

# El problema metodológico en la filosofía política post- rawlsiana

Autor:

Oliveira, Martín

Tutor:

Montero, Julio

2018

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

Posgrado

# **EL PROBLEMA METODOLÓGICO EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA POST-RAWLSIANA**

TESIS DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

2018

Julio Montero  
Director

Mariano Garreta Leclercq  
Co-director

Martín Oliveira  
Doctorando



A mis padres y mi hermano,



# ÍNDICE DE CONTENIDOS

|  |           |
|--|-----------|
| <b>AGRADECIMIENTOS.....</b>  | <b>5</b>  |
| <b>1.INTRODUCCIÓN AL PROBLEMA METODOLÓGICO. ....</b>   | <b>7</b>  |
| 1.1. INTRODUCCIÓN. ....  | 7         |
| 1.2. BREVE RESEÑA DEL ESTADO DEL PROBLEMA METODOLÓGICO EN FILOSOFÍA POLÍTICA. ....                   | 8         |
| 1.3. RELEVANCIA DEL PROBLEMA METODOLÓGICO EN FILOSOFÍA POLÍTICA. ....                                | 26        |
| 1.4. PLAN DE TRABAJO. ....   | 28        |
| <b>2. CRITERIOS DE EXITO. ....</b>   | <b>31</b> |
| 2.1. INTRODUCCIÓN. ....  | 31        |
| 2.2. UNA CARACTERIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA.....   | 32        |
| 2.3. LOS “ROLES” DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN LA TRADICIÓN RAWLSIANA. ....                            | 34        |
| 2.3.1. LA JUSTIFICACIÓN NORMATIVA DE LA TEORÍA MORAL. ....   | 40        |
| 2.3.2. LA SENSIBILIDAD A HECHOS POLÍTICOS RELEVANTES. ....   | 45        |
| 2.3.3. LA INDEPENDENCIA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA. ....   | 47        |
| 2.3.4. EL VALOR DE LA IGUALDAD EN LA TEORÍA MORAL. ....  | 52        |
| 2.4. CONCLUSIÓN. ....  | 56        |
| <b>3. EL ANTECEDENTE METODOLÓGICO: LA PROPUESTA INTUICIONISTA. ....</b>                              | <b>57</b> |
| 3.1. INTRODUCCIÓN. ....  | 57        |
| 3.2. CARACTERIZACIÓN BÁSICA DEL INTUICIONISMO. ....  | 58        |
| 3.3. LAS TESIS EPISTEMOLÓGICAS DEL INTUICIONISMO. ....   | 63        |
| 3.4. LOS PROBLEMAS EPISTEMOLÓGICOS DEL INTUICIONISMO.....  | 72        |
| 3.5. LA TESIS NORMATIVAS DEL INTUICIONISMO Y LAS CRÍTICAS DE RAWLS.....                              | 85        |
| 3.6. LA CONCEPCIÓN DE LA OBJETIVIDAD DEL INTUICIONISMO Y LA CRÍTICA DE RAWLS. ....                   | 88        |
| 3.7. CONCLUSIONES SOBRE EL INTUICIONISMO.....  | 92        |
| <b>4. EL ENFOQUE “DEPENDIENTE DE LA PRÁCTICA”.....</b>   | <b>95</b> |
| 4.1. Introducción. ....  | 95        |
| 4.2. El enfoque dependiente de la práctica en el contexto de los debates sobre justicia global. .... | 96        |
| 4.3. La tesis básica del enfoque "dependiente de la práctica".....                                   | 100       |
| 4.4. Las variantes del enfoque “práctico-dependiente”. ....  | 107       |
| 4.5. El problema de la indeterminación.....  | 113       |
| 4.6. El problema de la falta de capacidad crítica.....   | 120       |
| 4.7. El problema de justificabilidad en el enfoque "dependiente de la práctica". ....                | 125       |

|  |            |
|--|------------|
| 4.8. El refinamiento del enfoque por A. Sangiovanni.....   | 129        |
| 4.9. Conclusión: Su reducción a una propuesta metodológica para principios intermedios y reglas de regulación.....                         | 136        |
| <b>5. EL “INTERPRETATIVISMO” DE RONALD DWORKIN.....</b>  | <b>139</b> |
| 5.1. Introducción. ....  | 139        |
| 5.2. EL SURGIMIENTO DEL Y LA TESIS BÁSICA DEL INTERPRETATIVISMO. ....  | 140        |
| 5.3. Las distintas variantes del interpretativismo.....  | 147        |
| 5.4. LA CUESTIÓN DE LA OBJETIVIDAD Y LA EPISTEMOLOGÍA MORAL EN EL INTERPRETATIVISMO. ....  | 153        |
| 5.5. LA CRÍTICAS EXTERNAS AL INTERPRETATIVISMO: CONTRA EL “DESACUERDO TEÓRICO” Y “EL “AGUIJÓN SEMÁNTICO”.....                              | 160        |
| 5.6. LA CRÍTICA INTERNA AL INTERPRETATIVISMO. LA REGRESIÓN INTERPRETATIVA O SU REDUCCIÓN EL “EQUILIBRIO REFLEXIVO” RAWLSIANO.....          | 169        |
| 5.7. CONCLUSIÓN.....   | 178        |
| <b>6. EL EQUILIBRIO REFLEXIVO PARTE I: UNA VERSIÓN ESTÁNDAR Y SUS PROBLEMAS. ....</b>  | <b>181</b> |
| 6.1. INTRODUCCIÓN.....   | 181        |
| 6.2. LA TESIS BÁSICA DEL EQUILIBRIO REFLEXIVO. ....  | 182        |
| 6.3. LOS ANTECEDENTES EN EL “OUTLINE” Y EN EL PROBLEMA DE LA INDUCCIÓN DE N. GOODMAN.....  | 184        |
| 6.4. LA CARACTERIZACIÓN COMPLETA DEL EQUILIBRIO REFLEXIVO EN <i>A THEORY OF JUSTICE</i> Y “ <i>THE INDEPENDENCE OF MORAL THEORY</i> ”..... | 192        |
| 6.5. LAS OBJECIONES CLÁSICAS AL EQUILIBRIO REFLEXIVO.....  | 196        |
| <b>7. EL EQUILIBRIO REFLEXIVO PARTE II: DOS PROPUESTAS DE SOLUCIÓN.....</b>  | <b>203</b> |
| 7.1. INTRODUCCIÓN.....   | 203        |
| 7.2. LA VERSIÓN DESCRIPTIVA DEL EQUILIBRIO REFLEXIVO. ....   | 204        |
| 7.3. LA VERSIÓN NORMATIVA DEL EQUILIBRIO REFLEXIVO.....  | 215        |
| 7.3.3. UNA OBJECCIÓN ADICIONAL ACERCA DE LA AUTORIDAD NORMATIVA DEL MÉTODO Y SUS DISTINTAS RESPUESTAS MORALES.....                         | 224        |
| 7.3.4. LA RESPUESTA POLÍTICA. ....   | 230        |
| 7.4. CONCLUSIÓN.....   | 241        |
| <b>8. UNA RECONSTRUCCIÓN FUNDACIONISTA Y REALISTA DEL EQUILIBRIO REFLEXIVO. ....</b>   | <b>243</b> |
| 8.1. Introducción. ....  | 243        |
| 8.2. Hacia una versión fundacionista y realista del equilibrio reflexivo. ....   | 244        |
| 8.3. El equilibrio reflexivo y el fundacionismo epistémico.....  | 245        |
| 8.3.1. Principios fundacionales.....   | 248        |
| 8.3.2. Creencias iniciales fundacionales.....  | 253        |
| 8.4. El equilibrio reflexivo y el realismo moral.....  | 265        |

|                              |            |
|------------------------------|------------|
| 8.5. Conclusión .....        | 271        |
| <b>9. CONCLUSIÓN.....</b>    | <b>273</b> |
| <b>10. BIBLIOGRAFÍA.....</b> | <b>281</b> |





## **AGRADECIMIENTOS**

---

En primer lugar, quiero agradecer al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) por la financiación de este proyecto de investigación, así como a la Universidad de Buenos Aires por haberme posibilitado realizar mis estudios de grado y doctorado en un ámbito académico gratuito, público y de enorme calidad.

En segundo lugar, quiero agradecerle especialmente a Julio Montero, mi maestro y director, su incomparable paciencia, sabiduría y calidez humana. A él le debo la pasión y la excelencia en el ejercicio profesional y responsable de la filosofía.

Asimismo, debo agradecer a mi co-director Mariano Garreta Leclercq por haberme recibido y hecho sentir bienvenido en la Cátedra de Ética y Problemas Especiales de Ética de la Facultad de Filosofía y Letras, en la que me inicié en el trabajo docente universitario. Con ello, extiendo mi agradecimiento también a todos los miembros del equipo: Ignacio Mastroleo, Facundo García Valverde, Luis García Valiña, Juliana Udi y Julieta Manterola.

Tampoco habría sido posible este trabajo sin la colaboración y el apoyo de muchos colegas y amigos en Filosofía Práctica con los que he tenido el gusto de compartir grupos de investigación y congresos: Francisco García Gibson, Marcelo Alegre, Eduardo Rivera López, Nahuel Maisley, Ezequiel Monti, Anahí Wiedenbrug, Miguel Duranti y Federico Ast.

Finalmente, debo agradecer a mis amigos y amigas con quienes transité buena parte de mi formación y vida académica: Luciana Martínez, Pablo Moscón, Fiorella Tomassini y a Tzipora Meta, así como a mi madre y mi padre, Gilda y Claudio, y mi hermano, Mariano.



## **1.INTRODUCCIÓN AL PROBLEMA METODOLÓGICO.**

---

### **1.1. INTRODUCCIÓN.**

Este trabajo tiene por objetivo evaluar distintas propuestas metodológicas para la filosofía política post-rawlsiana. Como consecuencia de ello es posible afirmar que el objeto de investigación de este trabajo tiene, al menos, tres características que lo determinan y lo limitan. Dichas características son, en primer lugar, la noción de método, en segundo lugar una subdisciplina específica de la filosofía, es decir, la filosofía política y finalmente una tradición a la hora de practicar la filosofía política, específicamente la tradición liberal o post-rawlsiana. Para ofrecer una mejor exposición de cada uno de estos elementos y su interacción, comenzaremos desarrollado en conjunto los dos primeros para recién entonces abordar la especificidad de la tradición que inauguró John Rawls.

En general, la noción de método está referida a los medios o procesos a través de los cuales una disciplina o práctica es exitosa<sup>1</sup>. Ahora bien, dado que parece incontrovertido sugerir que existen tantos métodos como prácticas, cabe suponer que al menos una parte del método adecuado para cada disciplina o práctica depende de las características específicas de esta última. En este sentido, se suele presentar al método científico como la manera en la que ciertas proposiciones son falsadas, verificadas o corroboradas, de acuerdo al modo en el que uno entienda la empresa científica, a partir de la relación, más o menos directa, de dichas proposiciones con el mundo empírico. En el caso de la práctica filosófica en general y dado que su relación con el mundo empírico no sólo parece aún menos directa que la de la práctica científica, la cuestión metodológica se relaciona con los medios o procesos que hacen a la validez de los argumentos, la verdad de ciertas proposiciones o tesis, y la verdad, razonabilidad o aceptabilidad de teorías. En consecuencia, cabe preguntarse si existe un método específico y adecuado que garantiza conocimiento en la disciplina de la filosofía política. Podríamos asumir que el propósito de dicha disciplina es la construcción de teorías, vagamente entendidas como conjuntos de proposiciones

---

<sup>1</sup> Cfr. Dever 2016.

presumiblemente ordenadas, coherentes y jerárquicas acerca los conceptos, valores o principios prácticos que regulan la interacción entre los individuos. Así, los métodos en cuestión deberían poder ofrecernos, tras su aplicación, creencias de moralidad política que sean verdaderas y estén justificadas. Si se cumplieran esas tres características, entonces los métodos serían garantes del conocimiento. Con todo, también podría ser el caso que ninguno de los métodos evaluados pueda satisfacer los tres requisitos del conocimiento. Específicamente, los de llevarnos a formar creencias que estén justificadas y sean verdaderas. En ese caso, igualmente intentaremos evaluar los distintos métodos de la filosofía política en la medida en la que se acerquen a dicho ideal del método como garante del conocimiento.

A esos efectos, este capítulo será, valga la redundancia, una introducción al problema metodológico en la filosofía política rawlsiana. Para ello, en la sección 1.2. realizaremos una breve reconstrucción del estado de la cuestión de la filosofía política contemporánea, con especial atención al problema conceptual que nos ocupa. En la sección 1.3. defenderemos la relevancia de dicho problema para la filosofía política contemporánea. Finalmente, en la sección 1.4. describiremos el plan de trabajo de esta tesis doctoral.

## **1.2. BREVE RESEÑA DEL ESTADO DEL PROBLEMA METODOLÓGICO EN FILOSOFÍA POLÍTICA.**

El desarrollo de la filosofía política, al menos en su vertiente analítica, se ha destacado mucho más por sus progresos sustantivos que por sus avances metodológicos. Sucintamente podría decirse que la disciplina ha observado un importante cambio desde aquél consenso utilitarista que dominó gran parte la actividad durante el siglo XIX y principios del siglo XX hasta el actual predominio de la tradición deontológica de raigambre kantiana. Dicho cambio operó al nivel de las tesis sustantivas que conformaban las premisas básicas sobre las cuales se construía toda teoría política en filosofía analítica. Si la tradición utilitarista desarrollaba sus teorías a partir de postular la maximización de cierto valor, ya sea el placer, la felicidad o algún otro, como elemento de juicio de las instituciones políticas, la tradición deontológica hizo hincapié en la idea de que las personas tienen ciertos derechos básicos que a su vez tienen

como correlato un deber de respeto por parte del Estado a la hora de ejercer la coerción. El problema metodológico, es decir, la cuestión acerca de cómo debemos proceder para construir y desarrollar teorías de filosofía política válidas, verdaderas o razonables, siempre quedó soslayado frente a los avances sustantivos de la disciplina. A pesar de eso, es posible identificar en su desarrollo distintas contribuciones metodológicas que, de manera más directa o indirecta, han dado forma a la manera en la que actualmente se lleva a cabo la filosofía política en la tradición rawlsiana.

Como se adelantó, durante gran parte del siglo XIX la filosofía práctica anglosajona estuvo dominada por la tradición utilitarista y tuvo como grandes figuras a pensadores como Jeremy Bentham, John Stuart Mill y Henry Sidgwick. Fue precisamente este último quien realizó uno de los primeros y más claros aportes metodológicos a la disciplina con su libro *The Methods of Ethics*, publicado por primera vez en 1874. En dicha obra, Sidgwick examina las tres tradiciones de filosofía práctica que tenían mayor aceptación en su época. Estas eran, en particular, el intuicionismo o la moralidad del sentido común, el egoísmo racional y el “hedonismo universalista” o utilitarismo, en las dos maneras intercambiables que usa el autor para referirse a él. La lectura estándar que se ha realizado del propósito de Sidgwick en dicho libro es la siguiente. El autor buscaba probar la verdad del utilitarismo frente a los adversarios que sostenían, ya sea, el intuicionismo o el egoísmo racional (Schneewind 1963). Consciente de que resulta imposible probar “primeros principios” sin circularidad o regresión al infinito, Sidgwick ofrecía una “prueba” muy particular del principio de utilidad a través de un método en dos pasos. En primer lugar, se identificarían las creencias morales de sentido común que informaban la teoría intuicionista o egoísta racional de los adversarios al utilitarismo. Dichas creencias acerca de la justicia, los deberes morales y demás, sin embargo, requieren a su vez principios superiores, incondicionales e independientemente válidos para explicar excepciones y resolver conflictos entre las antedichas creencias morales de primer orden. Es por eso que en segundo lugar, Sidgwick pretendía demostrar que existía un principio superior que articulaba de manera más cabal las creencias de la moralidad del sentido común de la que lo hacían los principios intuicionistas o egoístas racionales. El segundo paso del método cumplía una función de síntesis al transformar el razonamiento moral de

sentido común en un sistema coherente y ordenado. Claro está que desde la perspectiva de Sidgwick, el principio que sintetizaba y ordenaba de mejor manera las creencias de la moralidad del sentido común era el principio de utilidad. Como se aprecia, los esfuerzos del autor estaban concentrados en llevar a cabo una suerte de prueba *ad hominem* del utilitarismo en contra de sus distintos adversarios a partir de las creencias morales de sentido común que de hecho ellos sostenían. Esta lectura de la propuesta de Sidgwick tenía las siguientes consecuencias para la cuestión metodológica. En primer lugar se mostraba dependiente de las creencias morales de sentido común afirmadas por los individuos en cada época, dado que constituían el punto de partida para la filosofía práctica. En segundo lugar, el rol de los principios normativos superiores parecía limitarse a dar orden y coherencia a al conjunto de creencias o intuiciones. Plausiblemente podría suponerse que si las creencias morales de los adversarios de Sidgwick hubieran sido otras, también hubiera sido distinto el principio que lograra la mejor síntesis de ellas. De acuerdo a esta interpretación de la metodología de Sidgwick, entonces, la validez del principio de utilidad así como la de cualquier otro principio rector de la moralidad depende de las creencias morales contingentes de las personas. Asimismo, tampoco parece quedar del todo claro si se trata de una metodología con aspiraciones normativas, en cuyo caso cabría preguntar si eran las creencias contingentes o acaso el principio normativo superior el que proveía la autoridad normativa, o bien una teoría meramente descriptiva de la moralidad social.

Una lectura alternativa del libro de Sidgwick sugiere que su propósito no era desarrollar un método de prueba *ad hominem* del utilitarismo basado en las creencias de la moralidad del sentido común, sino más bien examinar los tres métodos vigentes en la época para desarrollar creencias racionales en moral, nuevamente, el intuicionismo, el egoísmo racional y el utilitarismo y señalar las relaciones entre ellos (Singer 1974). Desde esta perspectiva, la intención de Sidgwick en *The Methods of Ethics* era más bien conceptual y exploratoria antes que normativa. En sus palabras, el objetivo de la obra era “considerar simplemente qué conclusiones serían alcanzadas racionalmente si empezáramos con ciertas premisas éticas (...)” (Sidgwick 1962:vi). Algunos ejemplos de tales primeras premisas éticas son los axiomas de imparcialidad,

el de auto-interés racional, así como el de buscar el bien en general. Las conclusiones a las que llegó Sidgwick sugerían que mientras los métodos del intuicionismo y el utilitarismo son compatibles entre sí y pueden dar lugar a principios compartidos, no sucedía lo mismo con el método del egoísmo racional. Este último era incompatible con los otros dos dado que a partir de las primeras premisas éticas que lo articulaban nunca se llegaría a conclusiones similares a las del intuicionismo o el utilitarismo. Ahora bien, el punto fundamental de esta segunda interpretación de la metodología propuesta por Sidgwick tiene que ver con el rol que ocupan en ella las creencias morales de sentido común. Dichas creencias representan la “experiencia acumulada de la humanidad” y sólo sirven como “una útil verificación (*check*) de nuestras intuiciones relativas a los axiomas morales auto-evidentes” pero no hacen a la validez ni a la verdad de esos axiomas” (Singer 1974: 508). Especialmente, la capacidad de los principios de dar coherencia y orden a nuestras creencias morales no les otorga, por ello, ninguna capacidad normativa. Así, en esta segunda lectura se sostiene que la metodología justificatoria última de la validez de los enunciados morales, de acuerdo a Sidgwick, era la del intuicionismo en sentido clásico, en tanto la verdad de los principios es auto-evidente y captada con claridad y distinción por una facultad moral de los individuos.

A pesar de, o quizás gracias a, la enorme influencia de Sidgwick, durante la primera mitad del siglo XX la filosofía política fue una disciplina poco desarrollada y los progresos metodológicos en el área fueron casi nulos. Dos razones explican dicho fenómeno, una sustantiva y otra metodológica (Pettit 2007:6-7). En primer lugar, puede sostenerse que la mayoría de los filósofos de la tradición analítica, con la excepción de algunos refugiados continentales cuyo ejemplo más sobresaliente fue Karl R. Popper, compartían un mundo social en el que los valores de la libertad, la igualdad y la democracia eran incuestionables. Como consecuencia de ello, parecía innecesario llevar a cabo grandes debates en torno a las ideas normativas fundamentales. Incluso si hubiera habido debates normativos por llevar a cabo, todavía reinaba un amplio consenso en torno al consecuencialismo y a la utilidad como valor último del que dependían todos los demás valores (Barry 1965/1990:xxxv). Por supuesto, había lugar para la discusión respecto a los mejores medios para



implementar dichos ideales, o si el Estado debía estructurarse de una forma más o menos socialista. Pero en todo caso, se creía que estos eran debates acerca de cuestiones de hecho, propios de las ciencias sociales más empíricas y no de la filosofía política. En ese contexto, parecía que no había nada interesante que decir respecto a valores desde la disciplina.

En segundo lugar, la metodología imperante en la recientemente desarrollada tradición analítica hacía muy poco atractiva una disciplina como la filosofía política. A partir del desarrollo de la lógica formal y los trabajos de Frege y Russell, las siguientes dos proposiciones ganaron una gran aceptación y sentaron las bases del positivismo lógico. La primera de ellas sostenía que los enunciados evaluativos o normativos no tenían una función cognitiva en relación a los estados de cosas del mundo, sino que se limitaban a ser medios de expresión de emociones o preferencias para mostrar rechazo o aprobación. La segunda proposición sostenía que los enunciados cognitivamente relevantes se dividían entre los enunciados empíricamente contrastables y los enunciados analíticos o *a priori* cuya verdad depende del significado de los términos que los componen. En dicho contexto, la filosofía política no podía ser clasificada ni como una disciplina empírica ni como una disciplina analítica. El rol que le quedaba a quien quisiera practicarla era el de explicar los sentimientos o emociones involucrados los juicios políticos normativos.

Por si fuera poco, la crítica del positivismo lógico a la posibilidad de la filosofía política sólo comenzó a ceder cuando fue reemplazada por la concepción de la filosofía como práctica “terapéutica” en la línea de los trabajos tardíos de Ludwig Wittgenstein. Si uno entiende la tarea de la filosofía como la de disipar las falsas imágenes generadas por el teorizar, incluso las propias imágenes del positivismo lógico, con el objeto de realizar un retorno a los usos cotidianos del lenguaje, la filosofía política tampoco se presenta como un área de estudio ni atractiva ni tentadora. Y aún si uno se alejaba un poco de este paradigma y adoptaba una visión de la filosofía como la que propugnaban en dicha época J.L. Austin y Gilbert Ryle, la filosofía política tampoco parecía tener un mayor margen de acción. En efecto, Austin y Ryle concebían la tarea de la filosofía como la de trazar y sistematizar las distinciones presentes en los hábitos de pensamiento que se expresan por medio del lenguaje ordinario pero que en ocasiones

son omitidas en el teorizar abstracto. En dicho contexto la filosofía política tampoco parecía ser una disciplina capaz realizar aportes significativos al conocimiento.

El panorama hasta ahora reseñado comenzó a cambiar drásticamente a fines de la década de los cincuenta y principios de los sesenta. En primer lugar, Brian Barry publicó en 1965 un influyente libro titulado *Political Argument*. Dicha obra tuvo el doble mérito de desafiar el consenso utilitarista e introducir nuevas herramientas teóricas en la filosofía práctica. Por una parte, Barry demostró que si uno adoptaba una postura pluralista, como lo había hecho Isaiah Berlin en su conferencia “Two Concepts of Liberty” en 1958, frente al monismo utilitarista y rechazaba la idea de que valores tales como la igualdad, la libertad o la democracia se redujeran al único valor de la utilidad, se abría un campo de trabajo intelectual muy fructífero y hasta entonces inexplorado. A su vez, utilizó conceptos y herramientas acuñados por otras disciplinas, como por ejemplo las curvas de indiferencia de las ciencias económicas, para sugerir el modo en el que se podrían acomodar los distintos valores en juego y sus implicaciones para el diseño institucional. Su proyecto intelectual, sin embargo, distaba todavía de ser completamente normativo. En efecto, Barry pretendía identificar los distintos principios y valores a los que los individuos adherían en la vida política de Gran Bretaña, Estados Unidos y otros países similares durante la posguerra y determinar cómo podían acomodarse entre sí. Es decir, buscaba establecer en qué medida se debía sacrificar cada valor para hacer lugar a los demás. En segundo lugar y restringida a la filosofía del derecho, se podría mencionar la publicación de *The Concept of Law* por Herbert Hart en 1961. En dicha obra, el catedrático oxoniense defendió una versión moderna y renovada del positivismo jurídico con especial foco en los trabajos wittgensteinianos sobre reglas. Dicha forma de entender la práctica del derecho no sólo ayudó a darle nuevo vigor a la filosofía práctica sino que también estableció los lineamientos generales sobre los cuales se desarrolló la filosofía del derecho a partir de entonces.

Con todo, resulta incontrovertido que la novedad de mayor trascendencia en el campo de la filosofía política en particular y de la filosofía práctica en general llegó con la publicación de *A Theory of Justice* en 1971. En el mismo sentido que Barry, Rawls también sostenía una posición pluralista respecto a los valores y también incorporaba

en su obra herramientas conceptuales de otras disciplinas. Sin embargo, su proyecto intelectual no era de naturaleza descriptiva, sino normativa. El autor buscaba identificar qué creencias debemos tener respecto a lo que es políticamente correcto. Específicamente en *A Theory of Justice*, Rawls sostuvo que la justicia era una de las principales virtudes de las instituciones de la sociedad y entendió a esta última como una “empresa cooperativa para la ventaja mutua” de los individuos (Rawls 1971/1999a: 4/4). En consecuencia, circunscribió su proyecto a la búsqueda de una concepción apropiada de justicia para determinar las reglas de la estructura básica de la sociedad, es decir, el conjunto de las instituciones públicas más importantes en nuestro mundo social. A su vez, realizó una serie de estipulaciones para limitar y así hacer más tratable su proyecto filosófico. Entre ellas se destacan la de limitarse a conceptualizar la sociedad como un sistema doméstico cerrado temporalmente y aislado de otras sociedades. También estableció que trataría de desarrollar una teoría en la que todos los agentes relevantes cumplen estrictamente sus deberes, es decir, una teoría ideal. El proyecto rawlsiano, a su vez, estaba comprometido con la idea de que la teoría moral podía ser "independiente de las otras partes de la filosofía" (Rawls 1975:286), especialmente de la metafísica, la teoría del lenguaje o las teorías acerca de la identidad personal. En contra de la jerarquización tradicional que presenta a la filosofía práctica sustantiva como un derivado de alguna concepción metafísica, ontológica o semántica, Rawls creía que, al menos, la "comparación de estructuras morales" era una práctica filosófica independiente y que incluso el avance en teoría moral sustantiva podía allanar el camino y servir a las áreas de la filosofía.

El resultado sustantivo del proyecto filosófico de Rawls fue la postulación de dos principios de justicia cuya formulación básica se mantendría casi inalterable durante todo su trabajo posterior. En sus versiones de *A Theory of Justice*, los principios son los siguientes. El primero afirma que “cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertades para todos” y el segundo afirmaba que “las desigualdades económicas y sociales han de estar estructuradas de modo tal que: a) sean para mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, b) estén vinculadas a cargos y funciones abiertos a todos en condiciones de igualdad

equitativa de oportunidades” (Rawls 1971/1999a: 302/266). Dichos principios, que Rawls creía compatibles con distintos regímenes de sistema social como son la “democracia de propietarios” o el “socialismo de mercado” (Rawls 2001:136-137) recibieron críticas desde posiciones diametralmente encontradas en filosofía política, al menos en dos frentes muy claros. El primero concernía a la formulación y los requisitos de los principios de justicia, mientras que el segundo tenía que ver con la naturaleza de los bienes relevantes para determinar la justicia.

En lo que hace al primer foco de críticas y desde un extremo, Robert Nozick intentó mostrar que los principios de justicia rawlsianos resultaban muy exigentes y violaban los derechos de las personas dado que sólo podrían ser aplicados violando su libertad. Para este autor, los principios de justicia de Rawls requerían la construcción de un Estado mucho más grande que aquél que podía justificarse dados los derechos básicos de las personas. Por el contrario, y desde una perspectiva libertaria, Nozick postuló una teoría de justicia que denominó “justicia de pertenencias” que se articulaba a partir de la idea de auto-propiedad del cuerpo y una noción de apropiación de cuño lockeano y consistía en tres principios normativos: uno para la adquisición de bienes, otro para su transferencia y un tercero para la rectificación de injusticias (Nozick 1974). De acuerdo a dicha teoría, todo individuo tiene derecho de propiedad sobre su propio cuerpo y todo lo que adquiera, por medio del trabajo, con él. Asimismo la única manera de obtener bienes que no hayan sido adquiridos legítimamente por medio del trabajo, es por el intercambio voluntario con otros individuos. Finalmente, otro principio de justicia regula cómo proceder ante casos de violaciones de los principios anteriores. En sentido contrario, muchos otros autores sostuvieron que los principios de justicia rawlsianos no eran lo suficientemente sensibles a las distintas situaciones que podían dar lugar a injusticias entre las personas. De acuerdo a la corriente que eventualmente se denominó “igualitarismo de la suerte” y quizás inauguró Ronald Dworkin, los principios de justicia deberían ser sensibles y compensar las ventajas y desventajas no elegidas por las personas. Es decir, compensar las ventajas y las desventajas de la denominada “suerte bruta”. También deberían ser insensibles a las ventajas o desventajas que resultan de las decisiones individuales o sea, la “suerte de opción” (Dworkin 2002, Anderson 1999, Arneson

1997). Quizás el más extremo de todos los críticos que adoptaron esta línea fue Gerald Cohen, quien acuñó un conjunto alternativo de principios de justicia, un principio socialista de igualdad de oportunidades y un principio de comunidad, inspirados en la tradición marxista (Cohen 2009). Sin embargo, toda la crítica por parte de "igualitarismo de la suerte" se ve asediada por objeciones en torno a las distintas teorías de orden metafísico en torno a la responsabilidad de los agentes por sus decisiones personales, que en principio Rawls quería evitar dada la independencia de la teoría moral. La notable disidencia entre los principios normativos de Nozick y Cohen, ambos autores inspirados por la concepción igualitaria básica de Rawls, puede servir como ejemplo del modo en el que las controversias sustantivas están íntimamente vinculadas con controversias metodológicas subyacentes.

