que afirman el valor de la autonomía personal, como dominante y prioritario en todas o un gran número de esferas de interacción humana, deberán contentarse con defender una versión política de ese ideal. Una versión que, según Rawls, restringe la valoración de la autonomía al dominio político y no afirma su validez y prioridad en otras esferas de interacción. De modo similar, en el plano internacional, los pueblos liberales deberían tomar como guía de su participación en las instituciones globales y, en general, de su política exterior, principios que sean “también razonables desde el punto de vista de un pueblo decente no liberal” (1999b, p. 58), dado que, como continúa afirmando Rawls, el deseo de lograr satisfacer esa forma de reciprocidad es un rasgo intrínseco y fundamental de la concepción liberal. Tal cosa implica, como sabemos, abstenerse de recurrir en el plano internacional a los ideales que, en el ámbito doméstico, definen el liberalismo: la igualdad política de todos los ciudadanos, el compromiso con la democracia representativa y constitucional, el reconocimiento de un amplio esquema de libertades civiles iguales

para todos los ciudadanos (como igual libertad de conciencia y expresión), el compromiso con una mejora progresiva de la situación económica de los peor situados, etc. Como consecuencia de ello, por ejemplo, la política exterior de los estados liberales no podrá, lícitamente, intentar promover, incluso por medios no coercitivos, la democratización de otros pueblos o la propagación de los ideales igualitarios, ni podrá ejercer ningún tipo de crítica a la organización política de pueblos decentes que nieguen a algunos de sus individuos el tipo de estatus igualitario –mujeres, miembros de ciertas etnias o religiones minoritarias, etc.– que desde la perspectiva liberal debería ser reconocida a todos los ciudadanos (cf. Rawls, 1999b, pp. 84-85).

Este resultado ha sido blanco de fuertes objeciones.¹¹ Muchos consideran, con razón a mi juicio, que se trata de un enfoque insuficientemente liberal. Una de las críticas más agudas a estos aspectos del planteo rawlsiano es la desarrollada por Kok-Chor Tan (2000) en su libro *Toleration, Diversity and Global Justice*. Se trata de una crítica especialmente significativa porque no se limita a objetar la consistencia de la propuesta de Rawls a nivel internacional, sino que pretende utilizar las falencias de dicho planteo como una evidencia en contra del liberalismo político mismo. El liberalismo político padecería de un “problema teórico inherente” que LoP solo volvería más patente, pero que se encontraría también presente en la teoría aplicada al ámbito doméstico. Según Tan, el compromiso del liberalismo político con la tolerancia frente a los grupos no liberales razonables –la cual exigiría *respetar* y evitar juzgar críticamente sus creencias– entra en tensión con el compromiso liberal de proteger la libertad y los derechos individuales de los miembros de tales grupos. El autor sostiene que esas tensiones resultan mitigadas en el contexto doméstico de las demo-

¹¹ Puede consultarse, por ejemplo, Pogge (1994), Tan (1998; 2000), Beitz (2000), Buchanan (2000; 2004), Caney (2002). En defensa de distintos aspectos de la posición de Rawls puede consultarse, entre otros trabajos, Wenar (2002), Macedo (2004), Reidy (2004) y Freeman (2007).

cracias occidentales por circunstancias sociales fortuitas y contingentes: la vigencia de facto de una cultura pública impregnada de ideas igualitarias liberales. La ausencia de esas circunstancias en el nivel global pondría en evidencia la debilidad conceptual y normativa del liberalismo político; desprovisto de ellas, este otorgaría una prioridad total a la tolerancia de los pueblos no liberales decentes y resultaría incapaz de mantener su compromiso con los ideales igualitarios y con el reconocimiento de los derechos y libertades de los individuos que resultan esenciales para la perspectiva liberal. La contrapropuesta de Tan consiste en defender la superioridad, como base para una teoría aplicable a nivel internacional, de una concepción liberal comprehensiva caracterizada por un compromiso fundamental con la autonomía individual.

Un defecto importante de la estrategia crítica de Tan consiste, según creo, en que presupone, erróneamente, que aceptar las ideas fundamentales del liberalismo político conduce necesariamente a suscribir la posición desarrollada por Rawls en LoP. Ese presupuesto resulta esencial para el planteo de Tan. Su idea de fondo es, como acabamos de ver, que el liberalismo político es una teoría que presenta falencias decisivas desde el punto de vista normativo, esto es, una teoría que ya era insuficientemente liberal y conceptualmente inadecuada en el plano doméstico.