Desde el segundo foco de críticas, en cambio, se sugería que los "bienes sociales primarios" que Rawls había utilizado como métrica de la justicia igualitaria no podían cumplir cabalmente su tarea. Así, mientras Rawls consideraba que la justicia debía evaluarse en términos de "libertades y oportunidades, ingresos y riquezas y las bases del autorrespeto" (Rawls 1971/1999a:62/54), los críticos propusieron métricas alternativas para dar cuenta del ideal de igualdad de oportunidades que pretendía alcanzar la teoría rawlsiana. Surgieron así enfoques de la justicia basados en la igualdad de los recursos, por ejemplo, así como también enfoques basados en las capacidades necesarias para que una persona pueda llevar una vida valiosa y en general otras posturas basadas en distintas concepciones de los elementos constitutivos del bienestar de los individuos (Dworkin 2002, Cohen 2009, Sen 1980).

Ahora bien y a pesar de que gran parte de la literatura en la filosofía política post-rawlsiana se haya elaborado a partir de la discusión en torno a los principios de justicia, no es posible soslayar el método y los argumentos que Rawls utilizó en su defensa. En rigor, Rawls argumentó a favor de sus principios de justicia a partir del famoso experimento mental de la "posición original" y afirmó que estaban justificados según los estándares metodológicos del "equilibrio reflexivo". De acuerdo al argumento de la "posición original", los principios de justicia válidos son aquellos que serían elegidos por ciertos agentes en una situación hipotética bajo particulares restricciones de información que, en su conjunto, se denomina "velo de ignorancia".

Dichas restricciones de información incluyen cuestiones tales como la procedencia y posición social de los ciudadanos, sus habilidades, sus preferencias, sus planes de vida, creencias metafísicas y religiosas, entre otras. También se asume que los agentes son racionales y mutuamente desinteresados, en tanto sólo tienen por objetivo elegir los principios que les aseguren la mayor cantidad de bienes sociales primarios posibles. Así, y aunque los agentes hipotéticos deben elegir principios para mejorar lo más posible su propia situación, la “posición original” rawlsiana garantiza, a través del velo de ignorancia, una concepción básica de igualdad dado que resulta imposible elegir principios de justicia especialmente diseñados para favorecer a un cierto individuo o grupo social sobre los demás. En consecuencia, Rawls afirma que en la descripción que él ofrece de la posición original sus principios de justicia serían elegidos en un examen comparativo frente a otros principios alternativos disponibles, como por ejemplo la extensión del principio de utilidad para la moralidad privada, al campo de la moralidad política.

Si bien Rawls explicita que su descripción de la “posición original”, especialmente lo que hace al “velo de ignorancia”, es una interpretación del valor de la igualdad entre tantas otras, considera que ella se encuentra justificada por el método del “equilibrio reflexivo”. De acuerdo a éste, los principios normativos están justificados cuando “coinciden con nuestras creencias consideradas de justicia o las extienden de una manera aceptable” (Rawls 1971/1999a:19/17). Es decir, la justificación de los principios consiste en lograr la mayor coherencia posible entre intuiciones de moralidad política y distintos candidatos a principios que podrían informarlas. Ahora bien y de acuerdo a como lo entiende Rawls, para dar con dicha coherencia el filósofo político debe ir modificando la descripción de la situación inicial de deliberación que pretende representar por medio de la “posición original” en la medida en que o bien los principios que surjan de ésta no puedan articular ciertas intuiciones básicas de justicia tomadas como “puntos fijos” o bien deba renunciar a algunas de dichas intuiciones que a la luz de los principios normativos resultan ya insostenibles. Entre las influencias que Rawls reconoce a la hora de desarrollar el equilibrio reflexivo en el dominio de lo moral se encuentran, en primer lugar, la primera interpretación de la propuesta metodológica de Sidgwick y, en segundo, los

trabajos de Nelson Goodman en torno a la justificación de la lógica inductiva. Este último, en particular, propuso una salida al problema humeano de la justificación de la inducción al considerar virtuoso el círculo justificatorio entre las reglas y las “inferencias válidas” justificadas por dichas reglas (Goodman 1953:63-64). En el mismo sentido y antes de publicar *A Theory of Justice*, Rawls ya había publicado trabajos en los que sostenía que el método de adecuado para hacer evidente la razonabilidad de los principios éticos era análogo al que se utilizaba en la lógica inductiva (Rawls 1951:189). Más aun, consciente de que resulta imposible ofrecer una demostración de los primeros principios morales a partir de proposiciones sintéticas *a priori* (Rawls 1951:196), Rawls ya identificaba el tipo de objetividad a la que debe aspirar la filosofía moral con el desarrollo de un método para dar cuenta de los conflictos prácticos (Rawls 1951:177).

La metodología del equilibrio reflexivo puede ser entendida como compuesta por cinco pasos o etapas. En una primera etapa de este ejercicio filosófico, uno debe identificar las intuiciones disponibles sobre un cierto caso o situación. Sin embargo, las intuiciones metodológicamente relevantes son sólo aquellas que se tienen con un mínimo estándar de confianza y rigor epistemológico, es decir, aquellas cuya creencia se puede sostener sin parcialidad, miedo o coerción. Es por eso que se selecciona un subgrupo de dichas intuiciones, que será considerado como los “juicios considerados” (*considered judgments*) relevantes para la problemática filosófica. En el segundo paso se trata de determinar qué principio o conjunto de principios informan la mayor cantidad de los “juicios considerados” seleccionados en el paso anterior. Así, en un tercer paso se procede a descartar los juicios considerados que no sean compatibles con el principio o conjunto de principios seleccionados. De esta manera, uno habrá sistematizado sus juicios relativos a un cierto problema y habrá obtenido así un estado de “equilibrio reflexivo estrecho” (*narrow reflective equilibrium*). En un paso subsecuente, se contrastan y someten a crítica los principios y juicios considerados relevantes a partir de las mejores teorías morales y políticas disponibles o de trasfondo, para intentar obtener refinamientos posteriores de los principios seleccionados, lo cual da lugar al “equilibrio reflexivo amplio” (*wide reflective equilibrium*) (Daniels 1979:266-267, Scanlon 2003:150, Cath 2016:218). Este paso es

especialmente relevante en tanto no sólo determina un “procedimiento de decisión” para adjudicar conflictos en ética (Rawls 1951), sino que sirve como criterio metodológico para decidir entre distintas teorías morales (Daniels 1979). Ahora bien, en el quinto y último paso, si todos los miembros de la sociedad logran un equilibrio reflexivo amplio sobre el mismo conjunto de principios, se dice que se ha logrado no sólo un equilibrio reflexivo “general”, sino también “completo”, en virtud de que los individuos acuerdan en torno a un conjunto de principios sobre la base de las razones adecuadas (Rawls 2001:30-31, Floyd 2015:4).

En general, se ha entendido que al defender el método del equilibrio reflexivo, Rawls se comprometió con una concepción coherentista de la justificación moral (Floyd 2015:3), aunque otros autores han llegado a sugerir que también podría interpretarse al equilibrio reflexivo como un método en última instancia fundacionista, si es que se otorga alguna clase de prioridad epistémica a las intuiciones o juicios considerados iniciales (Cath 2016:219, McMahan 2000:94). A su vez, también es posible distinguir entre una lectura meramente descriptiva del método del equilibrio reflexivo, en la cual la función del mismo es dar cuenta de nuestra capacidad moral o describir nuestro “sentido de justicia”, o bien una lectura deliberativa del mismo en la cual el método debería indicarnos qué creencias están justificadas en el terreno moral y por ende qué principios o valores son correctos (Rawls 1975:288, Scanlon 2003:147). Al igual que la mayoría de los métodos coherentistas de justificación, el equilibrio reflexivo se presta a una serie de problemas conceptuales que en filosofía moral delatan las siguientes cuestiones. En primer lugar y para la perspectiva de los realistas morales, la coherencia entre principios e intuiciones no parece indicar qué deberíamos creer, sino que sólo sirva para organizar lo que las creencias que los agentes ya sostienen. Por otra parte y al igual que la primera lectura del método de Sidgwick, el equilibrio reflexivo podría tener tendencias notablemente relativistas en tanto parece estar anclado a las creencias actuales de las personas y, por eso, sería incapaz de dar razones universales y atemporales respecto a la verdad de las proposiciones morales. Más bien, personas en distintos contextos llegarían a distintos estados de equilibrio reflexivo aún cuando se tratara de la misma cuestión o problema. Finalmente, y otra vez a causa de articularse a partir de las intuiciones de los agentes, el equilibrio



reflexivo puede ser acusado de tener una escasa capacidad crítica respecto a las creencias y prácticas sociales de lo que se espera en la metodología de la filosofía moral.

Más allá de los aspectos problemáticos enumerados en el párrafo anterior, el método del equilibrio reflexivo tuvo una gran aceptación en filosofía moral. Esto se verifica en el hecho de que, cuando los filósofos políticos se vieron en la necesidad de avanzar por sobre los límites del proyecto teórico rawlsiano, desarrollaron metodologías propias para los distintos campos de filosofía política liberal que se encontraban claramente basadas e influenciadas en la propuesta original de Rawls. Un primer ejemplo de este tipo de desarrollo metodológico basado en las influencias rawlsianas es la metodología interpretativista que Ronald Dworkin propuso para la filosofía del derecho. Aunque este autor ya había postulado un esbozo de su “interpretativismo legal” en *Taking Rights Seriously* de 1978, su primera formulación clara se encuentra en *Law’s Empire* de 1986. En dicha obra Dworkin sostiene, a partir del conocido argumento del “aguijón semántico” en contra de toda teoría del derecho que no pueda dar cuenta del fenómeno del desacuerdo genuino, que debemos concebir el derecho como una práctica argumentativa y que el de derecho en particular es un concepto interpretativo (Dworkin 1986:87). De esta manera, cuando distintos participantes de una práctica social desacuerdan respecto a las reglas y los requisitos de dicha práctica común, este hecho se puede entender como un desacuerdo respecto a la interpretación del concepto o valor que mejor articula y justifica la práctica en cuestión. El ejercicio metodológico de la “interpretación constructiva”, como lo denomina Dworkin, consiste de tres pasos o etapas. En la primera etapa “preinterpretativa”, se identifican las reglas o los estándares básicos con los que se identifica la práctica social en cuestión. En la segunda etapa, la intérprete debe ofrecer una justificación general de los elementos característicos de la práctica identificados en la etapa anterior, en el sentido de mostrar por qué la práctica es valiosa o debe ser llevada a cabo. Aunque dicha justificación no cubra absolutamente todos los aspectos de la práctica identificados en la etapa “interpretativa”, Dworkin estipula que debe articular una cantidad suficiente de ellos para que el ejercicio teórico sea verdaderamente constructivo de una práctica previamente identificada y

no creativo de una nueva. Finalmente, en la tercera etapa “postinterpretativa” el esfuerzo teórico se concentra en reformar la práctica de acuerdo a la que haya resultado la mejor justificación de la práctica. No resulta sorprendente que las tres etapas de la metodología interpretativa de Dworkin requieran llegar a un “equilibrio entre la explicación preinterpretativa de una práctica social y una justificación apropiada de dicha práctica” (Dworkin 1986:66n17). En particular, para Dworkin el propósito de la práctica del derecho es limitar el uso de la fuerza coercitiva por parte del Estado en todo lo que exceda aquello que permiten o requieren los derechos individuales y las responsabilidades que se derivan de las decisiones de la propia comunidad política respecto a cuándo se justifica el uso de dicha fuerza. Dada esa manera de entender la práctica del derecho, a su vez, la teoría interpretativa de Dworkin encuentra la mejor justificación de dicha práctica en una visión particular de la igualdad ante la ley (Dworkin 2006:176), el valor de la integridad. Esto es, la idea de que todas las decisiones o políticas del Estado deben poder ser articuladas como las que tomaría un único agente moral expresando concepción coherente de equidad y justicia.

En sus obras posteriores, Dworkin no sólo refinó su método interpretativo, sino que extendió su alcance más allá de la filosofía del derecho. En efecto, Dworkin postuló que todos los conceptos que figuran en los debates políticos contemporáneos, conceptos tales como los de igualdad, justicia o democracia y son el objeto de la filosofía política, son conceptos de naturaleza interpretativa. Si para la primera versión de la metodología de Dworkin, la interpretación estaba al servicio de ofrecer la mejor justificación de una práctica social más o menos empírica y concreta, esta segunda versión de la metodología interpretativa se concentra en la justificación y articulación de los conceptos de valor en sí mismos. La tarea básica de la filosofía política, bajo esta perspectiva, se vuelve entonces la de ofrecer interpretaciones del valor de cada uno de dichos conceptos e incorporarlos en una amplia red conceptual que de modo holístico y coherente los articule con los conceptos relevantes en los demás dominios de la filosofía práctica como la filosofía del derecho, la teoría de la democracia y con la ética en general. Al igual que Rawls, Dworkin parece adoptar una visión de la objetividad moral independiente de las distintas posturas que prevalecen en el campo

de la metaética. En efecto, para este filósofo, la objetividad del conocimiento moral es una propiedad interna del propio método interpretativo del razonamiento moral (Dworkin 2011:10) y por tanto no hay hechos externos al propio método con los que contrastar los juicios morales de la filosofía práctica en general.

Así como Dworkin desarrolló otra versión de la metodología propia de la filosofía política primero al extender su horizonte conceptual a la filosofía del derecho y eventualmente a toda la filosofía práctica en general, un grupo de autores adaptó la metodología rawlsiana para reutilizarla en los recientes debates filosóficos sobre la justicia internacional y los derechos humanos. Dado que las propuestas sustantivas que Rawls defendió para el dominio de la justicia internacional en *The Law of Peoples* tenían implicaciones institucionalistas y por eso parecían contradecir los principios sustantivos de *A Theory of Justice*, muchos seguidores de Rawls debieron buscar nuevos argumentos para sustentar esas ideas sin poner en duda la coherencia de la teoría (Abizadeh 2007, Ronzoni 2009, James 2012). Como resultado de ello se desarrolló el enfoque "dependiente de la práctica". Según esta perspectiva metodológica, el contenido de los principios de justicia no puede ser deducido de consideraciones *a priori* sino que resulta de interpretar la estructura y el propósito de la práctica que los principios buscados deben regular (El Kholi 2013:7). Como cabe suponer, los filósofos que adoptaron este enfoque no sólo no consideraron que estaban desarrollando una nueva metodología, sino que incluso asumieron que tanto el equilibrio reflexivo rawlsiano como el interpretativismo dworkiniano eran ejemplos de la misma forma de conducir la filosofía política (James 2005:301). El enfoque "dependiente de la práctica" en muchos aspectos es un refinamiento evidente del interpretativismo dworkiniano. Al igual que éste último, supone tres pasos o etapas. En un primer paso se identifican los rasgos distintivos de la práctica para la que se busca determinar principios normativos, en un segundo paso se justifica la práctica a partir de su propósito y en una tercera etapa se reforma el entendimiento original de la práctica a la luz de dichos principios y sus requerimientos (James 2005:282, Valentini 2011a:404).

Ahora bien, esta propuesta metodológica se muestra especialmente vulnerable a las dos siguientes críticas. En primer lugar, puede haber muchas maneras distintas e

incompatibles de reconstruir los rasgos salientes de cada práctica. Lo mismo sucede respecto a los valores y principios que podrían ser utilizados para su justificación. Esto tiene como consecuencia que el enfoque resulte llamativamente indeterminado. En segundo lugar, dado que la justificación de la práctica depende en gran medida de la manera en la que ésta haya sido reconstruida, la capacidad crítica de los principios normativos que la regulan se encuentra notablemente limitada y resulta en una metodología conservadora. Estos dos problemas se hacen especialmente patentes a la hora de señalar cuáles son los rasgos distintivos de las prácticas a partir de las cuales éstas se identifican. Así, por ejemplo para Michael Walzer, lo que distingue cada práctica se encuentra dado por las creencias convencionales compartidas de los participantes en ellas (Walzer 1987). Por el contrario, para Andrea Sangiovanni no son las creencias convencionales de los participantes las que determinan los rasgos salientes de las prácticas, sino las "relaciones y creencias establecidas por las instituciones compartidas" las que el filósofo político debe tomar en cuenta para identificar las prácticas (Sangiovanni 2008). En cambio, según Laura Valentini la justificación de principios de justicia requiere en primer lugar identificar de manera independiente su función y luego preguntarse a qué relaciones y práctica se aplica. Mientras que las dos primeras posiciones tienen conclusiones notablemente conservadoras y acéticas, la tercera parece abandonar en buena medida la tesis original del enfoque dependiente de la práctica. Y aún si fuera posible designar claramente un criterio de identificación de las prácticas que no se mostrara susceptible a las críticas de la indeterminación y del conservadurismo, esta metodología todavía enfrenta un problema sustantivo. En efecto, no parece en absoluto claro que las prácticas por si mismas puedan servir para dar razones en favor de los principios normativos que, valga la redundancia, regulan las antedichas prácticas. Salvo que este enfoque pretenda limitarse a tener un rol conceptual o descriptivo, debe apelar a alguna fuente de normatividad independiente a las prácticas que tiene intención de regular (Meckled García 2012:107).

Con todo, las objeciones a esta última propuesta metodológica revelan toda una serie de problemas metodológicos que la filosofía política post-rawlsiana parece haber arrastrado desde sus comienzos. Esas cuestiones han sido visibilizadas en el

debate en torno a cuán ideal debe ser una teoría de filosofía política. Como se mencionó más arriba, Rawls explícitamente se limitó a hacer teoría ideal en *A Theory of Justice*, como primer paso para una teoría posterior no ideal (Simmons 2010). En la manera explícitamente rawlsiana de entender lo ideal, entonces, una teoría puede asumir que o bien los agentes cumplen absolutamente sus deberes o bien no lo hacen y sólo cierta cantidad de agente cumple sus deberes en cierto grado. Onora O'Neill afirmó que este era un defecto fatal en la teoría rawlsiana en tanto incorporaba supuestos falsos que serían arrastrados en sus conclusiones normativas. Esta filósofa propuso en cambio apelar a abstracciones, sin incorporar falsos supuestos, como medio para articular una metodología constructivista en filosofía práctica (O'Neill 1996: 39-44). Asimismo en contra de las idealizaciones rawlsianas se montó la crítica comunitarista. Más semejantes en sus críticas a Rawls que en sus posiciones sustantivas, distintos autores objetaron que las idealizaciones contenidas en el argumento de la "posición original" producían graves fallas para la teoría política. La crítica comunitarista más importante a la metodología rawlsiana afirmaba que la concepción del sujeto que ella supone está fundamentalmente errada incluso más allá de la obediencia estricta o no de los deberes por parte de los agentes. Para los comunitaristas, dadas las restricciones del "velo de ignorancia" Rawls se comprometería con una noción a-social de sujeto, incapaz de apelar a los vínculos comunitarios para formar su identidad personal, enajenado de los bienes que le dan valor a la vida humana. Sólo así, seguía la crítica, le resultaba posible a Rawls obtener conclusiones individualistas y universalistas que, contra su pretendida neutralidad, pertenecían a una concepción kantiana de la vida buena (Mulhall y Swift 1996:158-159). Aunque este tipo de objeciones pierde potencia cuando se advierte que el argumento de la "posición original" sólo tiene un propósito heurístico o constructivo y no, en cambio, uno justificatorio todavía queda pendiente determinar en qué medida los presupuestos ideales de Rawls afectan su teoría e incluso qué tan ideales son dichos presupuestos (Cohen 2003). La recién mencionada no es, sin embargo, la única manera en la que se ha entendido la distinción entre teoría ideal y no ideal (Valentini 2012:654).

En un segundo sentido, una teoría es ideal o utópica si los hechos no ocupan ningún lugar a la hora de determinar la justificación, alcance y contenido de los principios normativos, mientras que la teoría es más realista cuanto más relevantes son los hechos en los aspectos normativos. Gerald Cohen se mostró como el más férreo defensor de las teorías ideales o utópicas y criticó la inclusión, a su juicio ilegítima, de cuestiones empíricas en el aparato constructivista rawlsiano (Cohen 2008). Este autor sostuvo que los hechos no son capaces de justificar principios normativos salvo que ellos hayan sido incorporados en otro principio normativo de orden superior que, eventualmente, debe ser un principio normativo independiente de los hechos (Cohen 2003). Por el contrario, Andrea Sangiovanni y David Miller llegaron a sugerir que si acaso consideraciones fácticas no son capaces de justificar principios normativos, sí son relevantes a la hora de fundarlos y determinar su contenido y alcance (Miller 2008, Sangiovanni 2016). Esto también repercute en los presuntos objetivos de toda teoría de filosofía política. Desembarazarse de los hechos parece limitar la práctica filosófica política a cuestiones evaluativas respecto a qué creencias sobre valores son verdaderas, razonables o válidas. Mientras que, por el otro lado, incorporar a los hechos en la teoría la volvería normativa y capaz de guiar la acción. En este mismo sentido se han incorporado consideraciones sobre la "realizabilidad" (*feasibility*) de los principios en la práctica teórica de la filosofía política (Gilbert 2012). Así, y de acuerdo a la postura que el filósofo adopte en torno a esta distinción, su trabajo teórico será realizado por "primeros principios" o "reglas de regulación", respectivamente (Cohen 2003:244-245). Muy probablemente como consecuencia de las críticas comunitaristas (Rawls 2005:xxix, Mulhall y Swift 1996), el mismo Rawls adoptó una forma de realismo en su teoría, al incorporar el "hecho del pluralismo razonable" en su obra posterior y especialmente en *Political Liberalism*. Dado que, según dicho concepto, una característica fundamental de las sociedades occidentales contemporáneas es el desacuerdo en torno valores y planes de vida, toda teoría política tendría que poder explicar la posibilidad de llegar a un consenso sobre las normas que regulan la sociedad sin apelar a concepciones filosóficas, metafísicas o morales controvertidas. Es decir, toda teoría de filosofía moral que pretenda explicar el ámbito social tendría que ser "política" y no depender de "doctrinas comprensivas" que los individuos difícilmente compartan. Así es como la cuestión del desacuerdo se

ha vuelto una premisa fáctica básica a tener en cuenta o explicar en muchas de las más modernas teorías de filosofía política contemporánea (List y Valentini 2016).

El tercer sentido en el que se adoptado esta distinción divide las teorías entre aquéllas que buscan ofrecer un estado de cosas final u óptimo en lo que hace al modo en el que deberíamos organizar las instituciones sociales y aquéllas que tienen por objetivo realizar juicios acerca de los cambios debemos implementar en nuestros arreglos sociales para realizar mejoras graduales. Mientras que los principios de las primeras teorías llevan a un estado de cosas definitivo (*end-state*), los de teorías de segundo tipo son sólomente transicionales (*transitional*). Aunque parecía indiscutible la prioridad tanto lógica y teórica del primer tipo de teoría, especialmente en el proyecto rawlsiano de *A Theory of Justice*, este punto también fue foco de objeciones. La más relevante fue presentada por Amartya Sen. Este filósofo sostuvo que si el objetivo del teórico político es determinar cómo hacer el que mundo fuera más justo no es necesario saber previamente cómo hacer que el mundo sea completamente justo. Más precisamente, para él las teorías políticas que pretendían presentar un estado de cosas definitivo no eran ni necesarias, en tanto no prestaban ninguna ayuda para hacer recomendaciones de mejores paulatinas de justicia, ni suficientes, en tanto igual se requiere una métrica para evaluar qué tan lejos se encuentra un estado de cosas del estado de cosas ideal (Sen 2006 y 2009).

De acuerdo al mapa conceptual trazado, el estado de la cuestión metodológica en filosofía política rawlsiana se puede resumir de la siguiente manera. Se han ofrecido al menos tres metodologías de justificación distintas: el equilibrio reflexivo, el interpretativismo y el enfoque "dependiente de la práctica". Sin embargo, por diversos factores todavía queda pendiente evaluar si estos métodos son adecuados para construir teorías de filosofía política.

### **1.3. RELEVANCIA DEL PROBLEMA METODOLÓGICO EN FILOSOFÍA POLÍTICA.**

El renovado interés que suscitó la teoría moral normativa a partir de *A Theory of Justice* ha tenido por lo menos dos consecuencias. Por un lado se multiplicó la cantidad de artículos, libros, tesis y ponencias publicados en el área. Por el otro, no sólo se

ampliaron la cantidad de trabajos disponibles, sino las áreas en las que la teoría moral normativa puede hacer una contribución relevante. Así, la teoría moral ya no se ocupa sólo del problema del carácter personal o de la corrección de las acciones de los sujetos en abstracto o los temas clásicos de la filosofía política en torno a la legitimidad o no del Estado. Al contrario, su influencia se ha extendido a la teoría del derecho, la justicia intergeneracional, la teoría de la democracia, la teoría de la moralidad internacional, la teoría de la moralidad en la guerra, los derechos humanos, la inmigración y el medio ambiente.

Así, la teoría moral sustantiva no sólo reclama una gran diversidad de áreas de incumbencia, sino que también produce muchas teorías distintas al respecto de cada una de ellas. Como consecuencia entonces de esta verdadera multiplicación del esfuerzo intelectual dedicado a la teoría normativa parecería que, en cierta medida, también se ha perdido la capacidad de dar una respuesta concreta y unánime a las cuestiones que nos preocupan de manera más urgente. Para cada problema moral en cualquiera de las áreas antes mencionadas no tenemos una, sino varias teorías en competencia, cada una de las cuales ofrece recomendaciones prácticas distintas por razones también distintas.

Si el objeto de la teoría moral es verdaderamente práctico y no sólo teórico, quienes nos dedicamos a ella no sólo deberíamos intentar producir las mejores teorías posibles, sino también deberíamos intentar reducir, en la medida de lo posible, los puntos de desacuerdo. En ese sentido cobra interés la cuestión del método, tan relegada en la literatura de la filosofía política contemporánea. Salvo que concedamos que las distintas teorías sustantivas que se producen continuamente son verdaderamente inconmensurables entre sí y acaso sólo el gusto o la proximidad sean los criterios para elegir entre una y otra, cabe investigar si acaso hay un método que pueda servir para no sólo unificar la tarea intelectual que tan diversas personas emprendemos, sino también para delimitar los criterios de nuestra empresa y poder hacer más preciso el abanico de recomendaciones prácticas que se abre para cada una de las diversas áreas que trabajamos.



#### **1.4. PLAN DE TRABAJO.**

Esta tesis doctoral tiene por objetivo evaluar la medida en la que distintas propuestas metodológicas son capaces de construir y justificar teorías de filosofía política de acuerdo a ciertos estándares identificables en el proyecto rawlsiano de *A Theory of Justice*, sus siguientes escritos y sus principales continuadores teóricos. Así, primero se determinará cuáles son dichos estándares y luego se procederá en distintos capítulos a determinar si distintas propuestas metodológicas los satisfacen. A esos efectos, la tesis se organizará de la siguiente manera: contará con este capítulo introductorio, siete capítulos más y las respectivas conclusiones.

El segundo capítulo de la tesis tendrá por objetivo establecer los criterios de éxito para toda propuesta metodológica para la filosofía política contemporánea. Es decir, se intentará determinar qué características debería tener una teoría de filosofía política de acuerdo al proyecto rawlsiano y sus principales continuadores. A partir de ello se asumirá que toda propuesta metodológica en filosofía política post-rawlsiana debería asegurar que la teoría que de ella resultara tuviera dichas propiedades. En ese sentido serán criterios de éxito. Un método de la filosofía política que sea capaz de asegurar que la teoría que resulte de él tenga esas características será considerado, desde la perspectiva de este trabajo, exitoso, mientras que uno que no lo logre será considerado insatisfactorio.

El tercer capítulo versará sobre el método intuicionista o "pluralista" en filosofía política. Es decir, aquél que sostiene por lo menos las siguientes dos tesis. Por un lado, que existen una pluralidad de primeros principios en filosofía moral y por el otro que al menos algunos de estos principios son fundamentales y autoevidentes. Posteriormente se intentará mostrar por qué esta teoría es insatisfactoria en el contexto del proyecto post-rawlsiano.

Los siguientes cinco capítulos evaluarán propuestas metodológicas propiamente rawlsianas o post-rawlsianas (según se trata de la metodología avanzada por el propio Rawls o sus continuadores más o menos directos). Así, el primero de estos tres capítulos involucrará al enfoque "dependiente de la práctica", el siguiente al "interpretativismo" dworkiniano y los últimos tres al equilibrio reflexivo rawlsiano. En el primero de ellos se reconstruirá la tesis básica de este método y se señalarán dos

problemas estructurales que sufre. En el capítulo posterior intentaremos mostrar que dos lecturas posibles del equilibrio reflexivo fallan en resolver esos problemas. En el último de los capítulos dedicados al equilibrio reflexivo argumentaremos que para resolver los problemas estructurales es metodológicamente necesario reformular el método y complementarlo con una tesis epistémica fundacionista y alguna forma de realismo moral.

Un capítulo final estará dedicado a establecer las conclusiones surgidas de la evaluación de las distintas propuestas metodológicas de acuerdo a los criterios de éxito postulados.



## **2. CRITERIOS DE EXITO.**

---

### **2.1. INTRODUCCIÓN.**

Este trabajo tiene por objetivo evaluar distintas propuestas metodológicas para la filosofía política post-rawlsiana. A esos efectos, conviene comenzar por una caracterización de la disciplina de la filosofía política y el tipo de teorías que ésta, por medio de un método, puede pretender construir y justificar. El objetivo de este capítulo en particular es determinar el o los criterios de éxito con los que podemos evaluar los métodos de la filosofía política post-rawlsiana. En la medida en la que la filosofía política busca construir y justificar teorías, es decir conjuntos de proposiciones, respecto a lo que debemos o estamos autorizados a hacer en el campo de lo político, los criterios de éxito deben poder encontrarse en esos conjuntos de proposiciones. Los criterios de éxito serán entendidos, entonces, como propiedades deseables en todas, o por lo menos algunas, las proposiciones que constituyen una teoría de filosofía política. Así, un método exitoso para la disciplina debería poder asegurar que las teorías (o proposiciones) que se deriven de él satisfagan dichos criterios.

Con ello en mente, el capítulo se estructurará de la siguiente manera. En la sección 2.2. realizaremos una breve caracterización de la disciplina de la filosofía política a los efectos de determinar qué tipo de teoría aspira a producir por contraste a otras disciplinas conexas. En la sección 2.3. analizaremos los cuatro roles que Rawls atribuye a la filosofía política para argumentar que en base a tales roles se podrían derivar al menos dos criterios de éxito. Esos dos criterios de éxito—el de la justificación normativa de la teoría y el de la sensibilidad a los hechos relevantes—, serán evaluados en las secciones 2.3.1. y 2.3.2., respectivamente. Asimismo en las secciones 2.3.3. y 2.3.4. se tomarán en cuenta otros dos criterios que se podrían atribuir a la filosofía política post-rawlsiana: el de la independencia de la filosofía política de otras disciplinas filosóficas, y el del valor de la igualdad como criterio rector de toda teoría normativa. Intentaremos argumentar que el requisito de justificación normativa es

necesario y suficiente para el tipo de estudio que queremos realizar en este trabajo. Finalmente en la sección 2.4. elaboraremos algunas conclusiones sobre los criterios de éxito.

## **2.2. UNA CARACTERIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA.**

En principio, parece incontrovertido que la filosofía política es una subdisciplina de la filosofía<sup>2</sup> con una clara orientación práctica. Una de sus principales características es la de ser una disciplina normativa, es decir, una disciplina que busca determinar cuáles son las normas de acción válidas o correctas en el dominio de la moralidad política. En ese sentido, pretende dar respuesta a preguntas tan variadas como las siguientes: ¿Qué es la justicia? ¿Qué es la igualdad? ¿En qué consiste ser libre? ¿Cuál es el rol del Estado y cuándo es legítimo? ¿Por qué debemos obedecer el derecho? ¿Cuándo es justo desobedecerlo? ¿Cómo deben distribuirse los beneficios de la cooperación social? ¿Qué normas deben regular la interacción entre países? ¿En qué circunstancias es justa la guerra? ¿Qué es la democracia? Etcétera. Sin embargo, ya que también existen otras disciplinas distintas de la filosofía política que podrían intentar responder esas preguntas, resulta útil distinguirlas entre sí.

Por una parte, podemos diferenciar la filosofía política de la ciencia política. Mientras que ésta última busca describir y explicar fenómenos políticos concretos como los sistemas electorales, los distintos tipos de sistemas legislativos, el comportamiento de los votantes o el proceso de formación de opiniones políticas, la filosofía política parece ubicarse en un nivel más abstracto. Por ejemplo, al intentar determinar las condiciones en que la democracia es una institución moralmente permisible. Aunque en principio uno podría sugerir que se trata de ambiciones teóricas distintas, en realidad es mucho más plausible pensar que son complementarias. Una explicación sobre cómo funciona la democracia en un determinado país parece insuficiente si no ofrece una evaluación respecto de la justicia de la misma. En sentido análogo, difícilmente se pueda establecer una norma verdaderamente completa para regular el funcionamiento de una institución sin una descripción adecuada de cómo

---

<sup>2</sup> Aunque también se podría llegar a sugerir que es una disciplina de la ciencia política (List y Valentini 2013:1)

funciona. Algo semejante sucede cuando se compara a la filosofía política y la economía entendida en un sentido normativo. Ésta última estudia, entre otras cosas, los procesos de toma de decisiones colectivas, los mecanismos para distribuir recursos en la sociedad y los métodos con los que los encargados de diseñar políticas públicas pueden evaluar la justicia de cada uno de ellos. Ninguno de esos proyectos teóricos sería posible sin una concepción de la racionalidad política o criterios de justicia para evaluar la medida en la que una política pública es beneficiosa.

Por otra parte, la filosofía política también parece ser dependiente de otras disciplinas conexas. Una de ellas es la ontología social. Ella intenta determinar la naturaleza de los fenómenos básicos que componen el mundo social: las intenciones colectivas, la agencia grupal, las instituciones, las normas sociales y demás. En este sentido es previa a la filosofía política. Necesitamos saber qué tipo de entidades pueblan nuestro mundo social para determinar las normas que los rigen. La cuestión es mucho más complicada, sin embargo, cuando se trata de distinguir entre la filosofía política y la filosofía moral dado que ambas pretenden establecer normas de conducta válidas. En una línea de pensamiento muy tradicional, la filosofía política no es sino la extensión de la filosofía moral a un campo particular de aplicación<sup>3</sup>: lo intersubjetivo cuando se encuentra medido por ciertas instituciones entre las cuales figura paradigmáticamente el Estado. Por supuesto, también sería posible sostener la tesis inversa según la cual la filosofía moral no es sino filosofía política<sup>4</sup>. En esta controversia también puede incluirse la filosofía del derecho según si se la concibe como una

---

<sup>3</sup> Charles Larmore considera que ésta es una de las tres perspectivas posibles sobre la relación entre la filosofía moral y la filosofía política. Nuevamente, se trata de la idea de que la “filosofía moral es una disciplina más general, que se encarga lo correcto y lo bueno en sus múltiples dimensiones (...). La filosofía política forma parte de este proyecto más amplio, concentrándose en los morales principios que tienen relación (...) con la forma de nuestra vida social como un todo”. Desde este punto de vista, la filosofía política consiste en aplicar principios morales generales a ciertas condiciones empíricas. A ésta se le antepone otra visión de la filosofía política como una “disciplina autónoma, que no comienza a partir de las verdades de la moralidad, sino a partir de aquéllas características básicas de la condición humana que hacen a la realidad de la vida política” (Larmore 2013:277). Mientras que la primera posición es denominada “moralista” y su defensor paradigmático sería G.A. Cohen, la segunda pretende ser claramente “realista” y sería atribuida a, entre otros, Bernard Williams. Por su parte, Larmore parece defender una tercera posición “política” de, valga la redundancia, la filosofía política según la cual ésta debe responder al “hecho del pluralismo” pero a su vez anclarse en principios morales (Larmore 2013:292). La posición de Larmore parece responder a los desarrollos de Rawls a partir de *Political Liberalism* pero, intentaremos mostrar en este trabajo, necesariamente debe reducirse a una variante de la primera versión “moralista” de entender la filosofía política.

<sup>4</sup> Al menos, en la medida en la que se afirme que “lo personal es político” como lo hacen tanto ciertas variantes del feminismo como G.A. Cohen. Cfr. Cohen 2001:122.

disciplina normativa solapada con las otras dos o no, o si por ejemplo se la concibe como una disciplina descriptiva o conceptual con un objeto propio: el derecho.

En una caracterización modesta sugeriremos que el objetivo de la filosofía política es el de construir teorías de filosofía política, esto es, conjuntos de proposiciones acerca de lo político. Ahora bien, creemos que podremos dar más solidez a nuestra definición de la filosofía política si identificamos al menos una característica básica que deben tener esas proposiciones. Se trata de que las proposiciones de una teoría de filosofía política son normativas o evaluativas. Una proposición es normativa—es decir nos dice qué hacer o cómo debemos actuar—cuando “incluye operadores deónticos como *debe, puede, permisible, obligatorio, correcto, incorrecto*”; y es evaluativa cuando “incluye predicados o conceptos evaluativos como *bueno, malo, mejor, peor, deseable o indeseable*” (List y Valentini 2013:11). Por oposición, una proposición es fáctica o “positiva” cuando carece de uno y otro tipo de predicados, limitándose a describir hechos del mundo.

### **2.3. LOS “ROLES” DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA EN LA TRADICIÓN RAWLSIANA.**

Ahora bien, este trabajo en particular se concentra en una concepción de la filosofía política que se desarrolla a partir, y como continuación teórica de, la obra de John Rawls. Por eso intentaremos evaluar la función que éste filósofo atribuye a la disciplina, a los efectos de sugerir que de dicha función se pueden derivar algunos criterios de éxito para la misma.

En el célebre primer párrafo de *Justice As Fairness: A Restatement*, Rawls identifica cuatro roles que puede llegar a cumplir la filosofía política: un rol práctico, un rol de orientación, uno de reconciliación y, finalmente, uno vinculado a la construcción de utopías realistas<sup>5</sup>. El rol práctico de la filosofía política consiste en intentar determinar si, en contextos de graves desacuerdos en torno a cuestiones políticas, económicas o sociales, existe alguna “base filosófica y moral de acuerdo”<sup>6</sup>. El

---

<sup>5</sup> Esta metáfora se repite y es especialmente importante en *Law of Peoples*, cfr. Rawls 1999b: 6-7, 11-22 y 126-128.

<sup>6</sup> Como veremos más adelante, Rawls en particular supone que esa base filosófica y moral de acuerdo debe prescindir, pero no rechazar, el concepto de verdad y en lugar articularse en torno al concepto de

de orientación sostiene que la filosofía política debería poder determinar “principios para identificar fines razonables y racionales de diversos tipos y para mostrar el modo en el que esos fines pueden ser coherentes dentro de una concepción bien articulada de una sociedad justa y razonable”. El tercer rol, de manifiesta inspiración hegeliana, es el de reconciliar a los individuos con la sociedad “mostrando el modo en el que sus instituciones, adecuadamente entendidas desde un punto de vista filosófico, son racionales y se desarrollaron en el tiempo del modo en que lo hicieron para obtener su forma, también racional”. Finalmente, en tanto utopía realista la filosofía política debería “examinar los límites de la posibilidad política practicable”, es decir: mostrar que “un régimen democrático, razonablemente justo aunque no perfecto es posible” (Rawls 2001:1-5). El cuarto rol, por su parte, representa uno de los supuestos o condiciones al teorizar en filosofía política que Rawls habría adoptado a partir de *Political Liberalism*.

De acuerdo a los roles práctico y de orientación que tiene la filosofía política en clave rawlsiana, ésta debería ser capaz de dar con principios con dos características: por un lado, esos principios deberían ser susceptibles de acuerdo por parte de las personas; y, por el otro, deberían ser aptos para identificar fines coherentes dentro de una “sociedad justa y razonable”. Ahora bien, ¿cómo procede la filosofía política, de acuerdo a Rawls, para satisfacer estos dos roles? Lo hace proponiendo una “teoría moral”<sup>7</sup>. Así pues, veamos cómo caracteriza Rawls lo que es una teoría moral:

(...) Uno puede pensar la teoría moral, en principio (y resalto la naturaleza provisional de esa perspectiva) como el intento de describir nuestra capacidad moral; o, en el presente caso, uno puede ver a la teoría de la justicia como describiendo nuestro sentido de justicia (Rawls 1971/1999a: 46/41)

---

lo “razonable”. En la medida en la que aquí sólo queremos esbozar una caracterización tentativa y minimalista de la filosofía política, evitaremos problematizar todavía ese requisito.

<sup>7</sup>Al menos en el vocabulario temprano de Rawls, él se refería a su teoría como una “teoría moral”. Creo que a los efectos del presente grado de desarrollo de trabajo podemos considerar el término como equivalente a “teoría de filosofía política”, sin comprometernos todavía con una posición concreta en el debate sobre la autonomía o no de la filosofía política respecto a la filosofía moral en general.



Inmediatamente Rawls aclara que no se trata de una mera enumeración de juicios y las razones que los apoyan. Antes bien, una descripción adecuada de nuestra capacidad moral debe incluir el conjunto de principios que, en conjunción con nuestros conocimientos acerca de las circunstancias relevantes, nos lleve a hacer esos mismos juicios, si aplicáramos de manera adecuada los principios<sup>8</sup>. Esto podría llevar a pensar que, así entendida, la filosofía política debe reconstruir los conjuntos de creencias que tienen las personas respecto a las cuestiones prácticas e identificar las razones que tienen para sostener dichas creencias. En términos de los distintos tipos de proposiciones identificados en la sección anterior, una teoría de filosofía política estaría constituida por un conjunto de proposiciones positivas respecto a las creencias de diversos agentes. Ésta es una lectura plausible y eminentemente descriptiva<sup>9</sup> del rol de la filosofía política rawlsiana. En todo caso, podría llegar a afirmarse que en la medida en que podamos sistematizar en un conjunto coherente nuestras creencias, podremos satisfacer el rol de orientación. Y, en la medida en que de hecho las creencias de las demás personas coincidan con las nuestras, éstas podrían servir como una base de acuerdo.

Sin embargo, creemos que hay buenas razones para pensar que es posible realizar una caracterización normativa y, por ello, mucho más ambiciosa del proyecto teórico rawlsiano. En esta última caracterización, las proposiciones que componen una teoría moral no son proposiciones *positivas* acerca de las creencias que de hecho tenemos los individuos; son proposiciones *normativas* acerca de lo que es correcto en cuestiones políticas. Así, la teoría moral identificaría cuáles son las proposiciones que pueden constituir el contenido justificado de nuestras creencias morales. A estos efectos, T.M. Scanlon niega que las versiones “descriptiva” y “normativa” (que él llama “deliberativa”) del objetivo de la teoría moral estén a la par. Al contrario, él sostiene

---

<sup>8</sup> Para una descripción más extendida de este procedimiento se remite al capítulo 6 de este trabajo.

<sup>9</sup> Identificada por Daniels 1979, Scanlon 2003:142 y ss, así como por Cath 2016:9. Colaboran en apoyo de esta interpretación, no sólo la comparación con la idea de una “gramática moral” (Rawls 1971/1999a 47/42 y Mikhail 2007) las propias palabras de Rawls en tono psicologista al respecto de la tarea de quien hace “teoría moral”:

Uno piensa al teórico moral como un observador, por así decirlo, que intenta determinar la estructura de las concepciones y actitudes morales de otras personas. (...) En el rol [de teórico moral] estamos investigando un aspecto de la psicología humana, la estructura de nuestra sensibilidad moral (Rawls 1975:288)

que para determinar qué cree una persona respecto a un dominio, esa persona tiene que evaluar decidir qué debe creer respecto a ese dominio (Scanlon 2003:147). Sea esto así o no<sup>10</sup>, intentaremos mostrar que el tercer rol de la filosofía política es un argumento adicional para sostener la interpretación normativa del objetivo de la teoría moral rawlsiana.

Como se señaló antes, dicho rol es el de reconciliación entre los individuos y las instituciones de la sociedad. Esa reconciliación se logra, para Rawls, al mostrar la racionalidad de nuestro mundo institucional. La racionalidad de las instituciones, íntimamente ligada al cuarto rol de la teoría moral como “utopía realista”, no es la “mera posibilidad lógica” de que ellas sean o devengan justas, sino que se trata de que “creamos por medio de buenas razones que un orden social y político justo y auto sustentable (...) es posible” (Rawls 1999b:128). Si lo que Rawls pide en ese pasaje es que el rol de reconciliación de la teoría normativa nos brinde buenas razones a favor de la creencia en la posibilidad de instituciones justas, debemos entender como normativo el rol de la teoría moral. En primer lugar, porque la idea de que un agente pueda justificar sus creencias parece implicar que puede dar buenas razones a favor de ellas. Por ejemplo, desde el clásico análisis del conocimiento en tanto creencia verdadera justificada que realizó Gettier, es manifiesto que un agente puede tener creencias verdaderas sin tener buenas razones que justifiquen dicha creencia<sup>11</sup>. Pero está claro que las creencias que de hecho tienen las personas pueden ser tanto verdaderas como falsas. Estas últimas, obviamente, no son buenas razones a favor de otra creencia. Así, no parece que las creencias que de hecho tiene la gente, ni siquiera las creencias respecto de las instituciones, puedan proveer buenas razones para justificar en todos los casos una convicción en la posibilidad de instituciones justas. Esto sólo es posible si entendemos que la teoría moral es normativa, es decir, que nos provee razones morales, las únicas capaces de justificar adecuadamente creencias morales.

---

<sup>10</sup> La plausibilidad de la sugerencia de Scanlon, puesta en duda por Cath 2016:9, depende de cómo se interprete el método que Rawls propone para llevar a cabo teoría moral, es decir, el equilibrio reflexivo. Sin embargo, en este trabajo eso quedará pospuesto hasta el capítulo relevante.

<sup>11</sup> Cfr. Gettier 1966.

Finalmente, el cuarto rol de la teoría política, que para Rawls no es sino una “variación del anterior” (Rawls 2001:4) era el de ser una “utopía realista”. Este requisito parece conllevar la idea de que una teoría política debe ser a la vez realista y utópica. Para ser realista la teoría política debe “apelar a leyes de la naturaleza y lograr el tipo de estabilidad que esas leyes permiten”; y sus principios deben “ser aplicables a los arreglos políticos y sociales vigentes” (Rawls 1999b:12-13). Esto básicamente parece implicar que la teorización en filosofía política debe tener en cuenta como supuesto o condición “la naturaleza psicológica y moral de las personas y [con] el modo en el que esa naturaleza trabaja con el marco de instituciones sociales y políticas” (Rawls 1999b:7). Específicamente para Rawls, y muchos de sus continuadores, el modo en el que la naturaleza humana se vincula a las instituciones sociales y políticas en las democracias constitucionales modernas puede describirse por medio del hecho del pluralismo razonable. Esto es la idea de que “bajo las condiciones sociales y políticas aseguradas por los derechos básicos y las libertades de las instituciones libres, una diversidad de doctrinas comprensivas irreconciliables y en conflicto –lo que es más, razonables- surgirán y persistirán si es que esa diversidad no se da todavía” (Rawls 2005:36). Bien podría postularse entonces, que para la tradición rawlsiana posterior a *Political Liberalism*, la recepción de ese supuesto o condición teórica es lo que distingue a la filosofía política de la filosofía moral en general. A su vez, la teoría moral debe ser utópica en tanto que, como lo sugirió antes el rol de reconciliación, los conceptos y principios de ella deben pretender recomendar instituciones que, bajo las condiciones realistas seleccionadas, de todas maneras sean justas. Este requisito entonces, cualifica o restringe el alcance normativo de las “buenas razones” que debe ofrecer una teoría de filosofía política de acuerdo a ciertas condiciones o supuestos seleccionados como eminentemente políticos.

Si estamos en lo correcto en asumir que los cuatro roles que Rawls atribuye a la filosofía política la caracterizan como una disciplina teórica normativa antes que descriptiva, todavía resta determinar dos cuestiones. Lo primero que debemos determinar es qué implica exactamente esta descripción de la disciplina respecto a los criterios de éxito que debería exhibir una teoría exitosa dentro de ella. Por otra parte, también debemos evaluar si existen algunos otros criterios atractivos que debería

satisfacer toda teoría de filosofía política que no se derive directamente de nuestra anterior reconstrucción de los cuatro roles de la filosofía política.

Estipulativamente, sugeriremos que podrían postularse cuatro criterios de éxito que demarcan la tradición de filosofía política post-rawlsiana frente a otras. Dos de los criterios de éxito a enunciar más adelante podrían derivarse directamente de la reconstrucción de los cuatro roles de la filosofía política rawlsiana. Estos son los de justificación normativa y el de sensibilidad a los hechos políticos relevantes. Asimismo, dentro de la tradición podrían llegar a afirmarse otros dos criterios de éxito. Estos son los de la independencia de la teoría respecto a otras disciplinas filosóficas y el requisito de que la igualdad sea un valor rector de toda teoría plausible de filosofía política. Una breve enunciación de lo que requiere cada uno de estos criterios se leería así:

**Justificación normativa:** una teoría de filosofía política debe poder dar razones válidas a favor de las normas y principios que pretende establecer.

**Sensibilidad a los hechos políticos relevantes:** una teoría de filosofía política debe poder incorporar ciertos hechos relevantes de la esfera de lo político.

**Independencia:** una teoría de filosofía política no debe depender de consideraciones metafísicas, religiosas o filosóficas controvertidas.

**Igualdad como valor rector:** una teoría de filosofía política debe poder asegurar que el valor de la igualdad sea el centro normativo de ella.

En los siguientes apartados intentaremos desarrollar y analizar conceptualmente cada uno de estos criterios. En la medida en que este trabajo intenta ser lo más abarcativo posible, nos contentaremos con realizar caracterizaciones minimalistas de lo que cada uno de estos criterios podría requerirle a una teoría exitosa de filosofía política. Con todo, intentaremos defender la idea de que para el propósito de este trabajo, y por

mor de la brevedad, es necesario y suficiente que sólo evaluemos las propuestas metodológicas de acuerdo al primero criterio de justificación normativa.

### **2.3.1. LA JUSTIFICACIÓN NORMATIVA DE LA TEORÍA MORAL.**

Como estipulamos previamente, una teoría de filosofía política debería poder ofrecernos un conjunto de principios normativos para guiar la acción. Ahora bien, no se trata de que una teoría simplemente recomiende un conjunto determinado de principios. Siempre podría haber otra teoría rival que recomiende un conjunto distinto de principios normativos. En cuyo caso, salvo que tengamos algún criterio para decidir entre teorías, ninguna podría pretender tener una autoridad especial. Ambas serían equivalentes a los efectos de guiar la acción.

Es por eso que normalmente esperamos que los principios normativos que recomienda una teoría particular estén respaldados por buenas razones. Si bien hay muchas formas de entender qué es una buena razón a favor de un principio normativo, en esta sección intentaremos defender una concepción mínima de lo que requiere la justificación normativa de la teoría moral. En lo que a nosotros nos interesa principalmente, esa concepción mínima de justificación será relativa a la justificación epistémica de creencias en principios normativos<sup>12</sup>. En este caso, un principio normativo está justificado cuando tenemos razones para creer en su verdad, objetividad, validez o razonabilidad.

Como se puede advertir, ya la caracterización mínima de esta concepción de la justificación epistémica de creencias en principios normativos parece oscurecida por el hecho de que no es claro qué comporta la justificación de su creencia. Es decir, no es claro qué propiedad epistémica o normativamente relevante se garantiza una vez que dicha creencia está justificada. Esto se debe a los distintos criterios aludidos anteriormente, como por ejemplo los de “verdad, objetividad, validez o razonabilidad”. En un sentido muy tradicional se dice que una creencia es verdadera cuando ésta se corresponde con ciertos hechos. De manera complementaria, se afirma

---

<sup>12</sup> Una es la de la justificación entendida como “fundamentación” (*grounding*), al estilo de la fundamentación metafísica, de un principio. En este sentido, la justificación procede al ofrecernos razones a favor de la validez de un principio. La razón o fundamento de un principio explica por qué dicho principio es válido. Sobre esto cfr. la nota n° 121 del capítulo 4.

que una creencia es objetivamente verdadera cuando esos hechos con los que se corresponde la creencia son hechos exteriores del mundo completamente independientes de nuestra mente. Asimismo, se podría llegar a defender la idea de que una creencia moral que es objetivamente verdadera—es decir, que se corresponde con, o representa hechos exteriores del mundo— debería poder ser creída por todas las personas que dispongan de las evidencias o razones adecuadas en su favor. Esto no supone otra cosa que la adopción de la tradicional postura metaética del realismo moral, según la cual las proposiciones o creencias morales representan ciertos hechos morales del mundo. En ese sentido, un principio moral cuya creencia esté respaldada por ese tipo de razones, debería ser válido para todos los agentes morales susceptibles de responder a razones. Alternativamente, uno podría sugerir que cuando una creencia está justificada, dicha creencia es razonable. Si bien esto no parece la reiteración semántica de que una creencia justificada se encuentra, por ello, respaldada por “buenas razones”, últimamente se ha convertido en un término técnico. En particular, en la teoría del liberalismo político de John Rawls, una creencia es razonable cuando podría ser afirmada por “personas razonables” en el experimento mental de la posición original. La atribución de “razonabilidad” a una creencia moral justificada comporta, en la particular teoría de Rawls, dejar de lado la idea de que una creencia moral justificada es verdadera<sup>13</sup>. Sin embargo, no por ello el liberalismo político abandona toda pretensión de validez de las creencias morales justificadas. Más bien, esa teoría afirma una concepción de la objetividad alternativa a la del realismo, la del “constructivismo político”, y argumenta que ella es la adecuada para las creencias de moralidad política. En tanto y en cuanto este capítulo no es el lugar para evaluar las implicaciones de las distintas concepciones de la objetividad para las propuestas metodológicas en filosofía política, suspenderemos provisoriamente su tratamiento. Es decir, no defenderemos por ahora un criterio sustantivo respecto a lo que implica que

---

<sup>13</sup> Por supuesto, cabe aclarar que a quien Rawls atribuye principalmente la característica de la razonabilidad es a los ciudadanos de las democracias constitucionales modernas. Sin embargo, también podríamos sugerir que los ciudadanos son razonables porque afirman doctrinas comprensivas razonables, entre las que se incluyen, justamente, creencias morales razonables. Decimos dejar de lado y no rechazar porque, como se establecerá en nuestro tratamiento de la teoría del liberalismo político rawlsiano, una de sus tesis principales comporta una concepción de la objetividad de las creencias de moralidad política que prescinde del concepto de verdad. Sin embargo, incluso para el liberalismo político es fundamental que eso no implique el rechazo del concepto de verdad. Cfr. Rawls 2005:94.

una creencia moral esté justificada, en cuanto a su verdad, objetividad, validez o razonabilidad.

Antes bien, sólo intentaremos estipular un mínimo requisito formal en cuanto a la justificación de creencias en principios morales que debería poder garantizar toda propuesta metodológica en filosofía política. Específicamente, entenderemos como requisito mínimo para que una creencia en principios normativos esté justificada, que las razones a favor de dicha creencia o principio deben a su vez ser razones normativas. Este requisito rechaza la posibilidad de que una razón no-normativa, fáctica, o de cualquier otra clase, sea una razón suficiente para considerar justificada una creencia en un principio normativo. Sin embargo, es compatible con la posibilidad de que la conjunción de razones normativas y razones no-normativas pueda contribuir a justificar una creencia en un principio normativo.

A favor de este modesto requisito pueden invocarse dos argumentos. Uno ya es bien conocido en la literatura. Se trata del principio humeano según el cual no es posible derivar proposiciones acerca de lo que “debe ser” de proposiciones acerca de lo que “es”. O, reformulado en términos más precisos, esta “ley de Hume” afirma que no es posible derivar enunciados normativos o evaluativos de proposiciones fácticas<sup>14</sup>. Si trasladamos esto a la justificación de creencias, parece plausible pensar que tampoco podemos considerar justificada una creencia normativa o evaluativa solamente a partir de un conjunto de creencias fácticas o acerca de cuestiones de hecho. El argumento humeano es ya verdaderamente un clásico y está sumamente relacionado con el rechazo a cometer la “falacia naturalista”<sup>15</sup> descrita por Henry Sidgwick y George Moore. De acuerdo a dicha falacia, no es posible afirmar que cierto objeto posee una propiedad moral por el hecho de que posea ciertas propiedades naturales. Así, por ejemplo, supongamos que el placer es una propiedad natural. Y supongamos, asimismo, que tomar una cerveza es algo placentero. Sidgwick y Moore nos advierten que no estamos justificados en afirmar que tomar una cerveza sea algo bueno—es decir que tenga la propiedad evaluativo-moral de ser bueno—*porque*

---

<sup>14</sup> Cfr. Hume 1978:469.

<sup>15</sup> El rechazo de la “falacia naturalista” a su vez cuenta con el respaldo del famoso argumento mooreano de la pregunta abierta. Dicho argumento se estudiará, en relación al intuicionismo, en el capítulo siguiente de este trabajo.

tomar una cerveza tenga la propiedad natural de ser placentero. En la medida en que el principio humeano y el rechazo a cometer la “falacia naturalista” resultan mayormente aceptados por la tradición filosófica en la que se inserta este trabajo, creemos que otorgan buenas razones para aceptar este mínimo requisito de justificación de la teoría normativa que debería poder satisfacer toda propuesta metodológica.

El segundo argumento a favor de este requisito mínimo de justificación normativa se puede encontrar en “Facts and Principles” de G.A. Cohen. En dicho artículo, Cohen afirma la tesis de que “un principio puede reflejar o responder a un hecho sólo porque él es la respuesta a un principio que no es la respuesta a un hecho” (Cohen 2003:214)<sup>16</sup>. Esto supone, en los términos de Cohen, dividir los principios normativos en dos clases: los principios “sensibles a los hechos” y los principios “insensibles a los hechos”. La primera clase de principios tiene como característica que las razones para afirmarlos incluyen razones fácticas. La segunda clase es tal que ningún hecho es una razón para afirmarlos. En este sentido, Cohen señala que los principios normativos insensibles a los hechos seguirían siendo válidos ante la negación de cualquier hecho. Los principios sensibles a los hechos, en cambio, dejarían de ser válidos si se negaran los hechos relevantes. Tal vez resulte útil ilustrar la tesis de Cohen a partir de algunos ejemplos. Supongamos que afirmamos un principio normativo P que afirma que “debemos cumplir nuestras promesas”. A su vez, damos una razón fáctica F a favor de dicho principio. La razón fáctica F dice que “sólo cuando cumplimos nuestras promesas las personas pueden desarrollar sus planes de vida”. Si por alguna razón resultara que la razón fáctica F es falsa y que debemos rechazarla, entonces parece que no tenemos ninguna razón a favor del principio normativo P. Es por esto que Cohen afirma que un principio sensible a los hechos como P debería ser rechazado si fueran a su vez rechazadas las razones fácticas en su favor.

Ahora bien, de acuerdo a la tesis de Cohen, ni siquiera es suficiente dar la razón fáctica F para dar razones en favor del principio normativo P. En tanto el principio normativo P es sensible a los hechos, dado que una proposición fáctica cuenta como

---

<sup>16</sup> Lo mismo se aplicaría a argumentos según los cuales, por razones metodológicas, debemos adoptar principios sensibles a los hechos. Cfr. Cohen 2003 y Ronzoni y Valentini 2008.



una razón a favor de él, debemos apelar a otro principio normativo de jerarquía superior que sea insensible a los hechos. Es decir, tendríamos que afirmar un principio normativo  $P^1$  que dijera algo así como “debemos ayudar a las personas a desarrollar sus planes de vida”. Obviamente, si el principio normativo  $P^1$  a su vez tuviera una razón fáctica a su favor, se daría la misma situación antes descrita y tendríamos que afirmar eventualmente un principio normativo insensible a los hechos  $P^n$  que cuente como una razón a favor de  $P^1$ . Dicho principio normativo insensible a los hechos  $P^n$  no puede, sin embargo, tener ninguna proposición fáctica como razón a su favor<sup>1718</sup>.