Mi posición es que las razones que pueden respaldar la plausibilidad del concepto de justificación pública defendido por el liberalismo político en el plano doméstico, es decir, en el interior de una democracia constitucional moderna, no resultan igualmente aplicables en el terreno global. Las razones que justifican (o, al menos, hacen plausible) la necesidad de concebir la justificación pública de propuestas políticas que afectan esencias constitucionales o cuestiones de justicia básica en términos de CCP, no tienen el mismo peso en todas las dimensiones relevantes de la política a nivel global. Como consecuencia de ello, no creo que haya buenas razones, internas al liberalismo político, para exigir que los pueblos liberales renuncien a algunas de las creencias centrales de su cultura política doméstica a la hora de diseñar y

conducir su política exterior y de definir qué metas perseguirá su participación en diversos foros internacionales. Las razones de esa conclusión, cuyos lineamientos principales esbozaré brevemente en lo que resta del trabajo, se apoyan en las consideraciones desarrolladas en las secciones previas.

¿Qué tipo de concepción de la justificación pública de su política exterior debe llevar adelante un Estado liberal? ¿Debe apelar a todas las creencias morales pertinentes que considera justificadas y verdaderas –por ejemplo, la afirmación del valor de la democracia constitucional, de la igualdad de derechos civiles y políticos y de la igualdad de oportunidades para todo ciudadano con independencia de su raza, sexo, religión, procedencia social, etc.– o debe restringirse a apelar a aquellas creencias que puede tener la expectativa fundada de que sus interlocutores no liberales podrían aceptar, dado que ya forman parte de su cultura pública o de las tradiciones religiosas o seculares del grupo mayoritario? ¿Qué concepto de “justificación” debe primar? ¿CEE, que correspondería vincular con la primera alternativa, o CCP, que conduciría a la segunda?

Conocemos las respuestas que ofrece Rawls a estas preguntas. Para el filósofo, la situación en la esfera global exige profundizar el proceso que a su juicio debe tener lugar en el terreno doméstico de una democracia pluralista, donde justificar frente a otro una propuesta política que afecta esencias constitucionales o cuestiones de justicia básica supone tomar como punto de partida de la argumentación un consenso previo, “premisas que todas las partes en desacuerdo, asumiendo que son libres e iguales y plenamente capaces de razón, puedan razonablemente compartir y suscribir libremente”. Como sabemos, eso es lo que estipula CCP. Ninguna política exterior de una democracia constitucional liberal debe apelar a creencias que los pueblos jerárquicos decentes rechazan. Hacerlo implicaría negarles el igual respeto que merecen como miembros plenos de la comunidad internacional o, usando el vocabulario rawlsiano, de una “sociedad de los pueblos”. Sin embargo, esta posición carece de plausibilidad,

aun suscribiendo las premisas del liberalismo político. Como he tratado de demostrar en las secciones previas, la combinación entre la obligación moral básica de justificar aquellas acciones que afectan a terceros y el hecho del pluralismo razonable conducen a interpretar la noción de “justificación” en términos de CCP solo cuando la deliberación entre los agentes se da en contextos en que el resultado de dicha deliberación es la institución de medidas coercitivas como las que puede imponer un Estado, o bien, cuando puede sostenerse que nos encontramos frente a una situación estructuralmente similar. Las conclusiones de Rawls serían convincentes, por ejemplo, si los distintos pueblos pasaran a formar parte de un Estado mundial, dotado de la capacidad para ejercer una coerción legítima e irresistible sobre sus miembros. Sin embargo, el propio Rawls (1999b, p. 36) afirma, siguiendo a Kant, que una institución semejante conduciría en forma inexorable al despotismo. La posición de Rawls sería plausible si pudiera afirmarse que la política internacional es siempre coercitiva, así como puede sostenerse que el poder político, dentro de un Estado, es siempre poder coercitivo. Sin embargo, la primera afirmación es claramente falsa.

Quizá resulte pertinente una breve aclaración. No se debe confundir la posición que estoy defendiendo con la idea, sostenida por Thomas Nagel (2005),¹² de que no puede haber justicia distributiva a nivel global como consecuencia de la inexistencia de una organización política global dotada de los rasgos distintivos de un Estado, en particular, de su capacidad de ejercer coerción en forma legítima, centralizada e irresistible. Todo lo que afirmo es que no tiene sentido tomar como modelo de justificación pública a nivel global una concepción como la que defiende el liberalismo político en el plano doméstico, dada la inexistencia de un Estado mundial o de una estructura institucional similar.