Si aceptamos esta manera de entender el requisito de justificación de la filosofía política, tendremos el siguiente criterio de éxito:

**Justificación normativa:** todo método que pretenda ser apto para construir y justificar teorías de filosofía política debería ser capaz de dar buenas razones, es decir razones exclusivamente morales, a favor de los principios normativos que defienden las teorías que se derivan de él.

Por supuesto no sólo es concebible, sino también deseable, que todo método de la filosofía política pueda justificar tanto principios normativos sensibles a los hechos como principios normativos insensibles a los hechos. Sin embargo, y como se desprende de nuestro argumento en esta sección, para hacer ambas cosas resulta fundamental que pueda dar buenas razones a favor de los principios insensibles a los hechos. Éstos, que podríamos llamar “primeros principios normativos”, en todo caso

---

<sup>17</sup> En la descripción de su tesis Cohen deja abierta la pregunta respecto a qué es lo que eventualmente podría contar como una razón a favor de un principio normativo insensible a los hechos, al afirmar que:

para mis propósitos argumentativos, los principios libres de hechos pueden ser verdaderos de manera auto-evidente, o puede ser que no requieran fundamentos por alguna otra razón, o podrían necesitar fundamentos y tener fundamentos no-fácticos (por ejemplo, podrían estar justificados por un principio metodológico que no es un principio normativo sino un principio acerca de cómo generar principios normativos) (Cohen 2003:219)

<sup>18</sup> Curiosamente, Cohen afirma que su tesis es neutral respecto al principio humeano. Más aún, incluso defiende la idea de que incluso aquéllos que rechacen ese principio tendrían que aceptar su tesis. Esto sólo parece sostenible porque Cohen construye de manera especialmente curiosa la posición anti-humeana. Para él, dicha posición supone que es posible pasar de una proposición fáctica a una normativa porque hay un principio normativo insensible a los hechos que hace de puente entre ambas y dichos principios normativos son válidos en virtud de su significado. Cfr. Cohen 2003:229-230.

serán buenas razones para afirmar otros principios insensibles a los hechos así como principios sensibles a los hechos. Todo método de la filosofía política, entonces, debería poder justificar de manera adecuada primeros principios normativos bajo las condiciones aquí descritas.

### **2.3.2. LA SENSIBILIDAD A HECHOS POLÍTICOS RELEVANTES.**

Con todo, podría objetarse que aceptar el antedicho requisito de justificación normativa de las teorías de filosofía política no es suficiente para distinguirla disciplina de otras muy semejantes. En ese sentido podría señalarse que la filosofía moral y la filosofía del derecho, por ejemplo, también incluyen proposiciones normativas y evaluativas en sus teorías. Es por eso que, continúa la objeción, deberíamos reconocer otro criterio de éxito en las teorías de filosofía política para distinguirlas de las teorías morales o las teorías de filosofía del derecho. Específicamente, podría afirmarse que la validez o corrección de las proposiciones que componen una teoría de filosofía política es relativa a ciertas condiciones o supuestos particulares del teorizar<sup>19</sup>. Dichas condiciones o supuestos deberían aislar conceptualmente lo esencial del fenómeno político respecto al fenómeno jurisprudencial o al fenómeno moral en general. Por ejemplo, uno de estos supuestos propios de la filosofía política fue el de la existencia de una institución centralizadora con poder coercitivo: el Estado<sup>20</sup>. Pero al menos desde hace treinta años también se ha comenzado a aceptar la idea de que la filosofía política debe asumir como básico el fenómeno del pluralismo de concepciones morales, religiosas, metafísicas y de la vida buena a la hora de desarrollar sus teorías<sup>21</sup>. En todo caso, según cuáles sean estos supuestos o condiciones teóricas limitativas de la filosofía política, se podrá distinguir entre distintas familias o tradiciones dentro de ella. La célebre distinción entre concepto y concepción de Gallie puede ser útil para precisar aún más esta cuestión. Mientras que el concepto de la filosofía política podría

---

<sup>19</sup> Cfr. List y Valentini 2016: 3 y 19-25.

<sup>20</sup> Esto hace plausible sostener la idea de que el problema central de la filosofía política es la defensa, legitimación y limitación de la actividad estatal, como se refleja en los grandes clásicos de la disciplina escritos durante los siglos XVII a XIX.

<sup>21</sup> Ésta es una referencia al “hecho del pluralismo razonable” señalado por Rawls como fundamental para el liberalismo político. Con todo, esta posición particular será tratada con detalle más adelante en los capítulos en torno al método del equilibrio reflexivo.

ser el de consistir en un conjunto de proposiciones sobre “lo político” en general, una concepción particular de él puede sostener que esas proposiciones son de índole normativa, evaluativa y, además, relativas a ciertos hechos esenciales del fenómeno de lo político<sup>22</sup>.

Tomemos los ejemplos de hechos relevantes antes mencionados e intentemos dar una caracterización muy general del modo en el que la filosofía política debería dar cuenta de ellos. Por un lado, podríamos sugerir que toda teoría de filosofía política debería poder establecer las condiciones necesarias y suficientes para que una institución que centraliza el poder coercitivo en un territorio, como de hecho lo hace el Estado, sea legítima. Por otra parte, podríamos suponer en cambio que el problema esencial de lo político es explicar las condiciones en las que es posible un acuerdo en torno a las normas fundamentales de la sociedad en un contexto en el que de hecho existe un profundo desacuerdo de creencias de moralidad política. Finalmente, tal vez podría postularse de manera más modesta que la filosofía política debe articular un conjunto de normas intersubjetivas teniendo en cuenta el hecho de que los recursos materiales en el mundo son escasos. En cualquiera de esos casos, se podría afirmar que una teoría de filosofía política es justamente, política, y no una teoría moral general<sup>23</sup> porque sólo busca ofrecer un conjunto de normas cuya corrección o validez se limita al hecho señalado como relevante (el monopolio del poder coercitivo por parte del Estado, el hecho del desacuerdo, o la escasez de recursos).

Ahora bien, creemos que la sensibilidad de la teoría a los hechos relevantes es en el mejor de los casos un requisito secundario. Esto se debe fundamentalmente a que, como intentamos mostrar en el apartado anterior, ningún hecho puede, por sí solo, constituirse como una buena razón a favor de un principio normativo. De acuerdo a la “ley de Hume” esto implicaría pasar de una proposición positiva sobre hechos a una proposición normativa acerca de lo que debemos hacer, sin punto medio. Dicho movimiento, sin embargo, no puede llevarse a cabo. En el mejor de los casos, y de acuerdo a la tesis coheniana, podría sugerirse que un principio normativo puede ser sensible a los hechos. Tal vez este tipo de principios sean los que busca determinar una

---

<sup>22</sup> Cfr. Gallie 1955.

<sup>23</sup> Cfr. la nota 2 en este capítulo.

teoría de filosofía política apropiadamente sensible a los hechos relevantes. Con todo, por la misma tesis coheniana, la aceptación ese tipo de principios, sensibles a los hechos, sólo puede llevarse a cabo apelando a otro principio normativo aún más fundamental, es decir, un principio normativo insensible a los hechos.

Por ende, por mor a la brevedad, y sobre todo porque la sensibilidad a los hechos relevantes está subordinada a la justificación normativa de los principios, nuestro análisis en este trabajo no tomará en cuenta el criterio de éxito evaluado en esta sección. En todo caso, eventualmente podrá ser considerado como una virtud adicional de, y por eso será razón para preferir, una propuesta metodológica que pueda sí pueda dar una justificación exitosa de unos primeros principios normativos insensibles a los hechos que a su vez fundamenten principios sensibles a los hechos.

### **2.3.3. LA INDEPENDENCIA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA.**

En una visión muy tradicional de la filosofía, notablemente ilustrado por la imagen cartesiana del “saber universal” en forma de árbol cuyas raíces eran ocupadas por la metafísica, las distintas disciplinas del conocimiento tienen una estructura jerárquica. Consecuentemente, ciertas disciplinas y sus problemas son prioritarios a otros. Un ejemplo clásico era el de la epistemología sobre las demás áreas de la filosofía durante la época moderna, o la filosofía del lenguaje a comienzos del “giro lingüístico”. Esta imagen presupone dos tesis, a saber: que otras áreas de la filosofía no pueden desarrollarse cabalmente sin desarrollar primero las más fundamentales, y que las disciplinas prioritarias pueden desarrollarse independientemente de todas las demás. Rawls rechaza ambas tesis y sostiene que la “filosofía moral” es independiente en el sentido de que no depende de ninguna otra rama de la filosofía. Para sostener esta idea es posible identificar dos argumentos. El primero intenta defender la independencia “filosófica” de la filosofía política, y el segundo —bastante posterior— intenta defender una suerte de independencia “política” de la filosofía política sobre otras disciplinas de la filosofía.

De acuerdo al primer argumento, la “teoría moral” es independiente de otras áreas de la filosofía no sólo porque no depende de ellas para progresar o resolver

adecuadamente sus problemas, sino que además puede colaborar en resolver los problemas de otras áreas. Específicamente, Rawls defiende esa idea mostrando como la teoría moral tiene recursos para evitar comprometerse con tesis epistemológicas, semánticas y metafísicas controvertidas.

En primer lugar, la teoría moral es independiente de la epistemología o teoría del conocimiento porque no necesita presuponer una teoría robusta acerca de la objetividad de las verdades morales. En este sentido, Rawls deja en suspenso el controvertido problema de cuál teoría de la verdad o corrección es adecuada para el dominio de la moral. Esto evita que la teoría moral rawlsiana deba comprometerse con concepciones realistas, correspondentistas, quasi-realistas, expresivistas, etcétera, de los criterios de verdad para enunciados morales. Asimismo, adopta una concepción claramente metodológica de la justificación epistémica: el equilibrio reflexivo. La principal tesis de dicho método es que tenemos buenas razones para considerar justificadas nuestras creencias morales cuando éstas pueden articularse en un esquema coherente de acuerdo ciertos criterios de racionalidad y en diversos niveles de generalidad. La posibilidad de llegar a un equilibrio reflexivo “amplio” de acuerdo a ciertas condiciones de racionalidad es lo que marca, por estipulación, los límites a los que se puede aspirar dentro de la objetividad epistémica en teoría moral.

En segundo lugar, la teoría moral pretende ser, al menos, parcialmente independiente de la teoría semántica. Rawls afirma que las consideraciones de significado “en el mejor de los casos pueden proveer las así llamadas condiciones formales de los primeros principios de las concepciones morales” (Rawls 1975:291). Por un lado, las meras condiciones formales no pueden ofrecer una guía práctica concreta, como sucede cuando se toma el imperativo categórico kantiano de manera aislada. Asimismo, la especificación concreta de lo que cada condición formal requiere, dentro de una teoría moral, se encuentra íntimamente ligada a la teoría global que resulta de ellas. Así, el significado exacto de cada condición formal (como pueden ser generalidad, universalidad, ordenamiento, finalidad y publicidad<sup>24</sup>) depende del grado de plausibilidad que tenga la teoría resultante. En ese sentido, las definiciones y el análisis del significado de los conceptos

---

<sup>24</sup> Cfr. Rawls 1975:292 y Rawls 1971/1999a:130-136/112-117.

(...) no tienen un lugar especial: la definición no es sino una herramienta usada para establecer la estructura general de la teoría. Una vez que todo el marco [de la teoría] está resuelto, las definiciones no tienen un status determinado y se mantienen o caen con la misma teoría (Rawls 1971/1999a:51/44).

Finalmente, Rawls intenta defender la plausibilidad de su tesis de la independencia “filosófica” de la filosofía política con el ejemplo de la relación entre ésta y el problema metafísico de la identidad personal. Por una parte, este filósofo sostiene que las conclusiones sobre este problema a las que llegue la filosofía de la mente no afectan a las distintas concepciones morales, puesto que cada una de ellas puede identificar distintos criterios de identidad personal como relevantes. Asimismo, cada concepción moral puede dar distinto rol a las consideraciones de identidad personal dentro de ella. Aunque la teoría de la mente pueda identificar distintos criterios como fundamentales para caracterizar lo que puede ser considerado una persona, las distintas concepciones morales se construyen seleccionando algunas de esas características y asignándoles algún valor moral. Por ejemplo, en el caso de Rawls, es constitutivo de la personalidad moral la habilidad para interactuar con otras personas de acuerdo a un sentido de justicia, mientras que en otras teorías lo relevante es la capacidad sentir placer o padecer sufrimiento, tener intereses, etcétera. Finalmente, Rawls cree que en tanto la realizabilidad (*feasibility*) de las distintas concepciones morales depende de teorías psicológicas y sociales subsidiarias y que es esto lo que finalmente constituye el tipo de sociedad recomendada y el tipo de persona que debería ser ciudadano de ellas, el problema de la identidad personal no es relevante en ese aspecto.

Mientras que los arriba reseñados son argumentos filosóficos en un sentido tradicional, puesto que intentan mostrar la independencia conceptual de la filosofía política respecto a otras disciplinas de ella, creemos que Rawls también ofrece un argumento propiamente “político” a favor de la independencia de la filosofía política. Dicho argumento parte de aceptar como supuesto de lo político al hecho del pluralismo razonable. Esto supone, como se mencionó más arriba, que los distintos

ciudadanos que deberían prestar su adhesión a una concepción de la justicia han desarrollado y suscriben distintas doctrinas comprensivas, no como un resultado lamentable y conflictivo de la diversidad, sino como resultado del ejercicio de su razón resguardada por los derechos y libertades de las instituciones políticas. Una concepción de la justicia que se presentara como derivada de alguna doctrina comprensiva metafísica, religiosa o filosófica particular claramente no podría obtener la adhesión de todos los ciudadanos y por ende, para Rawls, no podría ser objeto del consenso superpuesto ni garante de la estabilidad de la sociedad. Es por eso que es condición de posibilidad de una concepción “política” de la justicia el “presentarse como independiente (*freestanding*) y expuesta como distinta de, o sin referencia a, cualquier trasfondo más amplio [de doctrinas filosóficas, metafísicas y religiosas comprensivas]” (Rawls 2005:12).

Con todo, creemos que ninguno de los dos argumentos rawlsianos es exitoso en defender la idea de que la independencia de la teoría moral—o de la teoría política a los efectos de este trabajo—, es un criterio de éxito adecuado para evaluar las diferentes propuestas metodológicas. En principio, observemos que el llamado argumento filosófico rawlsiano en favor del requisito de la independencia sólo parece ser exitoso si eliminamos de la teoría moral aquello que la hace verdaderamente interesante, su normatividad. En efecto, sólo si entendemos de modo descriptivo el propósito de la teoría moral, como aquél de sistematizar nuestras creencias morales actuales en un todo coherente, este requisito es plausible. Si, en cambio, buscamos dar buenas razones a favor de principios normativos y, por ejemplo, adoptamos un criterio coherentista de justificación de creencias, nos veremos forzados a apelar a alguna tesis epistémica para defender ese criterio de justificación frente a los demás. Algo semejante sucede cuando Rawls estipula que la teoría moral puede prescindir del concepto de verdad y, con ello, del de objetividad moral. Difícilmente sea satisfactoria una teoría normativa que no pretenda defender al menos una tesis modesta respecto a aquello que representan, o hacen objetivas, a las proposiciones que la componen. Más aún, incluso el reemplazar el clásico criterio de la objetividad como verdad por correspondencia por cualquier otro criterio ya parece suponer asumir una tesis sustantiva respecto a la objetividad de la teoría moral. Por otra parte, si asumimos que

el método de la filosofía política está orientado a la construcción y justificación de teorías que pretendan o busquen la verdad, parece contradictorio estipular que esas mismas teorías deben ser independientes de todos los demás cuerpos de conocimiento. Al contrario, se podría afirmar que la relación y mutua complementación de una teoría de filosofía política con teorías también verdaderas de otras disciplinas de la filosofía no sólo es deseable, sino que ofrece evidencia a favor de la primera.

Con todo, y como vimos, todavía sería posible argumentar a favor de la independencia de la teoría si sostenemos que la filosofía política no debe estar orientada a la verdad, sino a cumplir un rol práctico. Esto es precisamente lo que defiende el argumento “político” de Rawls. Como observamos, este argumento afirma que porque una teoría de filosofía política debe ser sensible al hecho del pluralismo razonable, entonces los principios normativos de dicha teoría deben ser independientes y no derivarse únicamente de las distintas doctrinas comprensivas que puedan suscribir las personas. Este argumento podría ser plausible pero claramente depende de que hayamos aceptado previamente no sólo el criterio de éxito antes analizado, según el cual una teoría de filosofía política, para ser tal, debe reflejar ciertos hechos relevantes. Además de eso, deberíamos tener buenas razones para aceptar que es el del “pluralismo razonable” y ningún otro hecho, el que debemos tener en cuenta en nuestra teoría. Aún si concedemos esto último, todo indica que la incorporación del hecho del pluralismo razonable por parte de un principio normativo vuelve a toparse con el problema del requisito de la justificación. Es decir, todo principio sensible a los hechos, incluso al del pluralismo razonable, requiere ser incorporado en la teoría por otro principio normativo, insensible a los hechos. Así, suponiendo que pudiéramos afirmar la validez o corrección de un principio normativo insensible a los hechos que pueda fundamentar la incorporación del hecho del pluralismo razonable en un principio normativo subalterno sensible a ese hecho, este requisito ganaría plausibilidad. Con todo, tendríamos que asegurar que ese “primer” principio normativo insensible a los hechos, en la medida en que es parte de la teoría, también se presente como independiente y no se derive de ninguna doctrina comprensiva particular.



En suma, si nuestros argumentos son correctos, también hay buenas razones para dejar en un lugar subalterno al requisito de la independencia. No por ello pierde toda importancia, dado que podríamos utilizarlo para decidir entre propuestas metodológicas que satisfagan por igual los demás criterios de éxito.

#### **2.3.4. EL VALOR DE LA IGUALDAD EN LA TEORÍA MORAL.**

La literatura relevante también ha defendido la tesis de que el valor de la igualdad debe ser central en la filosofía política contemporánea. Esta idea puede rastrearse, por ejemplo, en una famosa interpretación que hace Ronald Dworkin del argumento rawlsiano de la “posición original”. En el capítulo “Justice and Rights” de *Taking Rights Seriously*, Dworkin intenta explicar el rol que juega el famoso dispositivo contractual de la posición original en *A Theory of Justice*. Su argumento básicamente sostiene que la posición original no es útil si entendemos que la estructura de la teoría política rawlsiana está basada en la maximización de un objetivo—por ejemplo el bienestar general—, o si está basada en la satisfacción de alguna clase de deber—por ejemplo, el de obediencia a la ley divina. Para Dworkin, la “estructura profunda” de la teoría política rawlsiana está basada en la idea de derechos y por eso está “preocupada por la independencia antes que por la conformidad [con una norma] de la acción individual. Ellas [las teorías basadas en derechos] presuponen y protegen el valor del pensamiento individual y la elección” (Dworkin 1978:172). Para Dworkin, este tipo de teorías “basadas en los derechos” (*rights-based*) es la que mejor encaja con el modelo constructivista de la posición original que Rawls aplica.

Ahora bien, Dworkin considera que la noción de derechos asumida como fundamental en *A Theory of Justice* debe ser abstracta<sup>25</sup> y que se reduce a dos candidatos principales. Uno es el derecho a la libertad y el otro es el derecho a la igualdad. Sin embargo, el derecho a la libertad no puede ser fundamental porque, en definitiva, la libertad como minimización de obstáculos tiene un valor instrumental ya que sólo parece ser valiosa cuando nos permite realizar nuestros objetivos

---

<sup>25</sup> El requisito de abstracción al definir los derechos busca hacer este requisito consistente con las restricciones del velo de ignorancia, presumiblemente justificadas por esta noción más fundamental y abstracta de derechos. De otra manera, si uno asume un derecho concreto como fundamento último del dispositivo contractualista, entraría en contradicción con el requisito del velo de ignorancia.

particulares. Comprometernos con la maximización de la libertad en general sería perfectamente compatible con grandes obstáculos para llevar a cabo los objetivos que puntualmente queremos realizar. Por eso adquiere plausibilidad la idea de que el valor fundamental en la teoría rawlsiana sea el derecho, aún más abstracto, a la igualdad. Por supuesto, una objeción fundamental a esta sugerencia señalará que los principios de justicia rawlsianos fracasan incluso con este ideal, porque lo subordinan a las libertades políticas y porque admiten distribuciones desiguales de bienes sociales primarios cuando esto mejoralas situación de los peor situados. El punto consiste en distinguir dos sentidos de la igualdad y reconocer que uno está subordinado al otro. El primero consiste en la igualdad en la distribución de ciertos bienes. Este sentido de igualdad, sin embargo, depende de otro más fundamental, “que es debido a las personas más allá de su posición social” (Rawls 1971:511 citado en Dworkin 1978:180). Es así como Dworkin afirma que el valor fundamental que articula todo el esfuerzo teórico en *A Theory of Justice* no es otro que el derecho a la igualdad entendida como “igual consideración y respeto en el diseño y la administración de las instituciones políticas que los gobiernan” y que dicho derecho al igual respeto es una condición para la “admisión de la posición original” (Dworkin 1978:180-181)<sup>26</sup>.

Dicho argumento, que en principio podría no ir más allá de la tarea interpretativa de *A Theory of Justice*, dio lugar a un concepto enormemente fecundo para caracterizar el esfuerzo teórico en filosofía política. Específicamente, esta idea fue reelaborada para sostener que el valor de la igualdad, entendido como un derecho a la igual consideración y respeto para todos los individuos, es más abstracto que “las concepciones de igualdad que distinguen a las distintas teorías políticas” (Dworkin 1978:180), “captura distintas concepciones de la igualdad” (Dworkin 1983:24) y

---

<sup>26</sup>Uno podría señalar que Dworkin opera allí un deslizamiento conceptual entre la cita de Rawls y su propia descripción del derecho a la igualdad. En la cita Rawls sólo menciona el derecho a la igualdad debido a las personas “más allá de su posición social”. Esto podría llegar a sugerir que se trata de un derecho moral general, independiente de cualquier consideración fáctica o institucional mediadora. Dworkin, por su parte, entiende que éste se aplica fundamentalmente al diseño y la administración de instituciones estatales.

Las distintas formulaciones que hace Dworkin del derecho abstracto a la igualdad como igual consideración y respeto pueden encontrarse en Brown 2009:84.

funciona como una “meseta desde la que proceden los argumentos de justicia” (Dworkin 1986:74)<sup>27</sup>.

Más aún, la idea de que efectivamente existe una “meseta igualitaria” (*egalitarian plateau*), es decir, un compromiso mínimo de toda teoría sustantiva razonable de filosofía política con el concepto de igualdad parece ser el único argumento en contra de la problemática posibilidad de que las distintas teorías de moralidad política sean verdaderamente inconmensurables unas con otras. Esta conclusión sería inevitable si fuera verdadero el argumento que afirma que cada una de las distintas teorías de filosofía política selecciona como fundamental un valor distinto al que seleccionan las demás. Así, por ejemplo, la teoría socialista haría de la igualdad su valor fundamental, mientras que el libertarismo lo haría con el valor de la libertad; la teoría rawlsiana podría ser vista como apelando al valor del un arreglo contractual; el comunitarismo al valor del bien común; el utilitarismo al de la utilidad; el multiculturalismo al de la identidad; y el feminismo al de la androginia<sup>28</sup>. En este contexto, si cada una de estas teorías hiciera recomendaciones no sólo incompatibles sino también contradictorias con las que hacen las demás, no tendríamos forma de evaluar cuál teoría es mejor. El análisis de los presupuestos de cada una de estas teorías nos llevaría a toparnos con el hecho de que cada una ha sido estructurada a partir de un valor distinto e inconmensurable con el que articula a las demás.

En consecuencia, resulta enormemente plausible tomar la sugerencia de Dworkin—como lo hace Kymlicka<sup>29</sup>— y afirmar que “las teorías políticas modernas no tienen distintos valores fundacionales, [sino que todas ellas] son teorías igualitarias” (Kymlicka 2002:3). Esto, por supuesto, no compromete toda teoría sustantiva de moralidad política con una distribución igualitaria del ingreso, de acuerdo al primer sentido de igualdad arriba descrito, sino con el valor mucho más abstracto de tratar a todos los individuos “como iguales”. Tal requisito de igualdad tiene la ventaja poder situar en el mismo plano axiológico y comparativo a las distintas teorías sustantivas sin

---

<sup>27</sup> Huelga aclarar que aceptar que el concepto de igualdad funciona como una meseta común para todas las teorías de moralidad política no nos compromete necesariamente con su teoría interpretativista, en el contexto de la cual se extrae esa cita. Se lograría lo mismo apelando a la distinción entre concepto y concepción que utiliza, por ejemplo, Rawls.

<sup>28</sup> Esta taxonomía hipotética se debe a Kymlicka 2002:3.

<sup>29</sup> Pero también está sugerido en Nagel 1979:111.

exigir más que un compromiso básico de toda teoría moral con la igualdad en el tratamiento de los intereses de los individuos. Sólo así se podría sostener que el marxismo, el igualitarismo, el libertarianismo, el multiculturalismo, el comunitarismo, el feminismo y tantas otras tradiciones en filosofía política son parte de la misma empresa intelectual. Claro está que, sin embargo, teorías abiertamente antiigualitarias, articuladas a partir de concepciones racistas o supremacistas, quedarían descartadas de la consideración teórica. Pero esta es, probablemente, una conclusión que podemos aceptar sin perder nada valioso a la hora de caracterizar la filosofía política.

Como hemos visto, el compromiso de las teorías de filosofía política post-rawlsianas con el valor de la igualdad parece indudable. Incluso tradiciones en buena medida antagónicas con aquélla, como las del libertarianismo o el comunitarismo, pueden ser reconstruidas como defendiendo alguna noción básica de igualdad. Esto hace enormemente plausible que sea deseable una teoría igualitaria frente a otra abiertamente desigualitaria. Sin embargo, esto no parece ser suficiente para convertir al valor de la igualdad en un criterio de éxito sustantivo para toda propuesta metodológica en la disciplina. En buena medida esto haría o bien que el requisito de la igualdad sea trivial, o bien parecería determinar de antemano aquello que nos interesa que nos ofrezca un método, principios normativos justificados. Si estipulamos que, por ejemplo, alguna propiedad formal de los métodos garantiza el valor de la la igual consideración y el respeto en la teoría resultante, todas las teorías derivadas de aquéllos métodos serían teorías basadas en el valor de la igualdad. Así, su compromiso con el valor de la igualdad no podría servirnos para distinguir entre ellas. Por el otro lado, estipular que todas las teorías resultantes de los métodos deben tener a la igualdad como valor rector parece ya determinar el resultado sustantivo que buscamos. Si todos los métodos plausibles deben tener conclusiones normativas igualitarias, esto no parece realizable sino estipulando que todos los métodos deben asegurar que las teorías que se deriven de ellos partan también de principios fundamentales igualitarios. En todo caso, y como se sugirió antes, quizás convenga reservar este criterio de éxito, junto al de la independencia, como criterios de reserva para elegir entre métodos que aseguren la satisfacción del requisito de justificación normativa.

#### **2.4. CONCLUSIÓN.**

Si el argumento de este capítulo resultó persuasivo, entonces podemos evaluar los métodos de la filosofía política-post rawlsiana primariamente a través de un único criterio de éxito. Las propuestas metodológicas deben poder construir teorías que justifiquen de manera adecuada principios normativos. La práctica de la justificación equivale a dar buenas razones normativas, en virtud de los criterios estipulados en la sección 2.3.1. Esto se debe a que defendimos la idea de que son criterios modestos e incontrovertidos respecto a qué cuenta como una buena razón a favor de un principio normativo.

La modestia del criterio de éxito de la justificación normativa así definida podría resultar poco convincente en tanto buscamos que los métodos de la filosofía política nos ofrezcan las teorías lo más determinadas, robustas y capaces de guiar la acción posibles. Difícilmente el requisito de justificación normativa podría hacer eso por sí solo. Sin embargo, dicho criterio sí tiene la ventaja de que deja afuera la menor cantidad de propuestas metodológicas y sustantivas posibles. En este sentido, y más allá de la posición naturalista que pretende reducir las propiedades morales a propiedades naturales del mundo, el criterio parece admitir al menos tentativamente todas las metodologías características del debate post-rawlsiano.

### **3. EL ANTECEDENTE METODOLÓGICO: LA PROPUESTA INTUICIONISTA.**

---

#### **3.1. INTRODUCCIÓN.**

Este capítulo tiene por objetivo presentar y evaluar la metodología intuicionista en filosofía política. Quizás resulte sorprendente su tratamiento ya que es la única propuesta metodológica claramente externa a la tradición rawlsiana que se estudia en este trabajo. Sin embargo, creo que hay razones de peso para considerarla. Por un lado, el intuicionismo fue la primera propuesta metodológica clara que se articuló en la filosofía moral contemporánea. Sólo varios años después —y a los efectos de intentar superar los problemas que ella presentaba— fueron desarrollados el equilibrio reflexivo rawlsiano y las restantes metodologías que se estudian aquí. Por ello, su influencia en la formulación y caracterización del problema metodológico no puede ser subestimada. Al margen de su interés histórico, el intuicionismo es también una propuesta metodológica robusta y razonable en sí misma. Las tesis normativas, pero sobre todo las tesis epistemológicas que la componen contrastan sustantivamente con las de las propuestas metodológicas posteriores. En caso de que las propuestas a analizar en los capítulos siguientes tengan al menos un parecido de familia—como se sugerirá que lo tienen— y resulten problemáticas o inviables, el intuicionismo podría considerarse una posición de reserva a la que retroceder. Más aún, el hecho de que casi todas las teorías morales contemporáneas recurran de una u otra manera a la intuición como elemento metodológico básico indica que en efecto el intuicionismo ya se encuentra presupuesto, tal vez inadvertidamente, en todas ellas.

El argumento general de este capítulo, entonces, no buscará realizar un análisis definitivo del intuicionismo, sino establecer sus principales tesis, determinar sus versiones más refinadas y circunscribir sus problemas. Esto tiene por objetivo establecer el terreno conceptual en el que posteriormente se compararán y evaluarán las propuestas metodológicas de cuño rawlsiano. Con ese propósito el capítulo se estructura de la siguiente manera. En la sección 3.2. se realizará una caracterización introductoria del intuicionismo a partir de sus compromisos epistemológicos y normativos. En las secciones 3.3. y 3.4. se profundizará en el estudio de la tesis

epistemológica del intuicionismo y sus problemas principales. Uno de ellos en torno a su concepción de la objetividad conocimiento, en la sección 3.4.1., y el otro relativo a su capacidad para explicar el desacuerdo, en la sección 3.4.2. Luego se evaluarán las tesis normativas de la propuesta metodológica intuicionista a partir de la crítica rawlsiana del “problema de la prioridad”, en la sección 3.5., y su concepción de la objetividad, en la sección 3.6. Finalmente, en la sección 3.7., intentaremos delimitar qué elementos del intuicionismo deberíamos tener en cuenta para analizar y evaluar las propuestas metodológicas propiamente rawlsianas: el enfoque “práctico dependiente”, el interpretativismo dworkiniano y el equilibrio reflexivo.

### 3.2. CARACTERIZACIÓN BÁSICA DEL INTUICIONISMO.

Una versión minimalista de la posición intuicionista puede sintetizarse en las siguientes dos tesis, una normativa y otra epistemológica:

- a) **Tesis normativa:** existe más de un principio moral irreducible a los demás.
- b) **Tesis epistemológica:** esos principios morales irreducibles a los demás son conocidos de manera intuitiva.

La tesis normativa supone un compromiso con alguna forma de pluralismo moral<sup>30</sup>. Esto es, un compromiso con la idea de que existe más de un principio moral básico. Dicha tesis, por supuesto, se enfrenta al problema de explicar cómo un agente moral tiene un deber u obligación concreto todas las cosas consideradas, dada la posibilidad de que, en un mismo contexto, puedan aplicarse dos principios mutuamente incompatibles. Para salvar este problema, la tesis “pluralista” del intuicionismo usualmente se complementa con la tesis del carácter *prima facie* de los deberes. Si bien esta tesis normativa complementaria ya se encontraba en el artículo “Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?” de H.A. Prichard, fue verdaderamente articulada posteriormente por W.D. Ross en el capítulo “What makes rights acts right?” de *The Right and the Good*. La tesis rossiana del carácter *prima facie* de los deberes morales

---

<sup>30</sup> Aunque, como se señalará más adelante, también es posible suscribir la tesis epistemológica del intuicionismo y rechazar su tesis normativo-pluralista. Moore y Sidgwick son algunos de los que adoptaron esta variante.

no es otra que la idea de que cada agente moral está sujeto a varios deberes morales *prima facie* válidos y concurrentes. Pero en casos de conflicto en el que sólo uno de ellos pueda ser actualizado o satisfecho, aquél deber *prima facie* con “más peso” derrota a todos los demás y se vuelve, en dicho contexto, un deber moral actual. Esto le permitiría al intuicionismo sostener la idea de que en el fondo no hay algo así como un genuino conflicto de deberes.

Por su parte, la tesis epistemológica constituye una aplicación de la posición fundacionista al plano moral. En una caracterización estándar, el fundacionismo epistemológico puede describirse como la posición que afirma que la creencia *p* de un agente está justificada cuando o bien i) es fundacional o ii) está basada en una inferencia adecuada a partir de una creencia fundacional<sup>31</sup>. A su vez, una creencia cuenta como fundacional cuando está justificada de manera no-inferencial (es decir, no tiene otras creencias como premisas para su justificación) o bien es auto-justificante<sup>32</sup>. Si llevamos esto al plano de la epistemología moral, obtenemos la posición que sostiene que la creencia moral *p* de un agente está justificada si o bien i) es fundacional o bien ii) está basada en una inferencia adecuada a partir de una creencia moral fundacional<sup>33</sup>. En la epistemología intuicionista, entonces, algunas de nuestras creencias en principios morales son fundacionales y sirven para justificar todas las demás creencias morales no fundacionales, ya se trate de principios intermedios o creencias sobre casos particulares. Ahora bien, la epistemología intuicionista requiere afirmar también la tesis adicional de que la propiedad que justifica el *status* epistémico fundacional de ciertos principios morales es su auto-evidencia.

Esta posición ya podría atribuirse a G.E. Moore, quien en los *Principia Ethica* sostuvo que ciertas proposiciones morales —como “el placer es bueno”— son verdaderas pero incapaces de prueba<sup>34</sup>. También Prichard defendía esta posición, al sostener que tenemos conocimiento *inmediato* y *evidente* de los principios normativos

---

<sup>31</sup> Esta caracterización se puede encontrar, por ejemplo en Brink 1989:101, así como en Sayre-McCord 1996:149.

<sup>32</sup> Con todo, se podría objetar que una creencia auto-justificante es una que recurre a sí misma como premisa en su favor. En cuyo caso se trataría de un círculo enormemente pequeño, pero un círculo al fin.

<sup>33</sup> Cfr. Brink 1989:102.

<sup>34</sup> Cfr. Moore 1903:x.



fundamentales<sup>35</sup>. Para Prichard, insistir en que dichos principios requieren una prueba era el error en el que se basaba la teoría moral de su época. En sus palabras, dicho error radicaba en “suponer la posibilidad de probar aquello que sólo puede ser aprehendido por un acto de pensamiento moral (*moral thinking*)” (Prichard 1912:36). Esto era equivalente, otra vez, a la enunciación de la tesis que rechaza todo tipo de prueba para las proposiciones morales. Sin embargo, Prichard no sólo defendía esta tesis, sino que sugería que muchos filósofos morales caían en ese error porque además de una prueba para las proposiciones morales, intentaban encontrar una explicación a su verdad. Prichard también condenaba esta segunda empresa explicativa como imposible y destinada al fracaso<sup>36</sup>. Aún así, la tesis de la auto-evidencia de ciertos principios morales sigue siendo sostenida hoy en día por distintos defensores del intuicionismo en tanto es la propiedad que explica el status fundacional de esos principios (Audi 1997, Shafer-Landau 2003 y Huemer 2005).

Ahora bien, debemos aclarar que el intuicionismo en filosofía moral es una posición mucho más modesta de lo que, en una primera impresión, podría parecer. En rigor, no afirma que toda proposición verdadera en el dominio moral es el contenido de una intuición auto-evidente, sino sólo que un reducido conjunto de ellas lo son. A estos efectos, el intuicionista divide el conocimiento de teoría moral en tres niveles más o menos incontroversiales: la metaética, que se ocupa del status epistémico, ontológico y semántico de las proposiciones morales; la ética normativa que se ocuparía del contenido de las proposiciones morales en la forma de principios normativos; y la ética aplicada como la aplicación concreta de dichos principios normativos.

Así, el intuicionismo rechaza que las proposiciones morales aplicadas sean auto-evidentes, pues su contenido es tal que “nuestros intelectos no pueden simplemente conocer[lo] al entenderlas” de modo que “no se puede determinar *a priori* si las proposiciones correspondientes son verdaderas o falsas” (Kaspar 2012:18). Esta posición también rechaza que las proposiciones de la metaética (incluidas aquéllas

---

<sup>35</sup> Aunque en la particular versión del intuicionismo defendido por Prichard, también es posible tener conocimiento evidente de los deberes morales particulares.

<sup>36</sup> Por supuesto, y de manera anecdótica, Ross también afirma, en su obra antes citada, que las proposiciones morales verdaderas son aprehendidas de manera inmediata y auto-evidente

en las que se apoya el mismo intuicionismo) sean auto-evidentes, por lo cual la propia tesis de que existen hechos morales no es conocida sólo por entenderla sino que debe ser apoyada por argumentos. Entonces, las únicas proposiciones morales a las que el intuicionismo atribuye auto-evidencia son las de la ética normativa en un nivel abstracto y general, es decir, los principios morales fundamentales.

Con todo, hay al menos un argumento que le otorga una extrema plausibilidad a la epistemología moral intuicionista. Se trata, básicamente, de un argumento de fenomenología moral que opera en dos niveles. En un primer nivel, relativo al sentido común de nuestra experiencia moral, se afirma que de hecho existe una entidad mental pasible de ser definida como una intuición, ya que tarde o temprano todos los agentes morales tenemos intuiciones concretas y certeras respecto al modo en que debemos comportarnos en ciertos casos. En el segundo nivel se sostiene que las intuiciones también están de una u otra forma presentes en la enorme mayoría de las teorías morales sustantivas.

El argumento fenomenológico de sentido común en favor del intuicionismo comienza con una aseveración ampliamente aceptada: todos tenemos creencias morales y creemos que ciertas proposiciones morales son verdaderas de manera casi irreflexiva. En este sentido, nadie pensaría que el enunciado “dañar a otras personas está mal” es falso o que mentir es moralmente correcto. Más aún, creemos esto con tal certidumbre que solo al pensar en esas proposiciones, ya las *reconocemos* como verdaderas. Por otra parte, no creemos que la verdad de estas proposiciones esté supeditada a que nosotros las pensemos así, sino que en el razonamiento moral de sentido común su verdad depende de algo completamente independiente a nuestra mente. Por supuesto, no se trata de que el intuicionismo haga verdaderas a las proposiciones; más bien el intuicionismo funciona como una teoría que “explica lo que ya sabemos” (Kaspar 2012:11): las proposiciones morales son verdaderas de manera auto evidente y nosotros, como agentes morales, simplemente captamos o aprehendemos su verdad cuando pensamos en ellas. En este contexto, las creencias que cuentan como intuiciones son aquellas que gozan de amplia certeza en la vida moral cotidiana, aunque no podamos explicar adecuadamente su origen y legitimidad

—es decir, las creencias que nos permiten actuar diariamente como agentes morales sin quedar paralizados por la duda.

El segundo nivel del argumento fenomenológico nos remite un hecho difícil de negar: en alguna u otra instancia, todas las teorías morales sustantivas apelan a intuiciones. Aunque algunos filósofos admitan la posibilidad de que tengamos intuiciones acerca de casos o principios generales, normalmente se admite que sí disponemos de intuiciones morales respecto de casos particulares<sup>37</sup>. En una imagen del método filosófico tradicional, dichas intuiciones nos sirven para corroborar los principios que se siguen de las teorías: si un principio tiene implicancias contrarias a nuestras intuiciones más fundamentales, esto es un indicio de que debemos revisar el principio. Así es precisamente el método oxoniense que G.A. Cohen dice utilizar:

determinamos los primeros principios que estamos dispuestos a sostener por medio de una investigación de nuestros juicios normativos individuales en casos particulares, y aunque permitimos que los principios que están extensivamente apoyados por un gran rango de juicios individuales desplacen juicios límite que contradigan esos principios, los juicios individuales igual retienen cierta soberanía (Cohen 2008:4)

Este procedimiento debería llevarnos, para Cohen, a nuestras convicciones normativas más profundas que, “siendo las más profundas, encontramos difíciles de defender (excepto en caso de ataque)” (Cohen 2008:4). Así, el recurso a las intuiciones—al menos en el caso de Cohen<sup>38</sup>— parece combinarse con una tesis fundacionista clásica que convierte a ciertas intuiciones en los datos con que empieza—y quizá también termina— la teoría moral. En el mismo sentido, ya Sigdwick parecía encolumnarse

---

<sup>37</sup> Aunque esto sigue siendo distinto a afirmar que esas intuiciones sobre casos particulares son auto-evidentes.

<sup>38</sup> En el caso particular de Cohen, él también parece suscribir una variante pluralista del intuicionismo, según la cual existen una multiplicidad de primeros principios fundamentales cuyos requisitos no podemos satisfacer a la vez. Esto hace que tengamos que realizar “trade-offs” entre ellos. Por otra parte, Cohen insiste en que se compromete con ninguna posición metaética en torno a la objetividad de los enunciados morales, quizás a los efectos de inmunizar sus propias conclusiones normativas de esas controversias. Cfr. Cohen 2008:4.

detrás de las filas del intuicionismo al que consideraba la única prueba posible del principio de utilidad<sup>39</sup>:

El método utilitarista que yo había aprendido de Mill, no podía, me parecía, ser hecho coherente y armonioso sin esta intuición fundamental (...) la regla suprema de apuntar hacia la felicidad, como yo lo había visto, debe descansar en una intuición fundamental, si es que yo la iba a reconocer como vinculante para todos (...) Yo era nuevamente un utilitarista, pero esta vez sobre una base intuicionista (*intuitional*) (Sigdwick 1962:xvi-xx)

Por otro lado, incluso críticos del intuicionismo utilizan las intuiciones en algún u otro momento de su teoría. Quizás el caso más relevante el propio Rawls, quien parte de los “juicios considerados” como datos básicos que justifican los principios normativos que mejor los explican. Por supuesto, una diferencia relevante es que para Rawls los juicios considerados son sólo “puntos fijos provisionales” susceptibles de ser eliminados o corregidos<sup>40</sup>. De ahí la “aparente tensión entre la relevancia prácticamente fuera de cuestión de las intuiciones para el método filosófico y el rechazo aparentemente sencillo, de aquéllos que apelan a ellas, del intuicionismo” (Audi 1997:32).

### **3.3. LAS TESIS EPISTEMOLÓGICAS DEL INTUICIONISMO.**

Como ya señalamos la tesis epistemológica intuicionista sostiene que los principios morales fundamentales son conocidos de manera intuitiva<sup>41</sup>. En esta sección mostraremos que esto compromete al intuicionismo con alguna forma de

---

<sup>39</sup> De acuerdo a Singer era un intuicionista y no un defensor de una versión prototípica del equilibrio reflexivo como Rawls sugiere. Cfr. Singer 1974.

En todo caso, sí vale la pena remarcar que en esa cita Sigdwick parece estar adhiriendo a una versión monista, y no pluralista, del intuicionismo.

<sup>40</sup> Asimismo, los “juicios considerados” se diferencian de las meras creencias morales que tienen las personas porque los primeros, para Rawls, son juicios que podríamos afirmar dados ciertos requisitos epistémicos especiales.

<sup>41</sup> Audi, por ejemplo, formula la tesis epistemológica intuicionista de la siguiente manera “cada principio [moral básico] es conocido de manera intuitiva en algún modo”. Cfr. Audi 1997:41.

fundacionismo epistémico, con una metaética realista no-naturalista, y con alguna forma problemática de infalibilismo.

Para comprender adecuadamente la tesis epistemológica debemos reparar en que la intuición es la modalidad de nuestra creencia en los principios morales, tal que dicha modalidad de nuestra creencia es suficiente para afirmar que conocemos dichos principios morales. De esta manera, el intuicionismo vincula las condiciones en las que un agente epistémico conoce una proposición con la intuición—es decir, con una modalidad de nuestra creencia en dicha proposición. En el análisis tradicional del conocimiento se suele afirmar que para que un agente epistémico A conozca la proposición  $p$  se deben satisfacer las siguientes tres condiciones: i) A debe creer que  $p$ , ii)  $p$  debe ser verdadera y iii) A debe estar justificado en creer que  $p$ <sup>42</sup>. Toda vez que no se satisfaga al menos una de esas condiciones, no se podrá afirmar que un agente conoce la proposición  $p$ . El rol de la intuición, como veremos, es el de explicar cómo se satisfacen estas tres condiciones siempre que un agente epistémico conoce de manera intuitiva un principio moral básico.

Ahora bien, si las intuiciones son la modalidad del conocimiento o entidad mental que garantizan nuestro conocimiento de los principios morales básicos debemos explicar qué son. En una caracterización no filosófica, podríamos decir que una intuición es una de las maneras en las que nuestra mente capta ciertas proposiciones, en principio, de modo no reflexivo. Más específicamente, es un modo en el que las proposiciones se nos “aparecen” en la mente. Así, por ejemplo, evaluamos la viabilidad de ciertas teorías filosóficas y científicas de acuerdo a si las consecuencias que se derivan de ellas son intuitivas o no. En rigor, podemos definir el concepto de intuición como una “aparición intelectual” (*intellectual seeming*) que supone que la “intuición que  $p$  es un estado mental tal que la apariencia (*seeming*) a uno de que  $p$  no es dependiente de inferencia a partir de otras creencias y que resulta de pensar acerca de  $p$ , como contrario a percibir, recordar o hacer introspección” (Huemer 2005:102). O sea, una intuición es una clase de creencia o contenido mental

---

<sup>42</sup> Cfr. Bonjour 1975:3-5. Aunque, claro está, esta explicación del conocimiento es susceptible de sufrir grandes paradojas. Cfr. Gettier 1966.

que no es causado por ni se deriva de otra creencia, sino que tiene su origen en el mero acto de pensar acerca de un contenido proposicional determinado.

Un importante representante del intuicionismo contemporáneo, Robert Audi<sup>43</sup>, atribuye cuatro características a las intuiciones. La primera es su no-inferencialidad: cuando una proposición es aprehendida de manera intuitiva, no requiere de otra proposición como su premisa<sup>44</sup>. Es en este sentido que intuicionistas clásicos como Ross y Moore sostenían que el conocimiento intuitivo no era susceptible de prueba. La segunda característica es que el conocimiento de una intuición siempre es “moderadamente firme”, por contraposición a una mera *inclinación* a la creencia<sup>45</sup>. La tercera característica de las intuiciones podría denominarse como el “requisito de la comprensión” y supone que las intuiciones “deben formarse a la luz de una comprensión adecuada de su objeto proposicional” (Audi 1997:53). Finalmente, la última característica es que las intuiciones son pre-teóricas, en tanto no dependen evidencialmente de teorías ni de hipótesis teóricas. Aquí es fundamental reparar en que salvo que concedamos que una creencia puede depender evidencialmente de otras de manera no-inferencial, admitir la dependencia evidencial de una intuición respecto a otra creencia violaría la primera característica atribuida a las intuiciones. Esta última característica, sin embargo, no implica que sean pre-conceptuales, pues esto socavaría el requisito de la comprensión antes descrito.

Con todo, el tener intuiciones involucra tres elementos<sup>46</sup>. Por una parte, involucra la entidad mental que es la intuición definida más arriba como una “aparición intelectual”. En segundo lugar, el objeto o contenido de la intuición, que es una proposición. Finalmente, tener una intuición involucra cierta actitud proposicional hacia ella que puede variar entre la creencia, la no creencia, o una actitud epistemológicamente neutral. Ahora bien, por supuesto, el intuicionismo en teoría moral afirma que hay intuiciones morales, que los agentes morales podemos conocerlas, y que hay al menos un subconjunto de intuiciones, el de los principios

---

<sup>43</sup> Cfr. Audi 1997:52-54.

<sup>44</sup> Con lo cual, podríamos decir que una intuición es una creencia que tenemos de manera, valga la redundancia, intuitiva o no inferencial.

<sup>45</sup> Aunque esto no implica necesariamente un juicio sobre su verdad.

<sup>46</sup> Cfr. Kaspar 2012:63.

morales básicos, cuya verdad podemos conocer de manera auto-evidente<sup>47</sup>. Tradicionalmente se podía resumir la propiedad de auto-evidencia de una proposición a partir de una única condición: una proposición verdadera es auto-evidente cuando es suficiente “comprenderla adecuadamente” para conocerla. Es decir, comprender adecuadamente una proposición auto-evidente  $p$  satisface las tres condiciones del conocimiento: la creencia en  $p$ , la verdad de  $p$  y la justificación del agente en creer que  $p$ . Esto implica entonces que un agente epistémico que tiene la intuición de un principio moral auto-evidente (y por eso verdadero)—es decir, que comprende adecuadamente el contenido proposicional de dicho principio— no necesita de ninguna otra creencia como premisa para justificar su creencia en dicho principio y, con ello, su conocimiento.

Asimismo, la tesis de la auto-evidencia parece comprometer al intuicionismo con una posición infalibilista respecto al conocimiento de los principios morales auto-evidentes. Siempre que un agente epistémico tenga la intuición de un principio moral básico auto-evidente  $p$ , nunca podrá estar equivocado respecto a que conoce  $p$ . Veamos de qué manera se da la relación entre conocimiento intuitivo y conocimiento infalible. De acuerdo al requisito de comprensión de las intuiciones, las creencias intuitivas se tienen o forman por medio de un “adecuado entendimiento” de su objeto proposicional y no se derivan de ninguna otra creencia. Reparemos ahora en dos características ya mencionadas de la propiedad de auto-evidencia: toda proposición auto-evidente es verdadera; y todo agente epistémico que intuye o tiene la intuición de una proposición auto-evidente, tiene una “comprensión adecuada” de dicha proposición. Más aún, todo agente epistémico que comprende adecuadamente una proposición auto-evidente ya está, en razón de la auto-evidencia de la proposición, justificado en creer dicha proposición. De esta manera, todo agente epistémico que tiene la intuición de un principio moral auto-evidente tiene la creencia en dicho principio, está justificado en creer dicho principio y ese principio es verdadero. Así,

---

<sup>47</sup> Lo cual implica que no conocemos la verdad de toda intuición de manera auto-evidente, sino sólo la de las intuiciones sobre principios morales básicos. Por el contrario, las razones que hacen verdaderas a todas las demás creencias morales intuitivas pueden deberse a otras creencias morales intuitivas o a creencias morales no intuitivas.

siempre que un agente epistémico tenga la intuición de un principio moral auto-evidente  $p$ , sabe que o conoce sin error  $p$ .

Las consideraciones anteriores dejan en evidencia que el intuicionismo, presupone una epistemología fundacionista. El fundacionismo es una de las dos posiciones clásicas frente al problema epistemológico de establecer bajo qué condiciones un agente está justificado en creer una proposición  $p$ , o cuándo una creencia  $p$  está justificada. Nuevamente, y de acuerdo a la posición fundacionista, una creencia  $p$  está justificada cuando ella es en algún sentido fundacional (y no se justifica de manera inferencial sino que es auto-evidente o tiene alguna propiedad similar que la justifica) o se deriva inferencialmente de manera mediata o inmediata de una creencia fundacional. La otra posición clásica frente a este problema es el coherentismo, el cual rechaza que existan proposiciones cuya justificación es no-inferencial y considera que una creencia  $p$  está justificada cuando forma parte de un sistema coherente de creencias<sup>48</sup>. La evaluación de las tesis epistemológicas del intuicionismo supone, en primer lugar, analizar la viabilidad de la epistemología general fundacionista y, en segundo lugar, analizar la plausibilidad de la particular epistemología moral intuicionista.

Normalmente se ofrecen dos argumentos a favor del fundacionalismo epistémico. Uno de ellos podría denominarse el “argumento del regreso al infinito” y el segundo el “argumento anti-escéptico”. El primero presupone como premisa fundamental que las creencias que justifican otras creencias deben estar ellas mismas justificadas. Así, cuando nuestra creencia en una proposición  $p$  se justifica por otras creencias—por ejemplo,  $q$ —nuestra creencia en  $q$  también debe estar justificada. Si asumimos que toda justificación es inferencial y por ello requiere otra proposición como premisa, entonces toda creencia  $n$  que justifique cualquier otra creencia también deberá estar justificada. David Brink señala que hay tres modos en los que se puede incorporar este requisito epistemológico: “podemos afirmar (1) que toda justificación es lineal e inferencial; (2) que aunque toda justificación es inferencial, no toda es lineal; o (3) que aunque toda justificación es lineal no toda es inferencial”<sup>49</sup>. La

---

<sup>48</sup> Cfr. Brink 1989:103.

<sup>49</sup> Cfr. Brink 1989:105.



alternativa (1) supone la regresión al infinito, puesto que si toda justificación es lineal e inferencial, el requisito antes mencionado de que toda creencia justificante esté justificada nos compromete con la idea de que uno debe creer de manera justificada “un número infinito de creencias” (Brink 1989:105). Es decir, una creencia  $p$  que justifica una creencia  $q$  debe a su vez estar justificada por una creencia  $n$ , y así sucesivamente. Pero si esto no es posible, caemos en una posición escéptica dado que en definitiva no podemos justificar ninguna creencia.

Por otra parte, el coherentismo podría ejemplificar una versión de la alternativa (2). Si deponemos el requisito de la justificación lineal, podemos perfectamente imaginar una cadena inferencial de justificación de creencias que termine donde ella empezó. Es decir, una creencia en  $p$  podría estar justificada en una creencia  $q$ , la creencia en  $q$  podría estar justificada en una creencia  $r$  y  $r$ , finalmente, podría estar justificada en la creencia  $p$ . Para esta posición no habría ninguna duda de que la creencia justificante  $p$  se encuentra, a su vez, justificada. Sin embargo, el precio a pagar para evitar la regresión al infinito de la alternativa (1) parece ser el de compromiso con alguna forma de círculo vicioso. En consecuencia, la única manera de evitar la regresión al infinito o el círculo vicioso sería afirmar por descarte la alternativa (3), claramente fundacionista. Al estipular que toda justificación es lineal pero no inferencial, encontramos que se evitan ambos problemas. Más aún, no es en absoluto necesario afirmar que toda creencia se encuentra justificada de manera no inferencial. Al contrario, sólo un número muy acotado de ellas podría estar justificado de esa manera, por contraposición a la gran cantidad de creencias que perfectamente podrían estar justificadas inferencialmente a partir de las no inferenciales. En suma, el argumento a favor del fundacionismo sostiene que la justificación de nuestras creencias debe terminar en creencias auto-justificantes —o al menos no justificadas de manera inferencial— para evitar las otras alternativas.

En cambio, el argumento anti-escéptico puede reconstruirse en dos premisas<sup>50</sup>. La primera es el realismo y sostiene que la verdad de una proposición es independiente de las creencias de las personas, porque su verdad depende de su correspondencia con alguna entidad existente en el mundo. Los “hechos” son

---

<sup>50</sup> Como por ejemplo lo hace Brink 1989:105-107.

normalmente identificados como dicha entidad independiente de la mente de los agentes epistémicos. La segunda premisa hace equivaler la justificación de una creencia  $p$  con la verdad de la proposición  $p$  a la que refiere la creencia  $p$ , en tanto sostiene que la justificación de una creencia debe ser objetiva en el sentido de asegurar su verdad. Ahora bien, si toda creencia  $p$  verdadera debe corresponder a un hecho del mundo independiente de la mente de los agentes, la justificación de una creencia no puede ser exclusivamente inferencial, es decir, no puede derivarse exclusivamente de otras creencias. Dado que esta es una opción que el coherentismo rechaza—al afirmar que la justificación epistémica se reduce a una relación entre creencias—, el argumento anti-escéptico permite concluir que el coherentismo es inviable. Así solo quedaría en pie el fundacionismo como única doctrina epistemológica que ofrece una justificación no-inferencial.

Está claro que este segundo argumento depende en gran medida de que aceptemos una metafísica realista<sup>51</sup>. Suponiendo que el fundacionismo fuera una posición epistémica sostenible, debemos señalar que el intuicionismo combina justamente dicha tesis con la del realismo aplicado al terreno moral. Al nivel más general, el realismo moral o metaético sostiene que los juicios morales describen hechos del mundo independientes de la mente. Sin embargo, esta tesis puede asumir dos formas. Una es el naturalismo, según el cual los hechos del mundo descritos por los juicios morales son semejantes a hechos propios de las ciencias naturales. La otra forma del realismo es la no-naturalista, según la cual los hechos descritos por los juicios morales son, en algún sentido, distintos e independientes de los hechos naturales del mundo. El intuicionismo se encuentra necesariamente comprometido con la segunda forma de realismo, en tanto pretende asegurar cierta independencia de la filosofía moral respecto a las ciencias empíricas.

---

<sup>51</sup> En otro sentido y aplicado al ámbito moral, es usual sostener que si uno adopta una posición metaética realista, por este argumento también debe comprometerse con una posición epistemológica fundacionista. Brink sostiene que es perfectamente posible, en cambio, adoptar la metaética realista y combinarla con la epistemología coherentista. Cfr. Brink 1989:100-143.

A su vez, la justificación coherentista podría asegurar la verdad de las creencias morales si a su vez se sostuviera una teoría coherentista de la verdad moral y una teoría anti-realista de la objetividad moral, como por ejemplo podrían llegar a hacerlo alguna forma de constructivismo.

Precisamente, el famoso argumento de la “pregunta abierta” de Moore tiene el objetivo de ilustrar esta intuición en torno a la independencia de la filosofía moral. Si pudiéramos definir las propiedades morales en términos biológicos, sociológicos o psicológicos, entonces las proposiciones morales verdaderas serían proposiciones biológicas, sociológicas o psicológicas verdaderas. No habría allí lugar para una proposición moral verdadera e independiente. Sin embargo, podemos evitar esta conclusión porque para Moore siempre es una “pregunta abierta” si un objeto que tiene una propiedad empírica relevante tiene además la propiedad moral relevante. Su argumento tiene la siguiente forma:

- i. Si una propiedad P pudiera ser definida en términos de otra propiedad Q, entonces la pregunta “¿Algo que es Q es P?”, estaría cerrada.
- ii. Pero para cualquier definición naturalista de una propiedad presumiblemente moral como “lo bueno”, siempre es una pregunta abierta si algo que tiene la propiedad natural relevante es a su vez bueno.
- iii. Así, las propiedades morales, como la bondad, no pueden ser definidas de manera naturalista.

El argumento por supuesto depende de la fuerza de la segunda premisa, y especialmente de la idea de que siempre es una pregunta abierta si un objeto que tiene una propiedad natural necesariamente exhibe la propiedad moral relevante. De acuerdo a Moore, si las propiedades morales pudieran reducirse o definirse en términos de propiedades naturales, la pregunta por si un objeto que tiene una propiedad natural además tiene la propiedad moral correspondiente estaría “cerrada”, lo que equivale a decir que la pregunta no tiene sentido. Sin embargo, Moore afirma que siempre tiene sentido preguntar si un objeto con una propiedad natural además tiene cierta propiedad moral. Así, la pregunta permanece abierta.