¹²Para una crítica detallada de la posición de Nagel, cf. Cohen y Sabel (2006).

Ahora bien, ¿por qué razón habría que concluir que un Estado liberal debería renunciar a promover a través de medios no coercitivos las ideas liberales fundamentales, como el valor de la democracia y de la igualdad de derechos civiles y políticos entre todos los miembros de la comunidad? Si no intervienen formas de coerción directa o la amenaza de gravosas sanciones, sugerir que argumentar sobre la base de premisas que sus interlocutores no liberales rechazan constituye una falta de respeto a dichos agentes o una forma de intolerancia, es poco convincente. En un proceso de deliberación o discusión moral en el marco de lo que Rawls denomina “cultura de trasfondo” (*Background culture*) –y otros autores, como Habermas, “esfera pública”– no resulta razonable decir que un sujeto le falta el respeto al otro o es intolerante porque intente persuadirlo de que suscriba sus puntos de vista apelando a todas las creencias que considera verdaderas y relevantes. Ese proceder, en un contexto semejante, insisto, exento de consecuencias coercitivas o amenazas de sanciones, manifiesta respeto por el otro, no una subestimación o falta de consideración de ninguna especie; equivale a reconocerlo como un agente dotado de iguales capacidades cognitivas, capaz de revisar críticamente sus creencias y de ser sensible a razones. Por supuesto, el compromiso con la promoción de los valores liberales requiere por parte de los representantes de los pueblos o Estados democráticos estar dispuestos a escuchar seriamente a los representantes de aquellos pueblos y culturas que suscriben valores diferentes. Cuando la deliberación no se da en el marco de instituciones con capacidad de tomar medidas coercitivas o cuando las deliberaciones no son el paso previo a una toma de decisión dotada de consecuencias equivalentes, la restricción de apelar a argumentos que tomen como punto de partida creencias aceptables para nuestros interlocutores, en lugar de apelar honestamente a lo que creemos las mejores razones o los mejores argumentos, puede ser visto por dichos interlocutores como una actitud meramente pragmática y, en última instancia, irrespetuosa. Adoptar esa actitud parece equivaler a estar dispuesto a sacrificar

la verdad o la corrección moral en busca de la eficacia persuasiva o de la obtención de un consenso meramente fáctico. Es razonable sostener que las democracias liberales tienen la obligación no solo de tolerar, sino de respetar¹³ a los PJD o a naciones que se asemejen en la realidad a ese modelo. Sin embargo, tratar con genuino respeto a una persona o a una comunidad política puede requerir que quienes piensan que algunas de sus creencias o prácticas son erróneas o que deben ser reformadas hagan explícitas esas posiciones y las razones en las que se fundan. No hacerlo, si realmente se cree que se dispone de buenas razones, es negarle a

¹³ El significado usual de “respeto” parece ser más fuerte que el que se atribuye a “tolerancia”. La decisión de tolerar el comportamiento de otro agente implica, según suele afirmarse, abstenerse de ejercer coerción sobre él, limitando su libertad para llevar adelante acciones o prácticas que consideramos triviales, carentes de valor o moralmente reprochables. Hay dos componentes en la idea de tolerancia, una abstención de limitar la libertad del otro y un juicio de valor negativo respecto de sus comportamientos, prácticas o preferencias. Parece perfectamente posible, por ejemplo, tolerar acciones por las que no se tiene respeto alguno. En ese sentido, el respeto parece más exigente que la tolerancia. Por supuesto, se pueden dar otras definiciones más exigentes y diferentes del concepto de dolencia. Julio Montero (2009) sostuvo, reconstruyendo la posición de Rawls, que tolerar a un pueblo implica “(a) que ningún otro pueblo debe interferir en sus asuntos internos y sus modos de ser, ni siquiera mediante medios pacíficos o diplomáticos, y (b) que ese pueblo debe ser aceptado como un miembro en pie de igualdad en la sociedad de los pueblos, es decir, como un integrante con los mismos derechos y atribuciones que los demás miembros, pudiendo beneficiarse de los intercambios comerciales, políticos y tecnológicos así como de cualquier otra forma de cooperación internacional” (p. 162). A mi juicio la cláusula (b) estipula que todos los pueblos, liberales y decentes deben ser tratados con igual consideración y respeto. No creo que esa idea, la de “igual consideración y respeto” sea captada adecuadamente por el concepto de tolerancia, que parece más débil y no implica ni respeto ni igualdad de estatus. La cláusula (a) resulta, por otras razones, difícil de entender como un requisito de la tolerancia. ¿En qué sentido el intento de un Estado de influir en las decisiones políticas de otro puede ser calificado como “intolerante” si es realizado por medios “pacíficos y diplomáticos”? Es difícil entender en qué sentido –si no hay coerción o amenaza de coerción futura o de sanciones económicas, comerciales, políticas, etc.– el intento de influir en la política interna de un Estado por parte de otro sea una forma de “interferencia”. Influir en la conducta de otro agente puede ser algo bueno o malo, pero hablar de “interferencia” sugiere que la acción es ya, de algún modo, repudiable. Por otra parte, no parece adecuado hablar de “interferencia” de un Estado sobre otro, si el primero no limita, de algún modo, la libertad de acción del otro. Que un Estado intente influir en las políticas de otro por medios pacíficos y diplomáticos no supone una limitación de la libertad de acción del Estado que es objeto de esos intentos de influencia.