Aún si aceptamos la metaética realista y no-naturalista del intuicionismo, todavía debemos mostrar el modo en el que captamos de manera inmediata y auto-evidente estas intuiciones sobre los hechos morales no-naturales del mundo. A falta de una mejor explicación, esto motivó la tesis de que los agentes morales están

dotados de alguna facultad intelectual similar a la percepción, para aprehender este tipo de proposiciones. La comparación analógica de la intuición con la percepción, y de la “facultad intuitiva” con los sentidos se sintetizaron en el ataque empiricista de Strawson en el artículo “Ethical Intuitionism” de 1949. Allí Strawson resume la posición intuicionista como aquella que afirma que “la corrección o la bondad son inanalizables y sólo conocidas por la intuición” (Strawson 1949:24) para luego intentar mostrar que la posición de Moore respecto a la falta de prueba de los enunciados morales es en realidad un argumento contra el intuicionismo. Moore básicamente sostiene que aunque el término “bueno” sea indefinible, podemos tener conocimiento del mismo porque ya tenemos conocimiento de otros tantos términos indefinibles— como sucede con el término “rojo”. No obstante, Strawson insiste en que no hay ningún tipo de experiencia que pueda servirnos para adquirir tal conocimiento. En particular, sugiere que es contradictorio afirmar que uno conoce el significado de un término pero no puede señalar en qué consiste la experiencia de percibirlo. En el caso de rojo, sería contradictorio saber lo que significa la palabra y afirmar que “no puedo recordar haber visto rojo *alguna vez*, ni puedo recordar *cómo sería ver rojo*” (Strawson 1949:25). Lo mismo sucedería con términos como “bueno” o “correcto”: insistir en que uno conoce pero no puede recordar haber intuido nunca lo bueno o lo correcto ni saber cómo sería, compone una experiencia vacía.

La objeción de Strawson al intuicionismo puede ser evitada si se abandona la idea de que las intuiciones son semejantes a las percepciones de los sentidos. Con ello ya no sería necesario afirmar la existencia de una facultad especial para captarlas. De hecho, la enorme mayoría de los intuicionistas contemporáneos sostiene alguna forma de intuicionismo racionalista. Es decir, afirman la tesis según la cual el conocimiento no sólo se deriva de los sentidos<sup>52</sup>, sino también de la razón y que nuestro conocimiento de los principios morales fundacionales no es distinto al conocimiento que tenemos de toda otra verdad de razón<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> Como lo sostiene la posición empirista.

<sup>53</sup> Así, como resultado de la objeción “empirista” de Strawson y otras similares, el intuicionismo parece haber sido forzado a abandonar la tesis de que la intuición funcionaba de manera analógica a los sentidos, por la tesis, presumiblemente más modesta, según la cual la intuición simplemente parte de nuestra capacidad para captar verdades de razón.

### **3.4. LOS PROBLEMAS EPISTEMOLÓGICOS DEL INTUICIONISMO.**

Suponiendo que resulta aceptable la caracterización precedente de las tesis epistemológicas del intuicionismo, cabe sugerir que hay al menos dos argumentos que las pueden poner en duda<sup>54</sup>. El primero está vinculado, nuevamente, a la concepción de la objetividad del conocimiento con la que se compromete el intuicionismo. En este sentido se sostiene, contra esta posición, que no tenemos ninguna experiencia como la de una intuición moral porque dicha experiencia es “extraña” (*queer*). El segundo argumento está vinculado a la incapacidad del intuicionismo de explicar el desacuerdo dados sus compromisos infalibilistas.

#### **3.4.1. EL ARGUMENTO DE LA “RAREZA” (*QUEERNESS*) DE LAS INTUICIONES.**

Según la primera crítica, aún concediendo que hubiera algo así como “valores morales objetivos” no reducibles a propiedades naturales, no podríamos jamás explicar su autoridad. Dado que por su compromiso con el objetivismo no-naturalista, el intuicionismo afirma la existencia de hechos morales distintos a los “hechos naturales del mundo”, entonces esos hechos morales serían “de una clase muy extraña, completamente distintos a cualquier otra cosa en el universo”. Asimismo, la única manera de tener una experiencia de los hechos morales sería afirmando “una facultad de percepción moral o intuición, completamente distinta de la manera en la que usualmente conocemos todo lo demás” (Mackie 1977a:38). Sin embargo, por eso mismo “ninguna de nuestras explicaciones de la percepción sensorial, la introspección, ni la confirmación de las hipótesis explicativas ni la inferencia o construcción o el análisis conceptual, ni siquiera una combinación de ellas” puede explicar el conocimiento moral (Mackie 1977a:39).

En ese argumento, Mackie básicamente sostiene que dado que las intuiciones morales tienen un contenido proposicional que no se corresponde con propiedades naturales del mundo y que por ende no son captadas por los sentidos, no hay ninguna

---

<sup>54</sup> Sin contar todos los argumentos que se pueden ofrecer en contra de la posición epistemológica fundacionista en general cuando no se aplica al campo moral en particular.

forma de explicar el conocimiento moral. Su argumento, así, no alcanza sólo al intuicionismo, sino a toda posición metodológica moral y no moral (por ejemplo, en matemática o lógica) que, tarde o temprano, apele a intuiciones para establecer las condiciones según la cual una creencia está justificada. Ahora bien, la premisa principal del argumento es la que sostiene que si el conocimiento de un objeto no puede ser explicado por medios cognitivos no intuitivos, entonces dicho conocimiento es “raro” y no puede ser explicado en absoluto. Análogamente, se podría ensayar un argumento semejante en contra del conocimiento perceptual. Según un argumento así, si el conocimiento perceptual no pudiera ser explicado por medios “no perceptuales” de conocer—como la intuición o el análisis conceptual— entonces el conocimiento perceptual también sería “raro” e inexplicable. Quienes argumentan en contra del intuicionismo a partir del argumento de la rareza, no dudan sin embargo del conocimiento perceptual. Esto presumiblemente se debe a que detrás del “argumento de la rareza” se encuentra el empirismo, entendido como la posición que sostiene que todo “conocimiento ‘informativo’, o todo conocimiento del mundo independiente de la mente y del lenguaje tiene que ser derivado de la percepción de los sentidos” (Huemer 2005:111). Dado que el conocimiento intuitivo en general y el conocimiento moral en particular no son derivados de la percepción, entonces no pueden ser explicados y, en rigor, no tienen contenido cognitivo. Sin embargo, Michael Huemer sostiene que hay buenas razones para dudar de la posición empirista a partir de dos ejemplos.

Supongamos la siguiente proposición: “nada puede ser enteramente rojo y verde a la vez”. ¿Cómo podemos estar justificados en afirmarla? El empirista podría sostener que, de acuerdo a nuestras experiencias con objetos de colores, nunca hemos tenido la experiencia de que un objeto sea rojo y verde al mismo tiempo. El empirista, entonces, sostendría que nuestro conocimiento de esa proposición está justificado porque nunca hemos tenido la experiencia de un contraejemplo. Supongamos ahora que nunca hemos tenido tampoco la experiencia de que algo fuera verde y tuviera un millón de kilómetros de extensión. Las proposiciones “nada es verde y rojo a la vez” y “nada es verde y tiene un millón de kilómetros de extensión” estarían ambas justificadas de la misma manera. No obstante, podría suceder que aunque nunca

hemos visto algo que sea verde y tenga un millón de kilómetros de extensión, hubiera un objeto así en el mundo que se volviera disponible a la experiencia. Pero no sucede lo mismo con la idea de que un objeto pueda ser completamente rojo y verde a la vez. Más bien, parece que la proposición “nada es rojo y verde a la vez” es necesaria en un sentido en el que la proposición “nada es verde y tiene un millón de kilómetros de extensión” no lo es. Una manera de evitar esta conclusión sería sugerir que la proposición “nada es rojo y verde a la vez” está justificada por las definiciones conceptuales de “rojo” y “verde”. Pero para Huemer esto no es suficiente<sup>55</sup>, dado que además de las definiciones de esas palabras necesitaríamos la derivación<sup>56</sup> de la proposición “nada es rojo y verde a la vez” a partir de esas definiciones. Pero en ausencia de definiciones analíticas de “rojo” y “verde” esta alternativa no es viable. La segunda alternativa consiste en sostener que podemos dar una definición no conceptual sino científica de lo que es “rojo” o “verde” (por ejemplo, que rojo es la disposición a reflejar una onda luminosa y no otra). Pero esto nos comprometería con la absurda conclusión de que hace 300 años, en ausencia de una teoría científica de los colores, las personas no podían saber que nada podía ser rojo y verde a la vez.

El segundo ejemplo requiere que supongamos que sabemos que las proposiciones “Sócrates es un hombre” y “todo hombre es mortal” implican la proposición “Sócrates es mortal”. Para explicar cómo conocemos esta relación de implicación obviamente podríamos apelar a las reglas de inferencia. Esto, sin embargo, nos demandaría explicar el modo en el que podemos conocer de manera justificada una regla de inferencia. Si apelamos a otra inferencia u argumento, se generaría aquí una clara regresión al infinito, donde se debe explicar a su vez el conocimiento de cada inferencia con otra inferencia. Tampoco podemos sugerir que las reglas de la lógica se conocen por observaciones de los sentidos. Ni siquiera sería suficiente con sugerir que no es necesario apelar a las intuiciones porque tenemos una “disposición” a hacer inferencias válidas. Más bien, lo que debemos explicar es nuestro conocimiento de las reglas de la inferencia que, como se sugirió antes, debe ser explicado por intuiciones si deseamos evitar alguna forma de circularidad.

---

<sup>55</sup> Tampoco para Kaspar, cfr. Kaspar 2012:51.

<sup>56</sup> Con lo cual requeriríamos conocimientos de las reglas de la lógica, como veremos, también susceptibles de caer frente al ataque empirista.

Por supuesto, podría sugerirse que las reglas de la lógica son enteramente convencionales y que dada cierta convención, el razonamiento “Sócrates es un nombre, por ende Sócrates es inmortal” sería válido. Sin embargo, normalmente entendemos que ciertas proposiciones como “en Argentina se debe conducir por el lado derecho de la carretera” sí dependen de hechos convencionales; mientras que las reglas de la lógica y la validez de los razonamientos como el de Sócrates dependen de ellas. Al menos para los intuicionistas, las reglas de la lógica son “ejemplos de hechos objetivos no convencionales que son conocidos de manera independiente a la experiencia” (Huemer 2005:115). Y salvo que nos comprometamos con la idea de que las reglas de la lógica son conocidas por experiencia o que surgen de convenciones, hay buenas razones para dudar de la premisa empiricista como crítica al intuicionismo. Si esto es así, la crítica de la rareza perdería gran parte de su fuerza.

#### **3.4.2. EL ARGUMENTO DEL DESACUERDO.**

La segunda crítica que tradicionalmente enfrenta el intuicionismo afirma que éste es incapaz de explicar el hecho del desacuerdo moral—es decir, el hecho de que distintos agentes tengan creencias morales mutuamente contradictorias. Veamos cómo se construye esta crítica en su versión más potente. Supongamos un agente epistémico A que tiene una creencia moral fundacional, y por eso intuitivamente conocida,  $p$ . Supongamos, también un agente epistémico B que tiene una creencia moral fundacional, y por eso intuitivamente conocida,  $no p$ . Y recordemos finalmente que la tesis intuicionista de la auto-evidencia supone que todo agente epistémico que intuye un principio auto-evidente lo conoce sin posibilidad de error porque la auto-evidencia garantiza la verdad. Tal como está descrita la situación, tendríamos que afirmar que dos agentes epistémicos conocen sin posibilidad de error proposiciones fundacionales mutuamente contradictorias y que hay dos proposiciones mutuamente contradictorias verdaderas. Eso indicaría que ciertas aplicaciones de la posición intuicionista se encuentran reñidas con el principio de no-contradicción.

Una respuesta inmediata a esta objeción consiste en aceptar el fenómeno del desacuerdo, pero sugerir que éste se da en un nivel de creencias que no afecta la tesis intuicionista. En tal sentido, se podría afirmar que el desacuerdo moral se da en el



nivel de las creencias derivadas de los principios morales fundacionales, pero no en ellos mismos. Incluso se podría conceder el hecho del desacuerdo frente a agentes epistémicos que tengan intuiciones morales mutuamente contradictorias siempre y cuando dichas intuiciones no sean auto-evidentes o fundacionales. Como vimos, ningún intuicionista afirma que la mera intuición de un contenido proposicional garantiza su verdad. La garantía de verdad de las intuiciones sólo se encuentra en aquellas que además son auto-evidentes. Así, los defensores del intuicionismo podrían afirmar el infalibilismo en el nivel del conocimiento de los principios morales básicos autoevidentes, y reconocer el desacuerdo moral, ya sea por error en la aplicación de reglas de inferencia o por consideraciones fácticas de una jerarquía inferior. Esta respuesta, sin embargo, sólo está disponible frente a una versión débil de la objeción del desacuerdo. La forma más potente de esta objeción ubica el desacuerdo, es decir, el conocimiento de proposiciones morales mutuamente contradictorias en el nivel de los principios fundacionales.

Quien defienda la posición intuicionista puede apelar a dos estrategias distintas para evitar esta objeción: puede relajar la tesis de la auto-evidencia y afirmar que la intuición de una proposición auto-evidente no garantiza su verdad; o bien puede sostener que el mero hecho de intuir una proposición auto-evidente y comprenderla adecuadamente no justifica la creencia de que es verdadera, asumiendo así una concepción revisada de la auto-evidencia: si bien ésta garantiza la verdad de las proposiciones, su conocimiento es no obstante falible.

La primera estrategia se articula realizando una doble clasificación de las distintas versiones que puede adoptar la tesis intuicionista. Quizás podría afirmarse que la versión más tradicional del intuicionismo es objetivista en un sentido fuerte en tanto sostiene, como vimos, que al tener la intuición de una proposición moral auto-evidente, la justificación de nuestra creencia en dicha proposición implica y garantiza su verdad. Pero ésta no es la única versión posible. Podríamos imaginar un intuicionismo objetivista débil que insistiera en que la justificación intuitiva de una

creencia fundacional sólo asegura su verdad con cierta probabilidad<sup>57</sup>. Y también podríamos imaginar versiones subjetivistas del intuicionismo. De acuerdo a ellas, las creencias fundacionales son creencias que hacen “fuertes reclamos doxásticos a los agentes cognitivos”, es decir, afirmaciones acerca “de la fuerza psicológica con la que los agentes cognitivos sostienen sus creencias” (Brink 1989:109). Así, por ejemplo, el intuicionismo subjetivista fuerte sostendría que las creencias fundacionales son indudables o incorregibles, mientras que el intuicionismo subjetivista débil afirmaría en cambio que las creencias fundacionales son sólo *prima facie* indudables, pudiendo ceder sin embargo ante evidencia en contrario. El punto de esta tríada de distinciones es que para ninguna de las variantes mencionadas una creencia fundacional garantiza verdad absoluta, con lo cual el principio de no contradicción no se ve amenazado. Como lo sugiere Brink, el intuicionismo objetivista débil:

...sólo afirma que las creencias morales fundacionales son, como clase, confiables (*reliable*) pero eso no garantiza la verdad de ninguna creencia moral fundacional en particular. Y como ni la indudabilidad ni la incorregibilidad son equivalentes a la infalibilidad (por ejemplo, las creencias indudables o incorregibles podrían ser falsas), ninguna versión subjetivista del intuicionismo implica la verdad de las creencias morales fundacionales (Brink 1989:111).

En toda esta constelación de versiones, solo el intuicionismo objetivista fuerte se vería amenazado por el fenómeno del desacuerdo moral. Por ejemplo, un intuicionista subjetivista fuerte podría sostener que siempre es posible dudar de las creencias morales que normalmente tenemos y que debemos realizar una “investigación dialéctica” de nuestras creencias para identificar los primeros principios cuya verdad es auto-evidente. De hecho, Brink señala que ésta era la posición epistemológica de Sidgwick, para quien la “investigación dialéctica” de las creencias morales era perfectamente compatible con alguna forma de razonamiento coherentista a los efectos de identificar—pero no de justificar— nuestros principios

---

<sup>57</sup> Esta parece ser la posición de Russ Shaffer-Landau, según el cual las creencias morales están justificadas porque resultan de un proceso confiable que asegura cierta probabilidad en la verdad de las creencias. Cfr. Shaffer Landau 2003 y Sinnott-Armstrong 2007.

morales<sup>58</sup>. Sin embargo, el adoptar cualquiera de tres versiones del intuicionismo supone conceder uno de los aspectos fundamentales de la tesis epistemológica intuicionista, a saber: la idea de que los principios morales básicos son conocidos por intuición. Ni la versión objetivista débil ni ninguna de las versiones subjetivistas garantiza que por tener la intuición de un principio moral auto-evidente, conozcamos dicho principio. Y esa forma de enfrentar el desacuerdo no hace otra cosa que debilitar sustancialmente el principal atractivo del intuicionismo como propuesta metodológica.

La mejor defensa del intuicionismo contra la objeción del desacuerdo es la provista por Audi y se basa en la segunda estrategia. Este filósofo sostiene que la auto-evidencia de las intuiciones sobre principios morales no necesariamente implica comprometerse con una tesis epistemológica infalibilista acerca de su status modal—es decir con la auto-evidencia de esas proposiciones. Fenomenológicamente, sostener eso sería difícil, dado el hecho de que muchas proposiciones que son pensadas como auto-evidentes resultan no serlo<sup>59</sup>. Es por eso que Audi distingue entre la aprehensión de la *verdad* de una proposición que es auto-evidente, y la aprehensión de la *auto-evidencia* de dicha proposición<sup>60</sup>. Esto supone dos juicios de conocimiento diferentes: uno acerca del status modal de una proposición, y otro sobre la verdad su contenido. Supongamos un principio moral básico auto-evidente  $p$ . Si un agente epistémico tiene buenas razones para creer en la verdad de la proposición “ $p$  es auto-evidente” y por eso está justificado en creer que  $p$  es auto evidente, entonces también estarán satisfechas las dos condiciones respecto al conocimiento auto-evidente de  $p$  que propone Audi. Es decir, siempre que un agente epistémico esté justificado en creer que un principio  $p$  es auto-evidente y ese principio  $p$  sea efectivamente auto-evidente,  $p$  será verdadero, el agente epistémico estará justificado en creer que  $p$  es verdadero, y creerá en  $p$ , de manera que se podrá concluir que conoce de manera no inferencial  $p$ . Así, podemos decir que un agente epistémico sabe que cierto principio moral es auto-evidente a partir de las razones por las que sabe que dicho principio es verdadero—es

---

<sup>58</sup> Brink 1989:112.

<sup>59</sup> Del mismo modo, es perfectamente posible que no exista una justificación adecuada para muchas de las proposiciones que conocemos de manera intuitiva. Esto sugiere que muchas de nuestras intuiciones morales podrían ser falsas. Sin embargo, la propiedad de auto-evidencia de los principios morales fundacionales garantiza la verdad de los mismos.

<sup>60</sup> Cfr. Audi 1997:40.

decir, su origen conceptual antes que empírico y su no-inferencialidad. Ello requiere, claramente, tener los conceptos de auto-evidencia, no-inferencialidad y conocimiento *a priori* por contraste con el conocimiento empírico y configura un escenario en el que puede haber desacuerdo: en el juicio acerca del status modal de la auto-evidencia de una proposición moral. Con esto en mente, retrocedamos a la situación del desacuerdo. Hay desacuerdo donde un agente epistémico A sabe que  $p$  y un agente epistémico B sabe que  $no\ p$ . Supongamos a su vez que tanto A como B saben respectivamente que  $p$  y  $no\ p$  de manera intuitiva. Es decir, A sabe que  $p$  es auto-evidente y B sabe que  $no\ p$  es auto-evidente. Presumiblemente, cada uno sabe eso porque tiene razones a favor de la verdad de esa creencia. Pero si asumimos, con Audi, que nuestra justificación respecto a la creencia en el status modal—es decir la auto-evidencia de un principio moral— puede ser errónea, entonces admitimos la posibilidad de tener un conocimiento falible respecto a la auto-evidencia de  $p$  y de  $no\ p$ . En definitiva, este tipo de desacuerdo se explica porque o bien A o bien B tienen una justificación inadecuada o errónea de su creencia en la auto-evidencia de  $p$  o de  $no\ p$ .

A su vez, Audi sostiene que un intuicionismo moderado no sólo puede ofrecer una explicación del desacuerdo y rechazar el infalibilismo al nivel de los juicios sobre el status modal de las proposiciones auto-evidentes, sino que también puede hacerlo respecto de las intuiciones mismas. Su argumento a estos efectos se basa en una concepción de la auto-evidencia reformada para afirmar la posibilidad creer en un principio moral auto-evidente por razones distintas a las de su auto-evidencia intuitiva. Tradicionalmente—y según la presentamos más arriba— se define la propiedad de auto-evidencia a partir de una única condición: una proposición es auto-evidente cuando entenderla es suficiente para conocerla. Este filósofo, en cambio, sostiene una concepción alternativa de la propiedad de auto-evidencia según la cual ésta debe satisfacer dos condiciones. Veamos cómo la define Audi:

Una proposición auto-evidente es (básicamente) una verdad tal que entenderla supone satisfacer dos condiciones: su entendimiento es (1) suficiente para que uno esté justificado en creer en ella (esto es, para tener una justificación en creerla,

aunque uno la crea o no) –y por eso dicha verdad es evidente en sí misma- y (2) suficiente para conocer la proposición supuesto que uno crea en ella por entenderla (Audi 1997:48)

Tal como podemos observar, en esta concepción la auto-evidencia sigue siendo garante de verdad<sup>61</sup>. Toda proposición auto-evidente es, por esto, una proposición verdadera. Asimismo, de acuerdo a la primera condición, entender adecuadamente una proposición auto-evidente es justificación suficiente para creer en ella. Sin embargo—y en esto radica lo distintivo de la propuesta de Audi— la segunda condición estipula que entender una proposición auto-evidente es suficiente para conocerla bajo la condición de que uno crea en ella por dicho entendimiento adecuado. Esto abre la posibilidad de que uno entienda adecuadamente una proposición auto-evidente, pero no crea en ella por entenderla, sino porque se deriva, por ejemplo, de creencias en otras proposiciones que funcionan como premisas.

Como se puede apreciar, el entender una proposición auto-evidente no es suficiente para conocerla si no se cree en ella por el entendimiento de su auto-evidencia. Esto sugiere que debemos distinguir al menos entre dos clases de proposiciones auto-evidentes: las inmediatamente auto-evidentes y las de auto-evidencia mediata. Las proposiciones inmediatamente auto-evidentes serían las intuiciones auto-evidentes en su sentido clásico: siempre que uno las entienda adecuadamente, creerá en ellas y estará justificado a hacerlo en virtud de dicho entendimiento adecuado. Mientras que una proposición auto-evidente es obvia o inmediata si toda persona que piensa en ella capta por eso su verdad, una proposición cuya auto-evidencia es mediata supone que sólo podemos captar su verdad al reflexionar sobre los conceptos que la componen<sup>62</sup>.

En ese sentido, Audi propone distinguir entre dos tipos de usos de la razón: las “conclusiones de inferencia” y las “conclusiones de reflexión”. Esta distinción puede ilustrarse a partir de un ejemplo. Supongamos que a un sujeto P le piden evaluar el

---

<sup>61</sup> Audi considera la posibilidad de que existan proposiciones falsas que sean auto-evidentes pero la descarta por considerarla un uso alternativo del lenguaje. Cfr. Audi 1997:59n24.

<sup>62</sup> Cfr. Audi 1997:60.

trabajo de un colega Q. Para ello, P entrevista a una tercera persona R, que afirma que el trabajo de Q es deficiente. P podría concluir que el trabajo de Q es deficiente, a partir de la evidencia derivada del testimonio de R. Así, la proposición “el trabajo de Q es deficiente” sería una conclusión derivada inferencialmente de otras proposiciones que funcionan como evidencia—presumiblemente las proposiciones que articulan el reporte testimonial de R. En este caso, la proposición “el trabajo de Q es deficiente” sería una conclusión de inferencia, en tanto ella se deriva inferencialmente de otras proposiciones que son su evidencia.

Ahora bien, Audi también nos invita a imaginar que a P también le preguntan si acaso el testimonio de R podría haber sido tendencioso. El sujeto P entonces evalúa la entonación de R, sus gestos, su selección de palabras, su selección de deficiencias de Q y de las omisiones de los puntos sobresalientes de Q y juzga que R está celoso de Q. Para Audi esta sería la “respuesta a una impresión general” que, aunque puede tener en cuenta proposiciones, no las utiliza como premisas para su conclusión. De este modo, la proposición “R está celoso de Q” sería una conclusión de reflexión<sup>63</sup>. Así, sólo llegaremos a entender intuitivamente la verdad de una proposición moral cuya auto-evidencia es mediata a partir de conclusiones de reflexión. Sin embargo, la reflexión no-inferencial que postula Audi no se limita a la reflexión sobre los conceptos que componen una proposición, sino que perfectamente pueden incorporar otras proposiciones y creencias siempre y cuando no sean utilizadas a su vez como premisas. Así, la reflexión sobre los conceptos que componen una proposición—o la reflexión acerca de lo que una proposición implica o su coherencia con otras proposiciones relevantes— puede dar lugar a que aprehendamos la auto-evidencia de una proposición intuitiva, estemos justificados en creer en ella y por ende conozcamos esa proposición.

---

<sup>63</sup> Dado que una intuición “se nos aparece” como resultado de la reflexión, incluso podríamos decir que estamos al menos *prima facie* justificados en creer en la verdad de dicha intuición por un principio que diga que las cosas son tal como se nos aparecen. Es por eso que algunos intuicionistas adoptan un principio de “conservadurismo fenoménico” (*phenomenal conservatism*) según el cual estamos justificados en creer que las cosas son tal como se nos aparecen. Cfr. Huemer 2005:99-102.

De todas maneras, se percibe que ninguna de las proposiciones que se concluyen en el ejemplo de Audi son proposiciones auto-evidentes. Más aún, hay quienes afirman que Audi utiliza un concepto vago de inferencia a los efectos de distinguir entre las conclusiones de reflexión y las de, valga la redundancia, inferencia. Cfr. Sinnott-Armstrong 2007.

En paralelo, sin embargo, Audi rechaza la idea de que una proposición auto-evidente sea “axiomática en sentido fuerte” y sólo pueda ser justificada por conclusiones no-inferenciales o de reflexión. A estos efectos afirma que “lo que es evidente ‘en sí mismo’, aún lo que es inmediatamente auto-evidente, no necesita ser de tal modo que no pueda ser también evidente en otro sentido. El que no necesite ser conocido por medio de premisas, no implica que no pueda ser conocido de este modo” (Audi 1997:63). Así “puede haber una teoría moral que explique y provea fundamentos inferenciales para proposiciones morales que, dada la suficiente reflexión también puedan ser aprehendidas como verdaderas de manera no inferencial” (Audi 1997:65).

En definitiva, para este filósofo una proposición auto-evidente también puede estar justificada inferencial o evidencialmente por otras proposiciones. Él distingue por lo menos dos modos de justificación inferencial. El primero es el de la “justificación desde abajo” (*justification from below*), es decir, la justificación de ciertos principios a partir de otros principios más “profundos”. El otro es el de la “justificación desde arriba” (*justification from above*), en la que se apela a las intuiciones. Veamos cuál es el principal rasgo distintivo entre ambas según Audi:

Al derivar principios morales intuitivos desde abajo, uno no los presupone, ni siquiera por mor del argumento, sino que los construye desde alguna clase de fundamento. Por contraste, su justificación desde arriba procede presuponiendo provisionalmente los principios y explorando las consecuencias que uno infiere de ellas (Audi 1997:66).

Dicha exploración consiste en deducir qué implican esos principios morales en casos concretos, para luego reflexionar acerca de nuestras intuiciones en torno a ellos. Si, por ejemplo, las conclusiones que derivamos de un principio general de beneficencia se corresponden con nuestras intuiciones al respecto, podríamos articular un argumento inferencial coherentista a favor de dicho principio de beneficencia. Un agente epistémico A puede creer que  $p$  de manera intuitiva—puede creer que su creencia en  $p$  está justificada sólo por comprender los conceptos que la componen, es decir, a través de un acto de reflexión que concluye  $p$ . A su vez, otro agente epistémico

B (o el mismo agente A) puede creer  $p$  a partir de un argumento deductivo o coherentista que concluye inferencialmente  $p$ . Así, Audi parece sostener la idea de que podemos apelar a razonamientos deductivos o coherentistas, como el del “equilibrio reflexivo” rawlsiano, a los efectos no sólo de descubrir intuiciones que luego confirmamos por reflexión, sino también de justificar o confirmar inferencialmente esas proposiciones.

Pero de un modo converso, Audi también admite que una intuición  $p$  producto de la reflexión, no sólo podría ser derrotada por una intuición contraria  $no p$ , producto de otro acto de reflexión, sino también por una conclusión de inferencia—deductiva o coherentista— que establezca  $no p$ . De este modo, un agente epistémico A puede creer que  $p$  de manera intuitiva, es decir: puede creer que su creencia en  $p$  está justificada sólo por comprender los conceptos que componen—o lo que es lo mismo, a través de un acto de reflexión que concluye  $p$ . A su vez, el mismo agente epistémico A puede llegar a deponer su creencia en  $p$  y creer  $no p$  a partir de un argumento deductivo o coherentista que concluye inferencialmente  $no p$ . Aquí el desacuerdo se explicaría dada la posibilidad de contar con justificaciones falibles y por eso derrotables respecto a la verdad del contenido proposicional de una intuición.

Sin embargo, esta explicación es insatisfactoria cuando se aplica al presunto desacuerdo de intuiciones auto-evidentes. Recordemos que el desacuerdo parece darse cuando un agente epistémico sabe que  $p$  y otro agente epistémico sabe que  $no p$ . En las anteriores estrategias se afirmaba el hecho del desacuerdo y se lo explicaba a partir de la idea del error. Así como uno puede tener una creencia falsa respecto al status modal de una proposición auto-evidente, uno puede tener una intuición cuya justificación fuera errónea. Pero recordemos también que para el intuicionismo en general una intuición es una creencia que tenemos porque entendemos su objeto proposicional, es decir, los conceptos que figuran en ella. En otras palabras, siempre que un agente epistémico A tiene una intuición de  $p$ , cree esa intuición  $p$  porque comprende adecuadamente  $p$ . Ahora bien, cuando  $p$  es una proposición auto-evidente, tal como lo sostiene Audi, su auto-evidencia implica que  $p$  es verdadera y que la comprensión adecuada de  $p$  es suficiente para justificar la creencia en  $p$ . Pero, como vimos, la comprensión adecuada de  $p$  es un requisito para que una creencia



cuenta como una intuición. Esto claramente implica que cuando alguien cree una intuición auto-evidente, cree en ella por comprender adecuadamente su contenido proposicional y dada la propiedad de auto-evidencia; por eso mismo también está justificado en creer en ella. Así, cuando un agente epistémico A tiene la intuición de una proposición auto-evidente  $p$ , sabe que  $p$ . Esto hace que sea imposible que podamos afirmar que un agente epistémico A tenga la intuición de una proposición auto-evidente falsa o cuya justificación sea errónea.