dicha persona o a los miembros de dicho pueblo, el estatus de personas morales dotadas de igual dignidad y, correlativamente, de capacidades racionales apropiadas para distinguir entre buenos y malos argumentos.¹⁴

Las implicaciones de la posición que estoy defendiendo son claras al menos en algunos casos significativos. Consideramos, para terminar, algunos de ellos. Por ejemplo, desde la perspectiva del liberalismo político, la intervención militar de una coalición de fuerzas militares avalada por organismos internacionales que tengan jurisdicción sobre ese tipo de decisiones, nunca podría justificarse apelando a la supuesta necesidad de promover los valores característicos de las democracias constitucionales. Justificar una acción militar contra un PJD aduciendo que este no aplica las políticas que una democracia liberal considera fundamentales para que una sociedad sea justa en un sentido básico, parece completamente inapropiado, aun dejando de lado toda consideración acerca de la eficacia práctica de una medida semejante para lograr la realización de las metas perseguidas. Justificar moralmente medidas coercitivas sobre otro miembro de una sociedad de los pueblos y, en particular, sobre un PJD, supone apelar a CCP. En este punto mi planteo coincide con la propuesta de Rawls. De igual modo que en el interior de un Estado, la coerción, si resulta justificable, lo será solo sobre la base de valores compartidos por todas las partes. Sin embargo, consideraciones como las precedentes, contra la posición que sostuvo Rawls, no se aplican a toda forma de intervención política de los Estados liberales en la esfera internacional. No parece haber razones para objetar que una democracia declare públicamente en los foros internacionales su apoyo a una concepción robusta de los derechos humanos; o para

¹⁴ Por supuesto, ese deber de justificar sobre la base de buenas razones una creencia y de reconocer que un agente tiene la capacidad de evaluar esas razones, aunque sean incompatibles con sus creencias, es perfectamente compatible con reconocer que, dados los factores que enumeran las cargas del juicio, las probabilidades de consenso son insignificantes o inexistentes, al menos en el corto plazo.

que se abstenga, por ejemplo, de ofrecer incentivos no coercitivos –ayuda económica, acceso a tecnología o asesoramiento técnico en distintas áreas, etc.– con la intención de que ciertos grupos, como las mujeres o etnias minoritarias, que dentro de un PJD no son tratados en forma igualitaria y no disponen de las mismas libertades y oportunidades, comiencen a tenerlas. Por supuesto, estas políticas no coercitivas pueden ser contraproducentes y esa sería una razón decisiva para no llevarlas a la práctica. El punto es que no hay razones morales o ético-políticas para rechazar su implementación o su pertinencia.

Cuando la coerción no está involucrada, justificar nuestras creencias y acciones frente a otros agentes requiere que apelemos a los mejores argumentos de los que disponemos o a medidas persuasivas que den a dichos agentes la posibilidad concreta de escuchar nuestros argumentos y considerar sus méritos. No rige en ese tipo de contextos la exigencia de restringirnos a apelar a premisas que nuestros interlocutores ya aceptan, aunque ello torne inviable lograr en el corto plazo un grado significativo de consenso. Respetar a esos otros, reconociéndolos como agentes capaces de reflexionar y de actuar racional y razonablemente implica, en dichos contextos, apelar a una concepción tradicional de la idea de justificación de creencias, en la que la búsqueda de la verdad o de la corrección moral tiene prioridad sobre cualquier meta práctica inmediata.