No obstante, esta concepción alternativa de la auto-evidencia no soluciona ni explica el problema del desacuerdo en torno a intuiciones morales fundamentales; más bien lo hace más bien imposible. Recordemos que para que exista un desacuerdo sobre intuiciones morales fundamentales, un agente epistémico A tiene que conocer intuitivamente  $p$ , y un agente epistémico B tiene que conocer intuitivamente  $no p$ . Pero dado lo que se estableció más arriba, esta situación es fácticamente imposible si uno acepta la concepción de auto-evidencia reformada. En todo escenario en el que un agente epistémico A tiene la intuición de una proposición auto-evidente y por eso verdadera  $p$ , el otro agente epistémico B no puede tener nunca la intuición de una proposición auto-evidente  $no p$ , lo cual es necesario para que sea verdadero el hecho del desacuerdo. Porque eso mismo implicaría que  $no p$  también es verdadera y la verdad de  $p$  y  $no p$  violaría el principio de no-contradicción. La concepción de auto-evidencia reformada de Audi nos obligaría, más bien, a sostener que mientras un agente epistémico tiene la intuición de la proposición auto-evidente que es verdadera, el otro agente epistémico no tiene la intuición de una proposición auto-evidente falsa; en todo caso tiene algún otro tipo de creencia falsa —intuitiva o de otra clase. En tal caso, no estamos ante un desacuerdo genuino entre intuiciones morales fundacionales auto-evidentes, sino entre una intuición moral fundacional auto-evidente y algún otro tipo de creencia necesariamente no fundacional.

De esta manera, la estrategia para explicar el desacuerdo que emplea Audi parece errar en el blanco. La objeción del desacuerdo se monta sobre el hecho de que dos agentes tengan conocimiento intuitivo de principios morales fundamentales contradictorios. Mientras que el intuicionismo moderado de Audi puede explicar el desacuerdo sobre intuiciones morales de menor jerarquía, apelando a alguna teoría

del error en la justificación de ellas, no puede hacer esto mismo con el conocimiento intuitivo de principios morales básicos. Pues, como vimos, su propia noción de auto-evidente ya lo compromete con la tesis según la cual cuando uno tiene una intuición auto-evidente necesariamente conoce. Por el contrario, el “intuicionismo moderado” de Audi exige rechazar toda posibilidad de desacuerdo sobre intuiciones de principios morales fundamentales auto-evidentes. Si nuestros argumentos son correctos, las versiones fuertes y metodológicamente más interesantes del intuicionismo no parecen tener recursos conceptuales para eludir la objeción del desacuerdo. Y si esto es así, todo indica que no podemos aceptar a la vez una posición epistemológica fundacionista fuerte y el hecho del desacuerdo a nivel de las proposiciones fundacionales de un sistema de creencias.

### **3.5. LA TESIS NORMATIVAS DEL INTUICIONISMO Y LAS CRÍTICAS DE RAWLS.**

Tal era la relevancia de la posición intuicionista, que Rawls la consideró por lo menos en tres partes importantes de su obra: la primera como una concepción alternativa a “justicia como equidad” en *A Theory of Justice*; y la segunda como una concepción tradicional de la objetividad a ser contrastada con la del constructivismo kantiano en “Kantian Constructivism in Moral Theory”. Finalmente, también la consideró como una concepción tradicional de la objetividad para ser contrastada con el constructivismo político en *Political Liberalism*. En esta sección abordaremos el tratamiento que Rawls dio a las tesis normativas del intuicionismo en *A Theory of Justice*, mientras que en la siguiente evaluaremos su crítica a la concepción de la objetividad con la que se comprometería el intuicionismo.

El tratamiento que Rawls hace del intuicionismo en *A Theory of Justice* se encuentra concentrado en la tesis pluralista, de modo que él define a las teorías intuicionistas a partir de dos tesis<sup>64</sup>:

---

<sup>64</sup> En su primera discusión del intuicionismo Rawls deja de lado el componente epistemológico del intuicionismo, alegando que “otras tantas tesis son comúnmente asociadas con el intuicionismo, por ejemplo, que los conceptos de lo bueno y lo correcto son inanalizables, que los principios morales cuando están correctamente formulados expresan proposiciones auto-evidentes acerca de reglamos morales legítimos y demás. Pero yo dejaré esas cuestiones de lado. Estas doctrinas epistemológicas no

Primero, [las teorías intuicionistas] consisten en una pluralidad de primeros principios que pueden entrar en conflicto y dar directivas contrarias en tipos particulares de casos; y segundo, no incluyen ningún método explícito, ninguna regla de prioridad, para sopesar estos principios unos con otros (Rawls 1971:34).

Para Rawls, el problema del intuicionismo entendido como un pluralismo de principios fundamentales es su aparente inconmensurabilidad. Esto genera un desafío quasi-escéptico frente a lo que Rawls considera que es una propiedad que debería satisfacer toda concepción ética: resolver el “problema de la prioridad”. Dicho problema no es otro que el de “dar una respuesta (...) a la asignación de pesos relativos a los distintos principios de justicia en pugna (*competing principles of justice*)” (Rawls 1971/1999a:40/36).

Dado que el intuicionismo pluralista postula distintos principios fundamentales de justicia; afirma que ninguno de ellos es reducible a los demás, y sostiene que no existen reglas para determinar su peso relativo “permite a diferentes personas llegar a diferentes balances de principios” (Rawls 1971/1999a:38/34)<sup>65</sup>.

Por supuesto, Rawls no niega que debamos ponderar el peso relativo de distintos conjuntos de principios de justicia para determinar qué hacer en casos concretos. A estos efectos afirma que se puede apelar a un “intuicionismo de los fines sociales” para determinar políticas públicas, sopesando “intuitivamente” distintos

---

son una parte necesaria del intuicionismo como yo lo entiendo. Tal vez sería mejor si habláramos del intuicionismo en este sentido amplio como pluralismo” (Rawls 1971:34-35).

<sup>65</sup> De todas maneras, todavía podría plantearse alguna duda respecto a si la crítica rawlsiana verdaderamente hace mella en el intuicionismo. En principio, parece prudente recortar que el intuicionismo está compuesto por dos tesis: una epistemológica de cariz fundacionista y otra normativa, pluralista. Contra esta segunda tesis se monta la crítica rawlsiana. Sería perfectamente posible construir una posición que acepte la tesis epistemológica intuicionista pero rechace el pluralismo a favor de alguna clase de monismo normativo. Esto es paradigmáticamente lo que hace por ejemplo el utilitarismo de Mill y Sigdwick (Rawls 1971/1999a:41/37). Esta solución al problema de la prioridad no está disponible en toda posición que acepte tanto la tesis epistemológica del intuicionismo como su tesis normativa pluralista. Por supuesto, dada la caracterización de Rawls el problema de la prioridad también afecta a toda posición que rechace la tesis epistemológica intuicionista pero acepte la tesis pluralista.

objetivos económicos y sociales según los diferentes arreglos institucionales posibles<sup>66</sup>. En un nivel de mayor generalidad, sin embargo, el peso relativo de estos elementos también serían sopesados a la luz de criterios más elevados —entre los que se encontrarían los principios de justicia. Y así nos volveríamos a encontrar con el problema de evaluar el peso relativo de los principios.

Más aún, supongamos que esta tarea pudiera realizarse mediante una capacidad análoga a la “sabiduría práctica” aristotélica<sup>67</sup>. Recordemos, asimismo que la tesis pluralista del intuicionismo se complementa con la tesis del carácter *prima facie* de los deberes. De acuerdo a esta última, los principios morales fundacionales establecen deberes *prima facie* que podrían no traducirse en deberes actuales todas las cosas consideradas. Si la crítica rawlsiana es que el intuicionismo nunca puede guiar la acción porque se ve sujeto al conflicto de deberes, es claramente apresurada. Esto es así porque para el intuicionismo, hay siempre un deber actual que aplica a casos particulares, que el agente moral debe descubrir reflexivamente.

En cambio, la crítica se vuelve más plausible si insiste en la incapacidad del intuicionismo de explicar los criterios adecuados para sopesar principios alternativos en caso de conflicto. Pues aún si pudiéramos determinar reflexivamente nuestros deberes actuales, esta capacidad no puede ser objeto de una concepción moral reglada. En términos de Rawls: si “hay reglas de prioridad”, ellas “son consideradas más o menos triviales y no ofrecen una asistencia sustantiva” porque “el intuicionista afirma que no hay ninguna concepción ética expresable que articule esos pesos relativos” (Rawls 1971/1999a:34/30 y 39/35)<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> Cfr. Rawls 1971/1999a:36/32.

<sup>67</sup> Como por ejemplo lo sugiere Audi siguiendo a Ross: “La tarea de la resolución de conflictos [entre deberes] aquí es muy similar a usar la sabiduría práctica aristotélica para resolver un problema moral. Es posible, tanto para Ross como para Aristóteles, que una regla surja a partir de la resolución a la que uno llega, pero no hay necesariamente ninguna regla antecedente gobernando cada caso particular que uno pueda encontrar” (Audi 1997:46).

<sup>68</sup> Cabe poner en duda que los defensores de la ética de la virtud acepten que sus concepciones morales son “no expresables”. En todo caso el desafío para ellas es que puedan articularse por medio de reglas compatibles con la tradición deontológica. En tanto ninguna posición compatibilista entre la ética de la virtud y el deontologismo se muestre demasiado robusta, tal vez no sea inconveniente concederle de manera provisoria este punto a Rawls.

El desafío en *A Theory of Justice* entonces consiste en “presentar unos criterios éticos reconocibles que expliquen el peso que, en nuestros juicios considerados, creemos apropiado dar a la pluralidad de principios” (Rawls 1971/1999a:39/35). Estos eventualmente encontrarán su lugar en la fundamentación de las reglas de prioridad lexical dentro del argumento de la posición original. La evaluación de esta solución, sin embargo, será pospuesta hasta su tratamiento en conjunto con el método del “equilibrio reflexivo”.

### 3.6. LA CONCEPCIÓN DE LA OBJETIVIDAD DEL INTUICIONISMO Y LA CRÍTICA DE RAWLS.

El tratamiento rawlsiano del intuicionismo adopta un cariz muy distinto al comparar la concepción de la objetividad de esta teoría moral con dos variantes del constructivismo: la variante “kantiana” y la variante “política”. La comparación conceptual que Rawls lleva a cabo entre estas dos formas del constructivismo y el intuicionismo gira principalmente en torno a la concepción de la objetividad con la que cada una de ellas se compromete.

Rawls reconstruye al intuicionismo en “Kantian Constructivism in Moral Theory” y “Political Constructivism” a partir de las siguientes características o tesis:

- i. “Los conceptos morales básicos de lo correcto y lo bueno, y el del valor moral de las personas, no son analizables en términos de conceptos no morales” (Rawls 1980:557)
- ii. “Los primeros principios de la moral (ya sean uno o muchos) cuando son formulados correctamente son proposiciones auto-evidentes” (Rawls 1980:557) y “son proposiciones acerca de un orden independiente de valores morales (...) que no depende de ni es explicado por ninguna actividad de las mentes humanas (...)” (Rawls 2005:91)<sup>69</sup>
- iii. “El intuicionismo racional requiere una noción mínima de persona, que entiende al yo como un conocedor (*knower*) (Rawls 1980:560 y 2005:92)
- iv. “Los primeros principios morales son conocidos por la razón teórica. Esta característica es sugerida por la idea de que el conocimiento moral es obtenido en parte por una clase de percepción e intuición, tanto como es organizado por los primeros principios que encontramos aceptables tras la debida reflexión” (Rawls 2005:91-92)

---

<sup>69</sup> Esta tesis ya parece sugerir que Rawls adopta una visión más amplia del intuicionismo que aquella de *A Theory of Justice* según la cual esta propuesta metodológica era necesariamente pluralista. Como sostuvimos, la tesis epistemológica intuicionista puede combinarse con la adopción de un único principio moral básico, tal como hacía la teoría consecuencialista de Sidgwick.

- v. “El intuicionismo racional concibe a la verdad en un sentido tradicional al considerar los juicios morales como verdaderos cuando son tanto acerca del como fieles (*accurate*) al orden independiente de valores morales. De otro modo son falsos” (Rawls 2005:92).

Aunque quizás resulte sorprendente que en toda caracterización del intuicionismo posterior a la de *A Theory of Justice*, Rawls ya no insista en sus tesis normativas y su aparente incapacidad para resolver el problema de la prioridad, cabe sugerir que esto es de menor importancia frente al punto que ahora pretende remarcar. En efecto, la principal objeción de Rawls contra el intuicionismo allí, es que esta propuesta metodológica es incapaz de satisfacer el “rol práctico” de la filosofía política, esto es, el de “concentrarse en cuestiones profundamente disputadas y ver si, más allá de las apariencias, es posible descubrir una base para el acuerdo moral y filosófico” (Rawls 2001:2)<sup>70</sup>. Es decir, Rawls afirma que el intuicionismo no puede asegurar el acuerdo filosófico y moral mínimo requerido para hacer eficiente una concepción de justicia a los efectos de que la cooperación social sea posible.

Creo que esto se debe, fundamentalmente, a dos razones. Una de ellas relativa a la concepción realista de la objetividad con la que se encuentra comprometido el intuicionismo, mientras que la segunda se vincula al status de los enunciados morales. Repasemos, para examinarlas, el modo en el que el intuicionismo se encuentra comprometido con una metaética realista. De acuerdo a la tesis (ii), el intuicionismo postula que existe un orden de valores morales independiente de la mente de las personas. Ese orden de valores morales independiente es aquello a lo que hace referencia el contenido proposicional de todos juicios y principios morales. A su vez, según la tesis (i) los valores morales no son reducibles a ningún tipo de hecho no-moral, como por ejemplo los hechos naturales del mundo. Esto ya estaba patente por lo examinado en las secciones anteriores y no es otra cosa que la adopción, por parte de la enorme mayoría de los defensores del intuicionismo, de una posición realista no-naturalista.

---

<sup>70</sup> El “rol práctico” de la filosofía también es desarrollado por Rawls en “Kantian Constructivism in Moral Theory”. Cfr. Rawls 1980:517-520.

En consecuencia, cuando uno afirma un juicio moral o tiene una creencia moral, el contenido proposicional del juicio o la creencia pretende ser una descripción del mundo totalmente independiente de la mente del agente epistémico relevante. Esos enunciados, de acuerdo a la tesis (v), son susceptibles de verdad o falsedad según se correspondan con un estado de cosas independiente de la mente de las personas. Asimismo, para llegar a dichos juicios no necesitamos nada más que la razón teórica, dado lo que afirma la característica (iv) y el que seamos capaces de conocer—es decir, de tener una creencia justificada en una proposición verdadera, según la tesis (iii). La concepción de la objetividad del intuicionismo, en conjunción con su compromiso con un sentido tradicional de la verdad como correspondencia establecen entonces las condiciones que deben satisfacerse para que exista un acuerdo filosófico y moral mínimo de acuerdo al rol práctico de la filosofía política. Esto se resume, básicamente, en que:

...el acuerdo en el juicio que es tan esencial para una concepción pública de justicia efectiva se fundamenta [de acuerdo al intuicionismo] en el reconocimiento de verdades auto-evidentes acerca de buenas razones. Y que estas razones son establecidas por un orden moral que es previo e independiente de nuestra concepción de la persona y del rol social de la moralidad. Este orden está dado por la naturaleza de las cosas y es conocido, no por el sentido, sino por la intuición racional. La idea de primeros principios como razonables se contrasta con la idea de verdad moral (Rawls 1980:557).

De allí se desprende que, al menos para Rawls, el acuerdo filosófico y moral mínimo al que puede dar lugar el intuicionismo es epistémico. Es decir, se dará dicho acuerdo cuando distintos agentes epistémicos o “conocedores” compartan las mismas creencias verdaderas acerca de los principios morales básicos. En principio, no parece haber ningún problema conceptual manifiesto en la idea de un acuerdo de creencias verdaderas entre distintos sujetos, salvo que se adopte una posición epistemológica

escéptica. Si dicho acuerdo fuerapossible, podría ser la base para una concepción de moralidad públicamente compartida.

Con todo, la tesis del acuerdo epistémico supone un problema mayúsculo en la medida en que, para Rawls, dicho acuerdo acerca de creencias filosóficas o morales verdaderas es imposible. En “Kantian Constructivism in Moral Theory” Rawls precisa que entre las circunstancias subjetivas de la justicia a partir de las cuales se modela la posición original, se encuentra el hecho de que no es posible un acuerdo filosófico basado en la concepción de verdad. En ese texto Rawls afirma que “por estipulación, en una sociedad bien ordenada bajo condiciones modernas, no hay un acuerdo fijo y duradero acerca de estos asuntos [verdades de religión, filosofía, y doctrina moral y política]” (Rawls 1980:542).

En *Political Liberalism*, esta idea aparece mucho más elaborada y es puntapié a la concepción política del constructivismo que Rawls defiende allí. En términos resumidos, debemos adoptar esta última concepción de la objetividad de los enunciados morales, porque en el contexto de los regímenes constitucionales modernos un acuerdo generalizado acerca de la verdad de las doctrinas filosóficas, religiosas y morales sólo es viable por medio del uso opresivo del poder estatal. En toda otra circunstancia, se dará una diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales comprensivas<sup>71</sup>. La explicación de esa diversidad está dada por el argumento de las “cargas del juicio”. Esto es, la existencia de “obstáculos (*hazards*) involucrados en el ejercicio correcto (y consciente) de nuestros poderes de razonamiento y juicio en el curso ordinario de la vida política” (Rawls 2005:56). Estos obstáculos explican por qué nunca sería posible una situación de perfecto acuerdo como lo pretende el intuicionismo. El argumento de Rawls, finalmente, se completa con la necesidad de adoptar una concepción “política” de la objetividad de los enunciados morales de acuerdo a la cual éstos son entendidos como razonables y susceptibles de ser objeto de un “consenso superpuesto” (*overlapping consensus*) y no como verdaderas descripciones de un orden moral independiente a la mente de las personas.

---

<sup>71</sup> Cfr. Rawls 2005:36.



Conviene, entonces, tener presente y dejar formulada de manera clara esta última objeción rawlsiana. De acuerdo a ella, la metodología intuicionista no es capaz de satisfacer el “rol práctico” de la filosofía política porque se encuentra comprometida con una concepción epistemológica del acuerdo sobre nuestras creencias políticas fundamentales que es necesario para que una concepción de la justicia sea eficiente en ordenar nuestro mundo social. La fuerza de esta conclusión depende, sin embargo, de aceptar o no la relevancia para la metodología moral del “hecho del pluralismo razonable” y el argumento de las “cargas del juicio”. En tanto las implicaciones del “giro político” de Rawls para la cuestión metodológica serán evaluadas en el capítulo sobre el equilibrio reflexivo, se pospondrá el análisis de uno y otro hasta entonces.

### **3.7. CONCLUSIONES SOBRE EL INTUICIONISMO.**

A lo largo de este capítulo hemos intentado reconstruir y evaluar filosóficamente la versión más interesante de la propuesta metodológica intuicionista. Como se ha intentado mostrar, ésta puede ser articulada a partir de dos componentes separados, el epistemológico y el normativo.

El componente epistemológico es el aspecto más atractivo del intuicionismo. Suponiendo que aceptemos sus compromisos fundacionistas, la metodología intuicionista no presentaría problemas para la justificación de nuestras creencias morales. Los principios morales básicos estarían justificados por ser verdades auto-evidentes de razón, mientras que el resto de las creencias morales verdaderas podrían ser justificadas si se derivaran inferencialmente de los primeros. Asimismo, dada la metaética realista pero no-naturalista que complementa las tesis epistemológicas del intuicionismo, no habría problemas de derivación de proposiciones morales a partir de hechos no morales. Curiosamente, dado que toda proposición moral describe hechos morales no-naturales que se dan en el mundo, sí se derivarían proposiciones normativas a partir de hechos; pero al ser esos hechos, de tipo moral, el intuicionismo no corre riesgo de violar ni las tesis cohenianas de “Facts and principles” ni el principio humeano. De todas maneras, como se ha intentado demostrar, el intuicionismo sí se

encuentra atado a alguna forma de infalibilismo respecto de la creencia en los principios morales básicos, siempre y cuando se tome en serio la relación entre la intuición y la pretendida auto-evidencia de esos principios morales básicos como garante de verdad. Esto, a su vez, lo compromete con tener que negar el hecho de ldesacuerdo de creencias morales, al menos al nivel de los principios básicos fundamentales. Dado que el intuicionismo afirma que dichos principios existen y que son auto-evidentes, no puede haber desacuerdo respecto a su conocimiento. Más bien, se produce una situación binaria en la que se los conoce intuitivamente, o directamente no se los conoce.

La tesis normativa característica del intuicionismo, tal como se ha sugerido, es la del pluralismo irreducible de principios. Mención aparte merece el hecho de que existan variantes de esta propuesta metodológica que sugieren combinar su tesis epistemológica con una posición monista respecto a los principios morales básicos. El principal problema del componente pluralista del intuicionismo es su aparente incapacidad para ofrecer reglas claras respecto a cómo ponderar los distintos principios cuando ellos entren en conflicto. Si bien el argumento de la validez *prima facie* de los deberes derivados de cada uno de esos principios puede resultar una aceptable explicación conceptual del modo en el que tenemos deberes morales todas las cosas consideradas, sigue librando estas consideraciones a la ponderación reflexiva y no-inferencial—y por eso no reglada— de cada agente epistémico. Esta es una clara desventaja de la propuesta. En todo caso, el intuicionismo podría ser aceptable aún si no puede resolver el “problema de la prioridad” en el supuesto de que no hubiera ninguna otra propuesta metodológica mejor, y ésta resultara la más simple.

Asimismo, como ya se advirtió, subsiste una objeción poderosa contra la metodología intuicionista. Ella se deriva del argumento rawlsiano según el cual el intuicionismo es incapaz de satisfacer el “rol práctico” de la filosofía política porque un acuerdo epistemológico sobre la verdad de los principios de justicia no puede ser base adecuada para un acuerdo en torno a concepciones públicas de justicia en las democracias occidentales modernas. Esta objeción no sólo afecta las tesis normativas del intuicionismo sino que es un ataque fundamental a los compromisos metaéticos realistas que son parte esencial de la propuesta metodológica. Dada la estructura de

este trabajo, se pospone su tratamiento pormenorizado hasta la evaluación de la propuesta metodológica del “equilibrio reflexivo” en los capítulos siguientes.

## 4. EL ENFOQUE “DEPENDIENTE DE LA PRÁCTICA”.

---

### 4.1. Introducción.

En este capítulo será analizada una propuesta metodológica conocida en la bibliografía especializada como el enfoque “dependiente de la práctica”. Ella representa, quizás, el intento más acabo de establecer una conexión conceptual normativa entre dos elementos importantes de la filosofía práctica: los valores y los hechos.

Para ello, en la sección 4.2. trataremos la aparición de esta propuesta metodológica en el seno de los debates acerca de la justicia global. En la sección 4.3. explicitaremos las dos tesis básicas de este enfoque para, posteriormente evaluar si realizan algún aporte novedoso a las contribuciones metodológicas de dos grandes filósofos de esta tradición como son Rawls y Dworkin. En la sección 4.4. distinguiremos las tres variantes que puede adoptar el enfoque: la variante “convencionalista cultural”, la variante “institucionalista” y la variante “funcionalista”. El resto del capítulo será crítico: en las secciones 4.5. y 4.6. se intentará mostrar que el método sufre problemas de indeterminación y falta de capacidad crítica. Sin embargo, en la sección 4.7. argumentaremos que el más acuciente de los problemas es su incapacidad para justificar los principios normativos que, como método de la filosofía política contemporánea, pretende fundar. En la sección 4.8. analizaremos críticamente la versión “refinada” del enfoque propuesta recientemente por Andrea Sangiovanni y los argumentos a partir de los cuales pretende defenderla de los problemas que identificamos previamente, con el objetivo de mostrar que ninguno de ellos es exitoso. Finalmente, en la sección 4.9. intentaremos resumir las razones por las que, a nuestro juicio, el enfoque “dependiente de la práctica” no es un candidato viable como propuesta metodológica para la filosofía política. Si el argumento de este capítulo es correcto, el enfoque “dependiente de la práctica” puede ser útil como método intermedio para derivar cursos de acción a partir de ciertos hechos o prácticas normativamente relevantes y principios normativos, pero no es capaz de justificar, por sí mismo, esos principios normativos.

## **4.2. El enfoque dependiente de la práctica en el contexto de los debates sobre justicia global.**

Los últimos veinte años se han caracterizado, al menos en el área de la filosofía práctica anglosajona, por un nutrido debate en torno al alcance, las demandas concretas y la justificación de la justicia global. La literatura filosófica correspondiente buscaba determinar qué principios de moralidad política rigen o deberían regir en el plano internacional, dados los distintos países y agentes internacionales relevantes (ONG's, organismos internacionales, Estados, etcétera). Tales principios de justicia podrían ser equivalentes a los que operan en el plano local y doméstico, al interior de cada país, o bien aplicables únicamente al plano internacional.

En ese contexto fue desarrollado el enfoque “dependiente de la práctica” (*practice-dependent approach*). Aunque luego definiremos de manera más precisa la tesis de esta propuesta metodológica, podríamos resumirla en la idea de que los principios de moralidad política apropiados para regular cada práctica social dependen estrechamente de ciertas características de la práctica en cuestión. Por supuesto, podríamos preguntarnos por qué una tesis tan patentemente metodológica se volvería importante en el problema sustantivo acerca de cuáles principios de justicia rigen en el plano internacional. Esto se debe, fundamentalmente, a dos razones. Una de ellas es metodológica y la otra, sustantiva.

Por una parte, el enfoque “dependiente de la práctica” se presentó como una novedad respecto a la manera tradicional de realizar filosofía política y construir concepciones de justicia. De acuerdo a esta última perspectiva, la filosofía moral tiene por objeto determinar y justificar principios morales universales e independientes de cualquier clase de consideración fáctica. Una vez determinado un principio o conjunto de principios morales apropiadamente justificados —por ejemplo a partir de la metodología intuicionista— la siguiente tarea filosófica consistiría en aplicar esos principios a todos los agentes morales relevantes. Esto describía, en una conocida metáfora geométrica, a la filosofía práctica como una tarea al estilo platónico-

metafísico de “arriba hacia abajo” (*top-down*), en tanto primero se determinaban principios universales abstractos que luego se deberían aplicar a nuestras prácticas morales. Desde esta concepción, la justicia sería una virtud fundada en alguna propiedad metafísica que tendrían todos los agentes morales relevantes y, así, se debería aplicar a todos ellos sin distinción<sup>72</sup>.

Ahora bien, esta manera de llevar adelante la filosofía práctica fue puesta en cuestión, al menos en su versión contemporánea, desde la tradición filosófica del “realismo político”. La objeción que aquélla elevaba en contra de esta versión “platónica” de la filosofía práctica era simple: debido a su excesiva abstracción y universalidad, dichos principios serían incapaces de guiar la acción en las condiciones efectivas de nuestra vida social<sup>73</sup>. Pensados para ciertas condiciones abstractas e ideales, los principios normativos no tendrían asidero ni aplicación en las circunstancias reales en las que actúan los agentes morales<sup>74</sup>.

El enfoque “dependiente de la práctica”, sin embargo, tendría un recurso conceptual fundamental para salvar esta objeción. Esto se debe a que, de acuerdo a la tesis práctico dependiente, los principios de justicia dependen de las prácticas sociales concretas que pretenden regular. No se trata aquí de la aplicación de principios

---

<sup>72</sup> Cfr. El Kholi 2013:8.

<sup>73</sup> Cfr. Frøslee 2013:81, Williams 2005 y Geuss 2008.

Así, la crítica “realista” a la concepción “platónica” de la filosofía política está estrechamente ligada también al debate entre “teoría ideal” y “teoría no ideal” (Valentini 2012:659).

Un ejemplo de la crítica a la manera “platónica” de llevar a cabo teoría moral puede encontrarse en *Spheres of Justice*. Allí, Michael Walzer contrapone la manera “platónica” de hacer teoría moral con su particularismo metodológico:

Una manera de comenzar la tarea filosófica –tal vez la manera original- es salir de la cueva, dejar la ciudad, escalar la montaña, crear para uno.. un punto de vista universal y objetivo. Entonces uno describe el terreno de la vida diaria desde muy lejos, de modo tal que este pierde sus contornos particulares y adquiere una forma general. Pero yo tengo intención de permanecer en la cueva, en la ciudad, en el suelo. Otro modo de hacer filosofía es interpretar el mundo de significados que compartimos a nuestros compañeros ciudadanos (*fellow citizens*) (Walzer 1983:xiv, Mullhall y Swift 1996:129)

<sup>74</sup> Asimismo, y en el sentido de la conocida crítica comunitarista, un conjunto de principios universales y abstractos justificados por consideraciones independientes a las de nuestro mundo social tampoco tendrían fuerza motivacional alguna en los agentes morales.

abstractos a las prácticas sociales particulares, sino precisamente del movimiento inverso: para los defensores de este enfoque, el contenido, alcance y justificación de los principios se construye a partir de las prácticas concretas, con lo cual ya no se produce ningún problema de aplicación. Así, la dirección del trabajo filosófico es “desde abajo hacia arriba” (*bottom-up*)<sup>75</sup>. Esto ubica al enfoque dentro de una concepción relacional de la filosofía práctica que pretende prescindir de una concepción metafísica de la persona moral para fundar valores como la justicia<sup>76</sup>. Para la concepción relacional dicho valor no depende de ciertas características metafísicas que atribuimos a toda persona moral, sino que surge de una relación especial en la que se encuentran los agentes y que dicho valor viene a regular. En particular, para los defensores del enfoque “dependiente de la práctica”, la clase de relación especial que sirve de fundamento para ciertos valores como la justicia es la de las prácticas sociales que median la interacción entre los agentes morales<sup>77</sup>.