REFERENCIAS

- Beitz, Ch. (2000). Rawls: Law of Peoples. *Ethics*, 110, 669-696.
- Buchanan, A. (2000). Rawls: Law of Peoples. Rules for a Vanished Westphalian World. *Ethics*, 110, 607-721.
- Buchanan, A. (2004). *Justice, Legitimacy and Self-determination*. Oxford: Oxford University Press.
- BonJour, L. (1985). *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Caney, S. (2002). Survey Article: Cosmopolitanism and the Law of Peoples. *The Journal of Political philosophy*, 10, 95-123.

- Cohen, J. & Sabel, Ch. (2006). Extra Republicam Nulla Justitia? *Philosophy Public Affairs*, 34 (2), 147-175.
- Dworkin, R. (1991). The Foundations of liberalism. *The Tanner Lectures on Human Values*. Salt Lake City: University of Utah Press, Vol. XI.
- Freeman, S. (2007). *Justice and the Social Contract: Essays on Rawlsian Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Fumerton, R. (2002). Theories of Justification. En P. Moser (Ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology* (pp. 204-233). Oxford: Oxford University Press.
- Garreta Leclercq, M. (2001). La concepción liberal de “persona razonable”: una propuesta de justificación. *Análisis Filosófico*, XXI (2), 217-264.
- Garreta Leclercq, M. (2007). *Legitimidad política y neutralidad estatal: sobre los fundamentos del liberalismo*. Buenos Aires: Eudeba.
- Garreta Leclercq, M. (2012). Liberalismo político y reciprocidad: justificación epistémica de creencias versus justificación moral de acciones. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 46, 247-262.
- Macedo, S. (2004). The Law of Peoples. What Self-Governing Peoples owe to One Another: Universalism, Diversity and The Law of Peoples. *Fordham Law Review*, 72, 1721-1738.
- Montero, J. (2009). Los límites de la tolerancia internacional: ¿deben los pueblos liberales tolerar a las sociedades decentes? En J. Montero & M. Garreta (Eds.), *Derechos humanos, justicia y democracia en un mundo transnacional* (pp.161-176). Buenos Aires: Prometeo.
- Nagel, Th. (2005). The Problem of Global Justice. *Philosophy and Public Affairs*, 33, 113-147.
- Pogge, Th. (1994). An Egalitarian Law of Peoples. *Philosophy and Public Affairs*, 23, 194-224.
- Rawls, J. (1971). 1971: *A Theory of Justice*. Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- Rawls, J., (1999a). *Collected Papers*. S. Freeman (Ed.). Cambridge MA: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1999b). *The Law of Peoples with “The idea of Public Reason Revisited”*. Cambridge MA: Harvard University Press

- Rawls, J. (2001). *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge MA: Cambridge University Press.
- Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon University Press.
- Raz, J. (1990). Facing Diversity: The case of Epistemic Abstinence. *Philosophy and Public Affairs*, 19, 3-46.
- Reidy, D. (2004). Rawls on International Justice: A Defense. *Political Theory*, 32, 291-319.
- Scanlon, Th. (1982). Contractualism and Utilitarianism. En A. Sen & B. Williams (Eds.) *Utilitarianism and Beyond*. (pp. 103-128). Cambridge MA: Cambridge University Press.
- Tan, K-Ch. (1998). Liberal Toleration in Rawls' Law of Peoples. *Ethics*, 108, 276-295.
- Tan, K-Ch. (2000). *Toleration, Justice and Global Justice*. Pennsylvania: University of Pennsylvania State Press.
- Wenar, L. (1995) *Political liberalism: an internal critique*. *Ethics*, 106, 32-62.
- Wenar, L. (2002) The legitimacy of Peoples. En P. De Greiff y C. Cronin (Eds.), *Global Justice and Transnational Politics* (pp. 53-76). Cambridge MA: MIT Press.



“Los expertos”

GABRIEL ACUÑA RODRÍGUEZ

Técnica: Diseño digital a partir de fotografía,
grabado y dibujo (2012)