Por otra parte, el enfoque “dependiente de la práctica” permitiría resolver la cuestión sustantiva en torno a los principios de justicia válidos en la arena global sin abandonar el compromiso que la enorme mayoría de sus defensores tiene con el valor de la igualdad. Aquí cobra importancia la distinción entre las posiciones cosmopolita o globalista y estatista respecto a la justicia global. En términos generales, la primera sostiene si existen principios normativos de igualdad moral entre las personas, los principios de justicia válidos para el plano doméstico extienden su dominio también a la esfera global<sup>78</sup>. En cambio, la posición estatista afirma que existen ciertos principios de justicia limitados al plano doméstico y que para la arena internacional rigen otros principios de justicia distintos a los anteriores y, normalmente, menos exigentes que aquéllos. Sorprendentemente, para muchos el mismo Rawls se alineó detrás de esta segunda posición. De acuerdo a este autor, en el plano doméstico y al interior de una

---

<sup>75</sup> Valentini 2009:350 y Erman y Möller 2015:13

<sup>76</sup> Aunque también podría pensarse que una concepción metafísico-platónica podría llegar a interpretar un principio general que, por la mediación de ciertas relaciones fácticas, sólo se aplica a un grupo limitado de agentes.

<sup>77</sup> Así, el enfoque “dependiente de la práctica” podría ser considerada como una variante de las teorías relacionales de justicia. Cfr. El Kholi 2013:11.

<sup>78</sup> Si ciertos principios de justicia basados en la igualdad moral se aplican en el plano doméstico, y afirmamos que todo agente moral fuera del ámbito doméstico también goza de esa igualdad moral, entonces tendríamos fuertes razones para aplicar esos principios de justicia en el plano global y no sólo en el doméstico.

democracia occidental moderna entendida como un “esquema de cooperación para el beneficio mutuo” rigen los deberes de justicia igualitaria derivados de los principios iguales libertades, de igualdad de oportunidades y de diferencia. Sin embargo, en *Law of Peoples*, Rawls afirma que los pueblos<sup>79</sup> no tienen deberes de justicia igualitaria entre sí. Más bien, las obligaciones entre naciones se resumen en deberes de respeto mutuo y deberes de asistencia en materia socioeconómica, patentes en el octavo principio. Ahora bien, estos últimos son claramente menos exigentes que los tradicionales deberes de justicia igualitaria que se encontraban en *A Theory of Justice*. Laura Valentini resume la comparación de la siguiente manera:

mientras que los deberes de justicia igualitaria requieren la distribución igualitaria o casi igualitaria de los bienes (...) los deberes de asistencia, por otra parte, son requerimientos de ayudar a aquéllos necesitados (en un costo razonable) con los recursos que uno posee legítimamente en virtud de la justicia. Esto sugiere que los deberes de justicia son previos y más exigentes que los deberes de asistencia (Valentini 2011:401-402)<sup>80</sup>

Parece paradójico defender la absoluta igualdad moral de las personas y al mismo tiempo considerar moralmente permisibles desigualdades socioeconómicas groseras entre ciudadanos de un país y otro. En dicho esquema, lo que parece estar funcionando como factor diferencial relevante es la distinta nacionalidad. Sin embargo, el lugar de nacimiento parece un hecho moralmente arbitrario, comparable al origen étnico, la religión o los talentos naturales. De esta manera, quien se compromete con

---

<sup>79</sup> Mención aparte merece el hecho de que el sujeto de la teoría de justicia rawlsiana fuera del plano doméstico sean los pueblos, entendidos como sociedades liberales decentes, y no agentes morales individuales.

Para la lista de principios rawlsianos en la arena internacióna, cfr. Rawls 1999a:37.

<sup>80</sup> Además, acota Valentini, los deberes de asistencia son “suficientaristas antes que igualitaristas en forma”. Esto quiere decir que pretenden impedir que las personas sufran privaciones absolutas al buscar la satisfacción de ciertas necesidades básicas, más allá de las cuales las desigualdades son irrelevantes. Cfr. Valentini 2011:402.



la posición estatista en materia de justicia global parece o bien estar abandonando el principio de igualdad moral de las personas, o bien estar excluyendo de ella a muchos sujetos sólo por factores moralmente irrelevantes.

En respuesta a esta objeción, algunos defensores liberales del estatismo apelaron al enfoque “dependiente de la práctica”. Para ellos, la distinción entre deberes de justicia igualitaria en el ámbito doméstico y deberes de asistencia suficientarista en el plano internacional no se debe ni al abandono del principio igualitario, ni a la exclusión arbitraria de ciertos agentes morales, sino a que el contenido y la justificación de los principios normativos dependen de ciertas prácticas sociales, y a que las prácticas socioeconómicas son de hecho distintas en el plano doméstico y el internacional<sup>81</sup>. En síntesis: muchos defensores de la posición estatista esgrimieron un argumento metodológico para defender su posición sustantiva.

#### **4.3. La tesis básica del enfoque "dependiente de la práctica".**

Más allá del contexto en el que surgió, lo interesante del enfoque “dependiente de la práctica” es su viabilidad como metodología general de la filosofía política. Para evaluar este aspecto, resulta necesario precisar las tesis que lo componen. Como se mencionó más arriba, un aspecto fundamental de este enfoque es la idea de que los principios normativos dependen de las prácticas que éstos pretenden regular. A esto, se suma un segundo componente fundamental: tesis particulares sobre el modo en que las prácticas sociales son relevantes para los principios normativos<sup>82</sup>.

La tesis de que los principios normativos dependen de las prácticas sociales (en adelante “tesis práctico-dependiente”) fue formulada con claridad por Andrea Sangiovanni:

---

<sup>81</sup> Por supuesto, cabe señalar que la posición cosmopolita no sólo es consistente con una concepción metafísico-platónica de la justicia. También podría resultar de aceptar el enfoque relacional práctico-dependiente y asumir que las prácticas socioeconómicas relevantes en el plano doméstico y en el plano internacional son una y la misma. Cfr. Valentini 2011: 403 y Pogge 1989.

<sup>82</sup> En la reconstrucción del enfoque “dependiente de la práctica” como articulado a partir de dos componentes seguimos a Erman y Möller 2015.

**Tesis práctico-dependiente:** “el contenido, alcance y justificación de una concepción de justicia depende de la estructura y la forma de las prácticas que esa concepción pretende regular [*is intended to govern*]” (Sangiovanni 2008:138)<sup>83</sup>

El concepto de “práctica” utilizado es claramente rawlsiano y se entiende como “cualquier forma de actividad especificada por un sistema de reglas que defina cargos, roles, movimientos, penas, defensas y demás, y que da su estructura a la actividad” (Rawls 1955:1, Sangiovanni 2008:138n2.).

La primera aclaración importante sobre la definición citada concierne a los conceptos de “contenido, alcance y justificación”. Al menos uno de los puntos fuertes del enfoque “dependiente de la práctica” ha sido el de colaborar en la comprensión de los diversos componentes que pueden analizarse al interior de un principio normativo. Entre ellos están los de su contenido, su alcance, su justificación, pero también los de su dominio y su extensión<sup>84</sup>. Supongamos, con Sangiovanni, un principio que diga “Para todo  $x$  e  $y$ ,  $x$  e  $y$  deberían hacer  $C_j$  si (o si y solo si) y porque  $xR_iy$ ”. En dicho principio,  $R_i$  es una relación social valiosa  $i$  en la que están  $x$  e  $y$ ,  $yC_j$  es cualquier acción  $j$  valiosa. El dominio de dicho principio es la clase de agentes relevantes a los que se aplica el principio, en este caso “para todo  $x$  e  $y$ ”. Por ejemplo, todos los seres humanos, todos los seres racionales, todos los seres sintientes, etcétera. El contenido del principio son las acciones designadas por  $C_j$ . El alcance, por su parte, es la relación

---

<sup>83</sup> Saladin Meckled-García, en un texto crítico del enfoque, también describe la tesis “práctico-dependiente” en términos similares:

para al menos algunas prácticas, la formulación y justificación de los principios morales de regulación *depende en el rol funcional* de las prácticas en los *entendimientos compartidos* de sus participantes (Meckled-García 2013:101)

<sup>84</sup> Cfr. Sangiovanni 2016:5-7.

social o práctica que dispara<sup>85</sup> las acciones demandadas, en esta caso designado con “xRiy”. La extensión del principio se refiere al rango de individuos que, en el mundo actual, están incluidos en el alcance del principio.

Más allá de estas precisiones, resulta mucho más complicado aclarar de qué modo la justificación<sup>86</sup> de los principios normativos depende de las prácticas que pretenden regular. En un sentido tradicional<sup>87</sup>, la justificación de una norma es una explicación de por qué dicha norma (o la creencia en dicha norma) nos provee razones morales para la acción. En efecto, la forma más ambiciosa de presentar la tesis práctico-dependiente es la que sostiene que las prácticas sociales de algún modo justifican principios normativos, es decir, nos dan razones para la acción. Esto es explícitamente lo que sostiene, por ejemplo, Sangiovanni cuando afirma que “las instituciones y prácticas existentes (...) deberían jugar un rol crucial en la *justificación* de una concepción de justicia antes que meramente en su *implementación*” (Sangiovanni 2008:137). Dicha tesis es muy distinta a otra mucho más modesta que sostiene que las prácticas sociales son relevantes en la aplicación o implementación de principios de justicia, cuestión que es en mayor medida incontrovertible (Sangiovanni 2016:3).

Otra aclaración importante debe hacerse respecto a aquello cuyo contenido, alcance y justificación depende de la estructura y la forma de las prácticas que viene a regular. Como se puede ver en la definición citada, Sangiovanni explícitamente menciona que el objeto de la tesis práctico-dependiente son las concepciones de justicia. En el vocabulario de la tradición rawlsiana una “concepción” se contrapone con el propio “concepto” de justicia:

---

<sup>85</sup> Otra manera en la cual las prácticas puede ser relevantes para los principios es la de “dispararlos” (*triggering*). Esto se da cuando un principio normativo tiene cierta cuestión fáctica como condición para su validez, por ejemplo, ciertos deberes especiales sólo válidos entre sujetos de la misma nacionalidad. Huelga decir, este tipo de determinación de los principios por parte de las prácticas en tanto “disparadoras” de los primeros sólo repercute en los principios relacionales. Cfr. Sangiovanni 2016:8.

<sup>86</sup> Esto a su vez se manifiesta en la distinción entre “fundamentación normativa” (*grounding*) y “justificación epistémica” que se desarrolla más abajo.

<sup>87</sup> Cfr. Erman y Möller 2015:7-8.

el concepto de justicia como significando un balance apropiado entre demandas contrapuestas (competing claims) de una concepción de justicia como un conjunto de principios relacionados para identificar las consideraciones relevantes que determinan ese balance (Rawls 1971/1999a: 10/9)

Esto podría dar lugar a pensar que el enfoque “dependiente de la práctica” no sólo debe justificar ciertos principios normativos, como los rawlsianos, sino que también debe justificar todas las consideraciones y argumentos conexos a favor de ellos, cierta idea de la sociedad, y cierta concepción de persona, etcétera. En la particular concepción rawlsiana de *Justicia como equidad*, estas serían la idea de sociedad como esquema justo de cooperación para la ventaja mutua, y la concepción de persona razonable con los poderes morales del sentido de justicia y la capacidad para formar y perseguir una concepción del bien. Esto, por supuesto, supone algo mucho más amplio que un mero principio normativo de justicia. No obstante lo cual, la mayor parte de la literatura ha recibido la tesis práctico-dependiente como aplicándose directa y exclusivamente a principios de justicia. Esto es claro en el caso de Valentini, quién la resume de la siguiente manera: “de acuerdo a este enfoque, ‘el contenido, alcance y justificación’ de los principios morales depende del punto de la práctica que pretenden regular” (Valentini 2011:403)<sup>88</sup>.

Aclarados los pormenores de la tesis “práctico-dependiente”, todavía debemos ahondar en la explicación que dan sus defensores sobre la relación entre las prácticas sociales y la justificación de sus principios normativos. En la mayoría de los casos, sus promotores apelan al concepto dworkiniano de “interpretación constructiva” en tres fases. Una primera fase, “preinterpretativa”, donde se identifican los datos brutos de la práctica social a ser interpretada; una segunda fase, propiamente “interpretativa”, en la que se preguntan por el propósito que justifica la práctica en cuestión; y una tercera fase, “postinterpretativa” en la que se revisan, critican y reforman los

---

<sup>88</sup> Pero también Ronzoni 2009:231, Ronzoni 2011, Beitz 2009:8-10, Sangiovanni 2008, James 2005:283-284, James 2012, Rossi 2012.

principios que regulan la práctica a la luz de la meta que la justifica<sup>89</sup>. Quizás, la excepción a esta tendencia sea Michael Walzer, quien no apela a la interpretación dworkiniana sino al rol constitutivo de las prácticas comunes en la moralidad.

Huelga aclarar que mientras la tesis “práctico-dependiente” nuclea a todos los defensores de esta propuesta metodológica, las distintas explicaciones del componente interpretativo son las que los distinguen. En efecto y como veremos más adelante, éste puede concentrarse, al menos, en las creencias culturales de los miembros de una determinada práctica (Walzer), en el rol institucional que tienen las prácticas dentro de una comunidad política (Sangiovanni), o en el rol funcional de las mismas (Valentini).

Una última cuestión importante antes de analizar las variantes y tesis sustantivas de este enfoque es la supuesta innovación del método y la autoridad de su origen. En efecto, la mayoría de los defensores de esta propuesta metodológica rechaza la idea de que se trate de un método completamente nuevo. Más bien al contrario, parte de su autoridad se encontraría en que éste ya era utilizado—si bien quizás de manera rústica e incompleta o, al menos, no explicitada— por grandes figuras de la tradición anglosajona de la filosofía política. Me refiero, específicamente, a John Rawls y Ronald Dworkin.

En un seminal artículo, Aaron James pretende explicar la supuesta tensión entre los principios de justicia igualitaria que Rawls defiende para el plano doméstico y los deberes de asistencia suficientarista que defiende en el plano internacional. Esto contrastaría una supuesta manera de razonar de manera independiente a las prácticas por parte de Rawls en *A Theory of Justice* con la de *Law of Peoples*, donde explícitamente parece comprometerse con la idea de que la teoría ideal requiere comenzar por “el mundo político internacional como lo vemos” (Rawls 1999b:83, James 2005:281) y con *Political liberalism*, donde afirma que “hay distintos principios para distintas clases de sujetos” (Rawls 2005:262). La tesis de James consiste en sostener que dicha tensión no es tal porque “Rawls ha, ciertamente, razonado desde

---

<sup>89</sup> Cfr. Dworkin 1986, James 2005, Sangiovanni 2008, Ronzoni 2009, Valentini 2011, Rossi 2012, James 2013.

las prácticas existentes (*reasoned from existing practices*) desde el comienzo” (James 2005:284); y, dado que las prácticas relevantes en cada contexto son distintas, también deben ser distintos los principios de justicia correspondientes a cada una de ellas. A los efectos de responder la pregunta por cuáles prácticas son aquellas con las que debemos comenzar a razonar, James combina la autoridad rawlsiana con un recurso conceptual dworkiniano, el de la “interpretación constructiva”. Las prácticas sobre las que comenzamos a teorizar son aquellas que nos importan, por ejemplo, porque tienen efectos profundos sobre la vida de las personas e influyen en la satisfacción de sus intereses en mucho mayor grado que otras. Esta es una respuesta moral al problema de la identificación de las prácticas y corre el riesgo de volver completamente circular al argumento: atribuimos cierto valor moral a la práctica para determinar los principios morales que la justifican. La respuesta de James consiste en sostener que para Rawls, esos compromisos morales mínimos que explican el punto y propósito de una práctica en particular en realidad ya están implícitos en la descripción sociológica de la práctica en cuestión<sup>90</sup>. Una vez identificada la práctica y las razones morales por las que es importante, apelamos a los principios de justicia para regularla o reformarla. Esto no es otra cosa que la estructura tripartita de la interpretación propuesta por Dworkin en *Law’s Empire*. En la etapa pre-intepretativa se identifica una práctica social en términos sociológicos incontrovertibles, en la etapa interpretativa se propone una caracterización de su punto que explica su importancia, y en la etapa post-interpretativa aplicamos la posición original a los efectos de determinar los principios de justicia para reformarla o regularla<sup>91</sup>, entendidos “como limitaciones morales (*moral constraints*) a la manera en la que una actividad es desarrollada” (James 2005:295).

Contra esta lectura de James, Saladin Meckled-García ha denunciado la apropiación equivocada de Rawls y Dworkin por parte de los defensores del enfoque

---

<sup>90</sup> En efecto, Rawls afirma que la “[el] contenido [de una concepción política de justicia] está expresado en términos de ciertas ideas fundamentales vistas como implícitas en la cultura pública política de la sociedad democrática” (Rawls 2005:13).

<sup>91</sup> Cfr. James 2005:298-301.

“práctico-dependiente”<sup>92</sup>. En primer lugar, él señala la clara ambigüedad presente en la idea de que Rawls “razona desde las prácticas”. Aunque conceda que Rawls atribuye un rol o función moral a los conceptos de persona y de sociedad, rechaza la idea de que éstos funcionen como “puntos fijos” a partir de los cuales debemos comenzar a teorizar. Antes bien, los distintos roles atribuidos a dichos conceptos pueden ser criticados y modificados para favorecer la coherencia general de la teoría, como lo explicita el siguiente pasaje de Rawls:

La exposición de justicia como equidad empieza con estas ideas familiares [desde la cultura pública política democrática]. En este modo la conectamos con nuestro sentido de vida diaria. Pero el que la exposición comience por esas ideas no significa que el argumento a favor de justicia como equidad simplemente las asuma como básicas. Todo depende del modo en el que la exposición funciona como un todo y de si las ideas y principios de esta concepción de justicia, así como sus conclusiones, son aceptables en la debida reflexión (...)(Rawls 2001:5).

Es decir, Meckled-García claramente sostiene que incluso la descripción de las prácticas sociales relevantes para los principios de justicia y el valor moral que tentativamente se les asigna al teorizar no son sino puntos de partida que pueden ser modificados o descartados de plano tras un ejercicio de equilibrio reflexivo<sup>93</sup>. Esto, junto a la sorprendente concesión de que Rawls “nunca lleva a cabo de manera explícita el trabajo ‘sucio’ del argumento interpretativo”<sup>94</sup>, le resta plausibilidad a la lectura de James.

Por otra parte, la idea tripartita de “interpretación constructiva” se debe indudablemente a Dworkin, y esto ha llevado a varios autores a sostener que él

---

<sup>92</sup> En este sentido, tal vez los defensores del enfoque “práctico dependiente” podrían haber apelado a la estrategia inversa. Sugerir que esta propuesta metodológica era verdaderamente innovadora porque se diferenciaba de manera sustantiva de las de Rawls y Dworkin. Con todo y aún si hubieran apelado a ese argumento, intentaremos demostrar en este capítulo que este método no es viable para justificar primeros principios de justicia.

<sup>93</sup> Cfr. Meckled García 2013:116.

<sup>94</sup> Al menos como claramente lo reconstruye James en su artículo. Cfr. James 2005:305.

también defendía alguna forma de enfoque “dependiente de la práctica”. En particular, Valentini sostiene que “[la] formulación clásica y más articulada de [el enfoque práctico-dependiente] puede ser encontrada en la explicación que da Ronald Dworkin de la ‘interpretación constructiva’” (Valentini 2011:403)<sup>95</sup>. Según Valentini y Sangiovanni, la prioridad de las prácticas estaría dada en la teoría de Dworkin por la condición de encaje (*fit*) que debe darse entre las etapas pre-interpretativa e interpretativa para que ésta sea exitosa<sup>96</sup>. Por supuesto, la estrategia de Meckled-García para rechazar este punto consiste en señalar que “la noción de encaje, que es una fuente de incompreensión de la obra de Dworkin, no tiene ningún rol normativo en el proceso [interpretativo]” (Meckled-García 2013:114). Esto se vuelve más claro una vez que se determina el modo en el que Dworkin entiende que se justifican los principios normativos en el ejercicio interpretativo: no por apelación a las prácticas, sino por apelación a otros principios. De hecho, James reconoce que la “dependencia práctica” de la posición original es distinta de la que presupone la interpretación constructiva dworkiniana. Mientras que en la “interpretación constructiva rawlsiana” las creencias implícitas de los participantes determinan la práctica sobre la que debemos comenzar a razonar y el contenido y alcance de los principios de justicia que la regulan, en el del segundo, los principios de justicia sólo deben corresponderse con “las más abstractas y elementales convicciones [morales] de cada intérprete”<sup>97</sup>.

#### **4.4. Las variantes del enfoque “práctico-dependiente”.**

Como ya se mencionó, aunque todos los defensores del enfoque coinciden en aceptar la tesis “práctico dependiente”, discrepan sobre el modo en que las prácticas sociales inciden en la determinación de los principios normativos. En una versión del enfoque, los principios se derivan directamente de los acuerdos compartidos por los

---

<sup>95</sup> Pero se encuentra también, por ejemplo, en Sangiovanni 2008:148n27.

<sup>96</sup> Cfr. Valentini 2011:406 y Sangiovanni 2008:148.

<sup>97</sup> Cfr. James 2005:301n39, Meckled-García 2013:114.

La comparación le sirve a James para contrastar la interpretación “católica” de Rawls en la que las creencias de los participantes en la práctica tienen peso y autoridad, de la interpretación “protestante” de Dworkin. Cfr. James 2013:47 y Postema 1987.



participantes en una determinada práctica cultural. El defensor más conocido de esta variante “convencionalista cultural” es Michael Walzer, quien apela a los “recursos morales de la cultura”<sup>98</sup> para fundamentar su posición.

Para Walzer, el vínculo entre la moralidad de la cultura y las cuestiones normativas de justicia se da por medio de lo que él llama la “autonomía comunal” (*comunal autonomy*). De acuerdo a este autor, una comunidad política consiste en un conjunto de individuos que comparten, no meras relaciones entre sí, sino más bien un modo de vida común con determinadas prácticas morales y culturales. Dicha comunidad política sólo es autónoma cuando los principios que regulan sus prácticas pueden ser vistos por los mismos ciudadanos como representando los valores que definen su identidad como grupo antes que como derivados de fuentes extrañas a ellos, por ejemplo, reglas morales universales y abstractas.

En particular, la objetividad de los principios que regulan las prácticas de cada comunidad política, desde esta perspectiva, se explica por medio de distintas esferas de valor, cada una dotada de su propio “significado social”. El significado social de cada esfera es eminentemente subjetivo en tanto todo individuo interpreta los objetos de significado social a partir de ciertos “intereses cognitivos” que influyen en el modo en que percibe el objeto. En palabras de Walzer: “lo que vemos, reconocemos y entendemos depende (...) de lo que estamos buscando, de nuestras *preocupaciones* cognitivas y del modo que tenemos para describir lo que encontramos, nuestros *esquemas* conceptuales” (Walzer 1993:165). Asimismo, las “preocupaciones cognitivas” y los “esquemas conceptuales” con los que los individuos asignan valor a los objetos sociales están determinados por las prácticas culturales de la comunidad en la que cada uno de ellos participa y define su identidad. Esto también explica el modo en que un individuo comparte la misma interpretación o significado respecto a cada objeto social con el resto de los miembros de su comunidad, en tanto todos forman su identidad moral a partir de ella. Así es como el “sujeto normal”, es decir, un grupo de individuos con creencias compartidas puede determinar objetivamente el significado social de un objeto.

---

<sup>98</sup> Cfr. Walzer 1987. Para una buena reconstrucción del pensamiento de Walzer en este sentido véase El Kholi 2013:15-18.

Entonces, en esta variante del enfoque “dependiente de la práctica”, las prácticas sociales determinan los principios normativos que las regulan, porque las primeras son el sustrato de las “creencias y auto-comprensiones”<sup>99</sup> compartidas a la luz de las que se asigna significado a las distintas “esferas de valor”. En definitiva, la posición de Walzer podría resumirse en la siguiente afirmación:

Los diferentes bienes sociales deberían ser distribuidos por diferentes razones, de acuerdo a diferentes procedimientos y por diferentes agentes; y todas estas diferencias se derivan de diferentes comprensiones (*understandings*) de los bienes sociales mismos – el inevitable producto del particularismo histórico y cultural (Walzer 1983:6).

Otra variante del enfoque “práctico-dependiente”, mucho más afín al liberalismo rawlsiano, es la que defiende Sangiovanni. De acuerdo a él, la manera en la que las prácticas sociales determinan el contenido, alcance y justificación de los principios de justicia no se da a partir de las creencias convencionales de los participantes sino de las instituciones que las hacen posibles. En palabras de Sangiovanni, la variante “institucionalista” puede sintetizarse de la siguiente manera: “para el institucionalista, [los principios de] justicia varían de acuerdo a la forma institucional” (Sangiovanni 2008:146)<sup>100</sup>.

Por supuesto, se podría objetar que en muchos casos la “forma institucional” de las prácticas sociales depende de las creencias compartidas de sus participantes, lo cual volvería a esta posición equivalente a la anterior. Para que esta variante tenga sentido Sangiovanni estipula que si bien la forma institucional de una práctica puede depender de las creencias de sus los participantes, ella no es reducible a éstas:

el institucionalista rechaza que la existencia de una cultura societal sea o bien una condición necesaria o suficiente para

---

<sup>99</sup> Cfr. Valentini 2011:408.

<sup>100</sup> Esta variante también es defendida por James 2005, 2012, 2013 y Beitz 2009.

que la justicia se aplique o tenga determinado contenido. Pero ellos no niegan que la forma y la estructura de las instituciones depende en ocasiones de las creencias y prácticas culturales subyacentes (Sangiovanni 2008:146).

Mientras que en el convencionalismo la relevancia normativa de las prácticas sociales se explica porque éstas constituían la identidad moral de los participantes, el institucionalismo apela a un argumento más refinado: al brindar forma y estructura a las instituciones, las prácticas sociales determinan el contenido, alcance y justificación de los principios de justicia porque “establecen condiciones de trasfondo (*background conditions*) que alteran el modo en el que los participantes [de las prácticas] interactúan” y porque “estas relaciones mediadas institucionalmente, a su vez, forman (*shape*) las razones que podríamos tener para adherir (o rechazar) un conjunto dado de principios” (Sangiovanni 2008:147).

La variante institucionalista permite explicar con mucho más detalle por qué la supuesta tensión entre las teorías doméstica e internacional de Rawls no es tal. Pues mientras el punto y el propósito de las prácticas institucionales domésticas se concibe a partir de la “estructura básica de la sociedad” en tanto “esquema de cooperación para la ventaja mutua”<sup>101</sup> en la producción de bienes sociales primarios, el “rol del derecho y la práctica internacional es crear los bienes de la paz, la autonomía nacional y mantener la justicia doméstica básica, y hacer eso en modo que refleje el reconocimiento societario mutuo”<sup>102</sup>.

A modo de ejemplo, podemos señalar cómo, en todo caso, las variantes del institucionalismo se distinguen al seleccionar cuál es la práctica o característica de una práctica social que dispara deberes de justicia igualitaria. Podría sugerirse, por mencionar una, se trata de la medida en la que una práctica afecta la autonomía de sus individuos, el modo en el que les impone normas en su nombre, o tal vez la simple participación en una práctica común. Una de las primeras propuestas institucionalistas en este sentido es la que sostuvo Michael Blake en “Distributive Justice, State Coercion

---

<sup>101</sup> Cfr. Rawls 2005:16, James 2005:300.

<sup>102</sup> Cfr. Rawls 1999b:122, James 2005:300.

and Autonomy”. Para este filósofo, aquello que dispara y fundamenta ciertos deberes de justicia es la sujeción de los individuos a ciertos esquemas regulativos coercitivos en la medida en que éstos pueden afectar la autonomía de los individuos<sup>103</sup>. Otro modo en que las instituciones condicionan los deberes de justicia es el desarrollado por Thomas Nagel en “The Problem of Global Justice”. Para este filósofo, todos los ciudadanos a los que se aplican las normas coercitivas de un Estado que no tienen más opción que obedecer, deberían ser vistos como co-autores de dichas normas. En efecto, para Nagel, las normas coercitivas de los Estados son impuestas sobre los ciudadanos en su propio nombre y cuando esos ciudadanos obedecen y apoyan esas normas de manera voluntaria dentro de una forma de asociación claramente no voluntaria como es la del Estado, deben ser considerados normativamente como “autores putativos” (Nagel 2005:128) de las mismas. En contra de ambas explicaciones “no voluntaristas” de los deberes de justicia igualitaria, el propio Sangiovanni sostiene que aún en un sistema de reglas que no fueran impuestas de manera coercitiva ni en nombre de sus participantes, pero que fueran igualmente respetadas por los individuos se dispararían deberes de justicia igualitaria<sup>104</sup>. Y, en particular, esto se da en los sistemas legales de los Estados que son capaces de proveer las condiciones necesarias para la “satisfacción de las funciones esenciales” de las personas debido a que estos esquemas de reglas disparan deberes de reciprocidad igualitaria. Así, dado que el sostenimiento de los sistemas legales necesarios para la satisfacción de dichas funciones requiere que las distintas personas contribuyan con ellos, “a aquéllos que se han sometido a los sistemas de reglas sociales y legales en maneras necesarias para mantener nuestras vidas como ciudadanos (...) les son debidos unos beneficios justos por lo que han recibido aquéllos que se han beneficiado de su sometimiento a las reglas” (Sangiovanni 2007:26).

Finalmente, la literatura ha reconocido la existencia de una tercera variante del enfoque dependiente de la práctica. De acuerdo a Laura Valentini las prácticas sociales no son relevantes para el contenido, alcance y justificación de los principios de justicia porque éstas condicionen la manera en la que se relacionan las personas, sino porque

---

<sup>103</sup> Cfr. Blake 2001.

<sup>104</sup> Cfr. Sangiovanni 2012.

condicionan la manera en la que se realiza la “función” de un determinado valor, por ejemplo el de la justicia.

La diferencia entre las posiciones es, por supuesto, enormemente sutil y se encuentra oscurecida porque Valentini pretende caracterizar la variante “funcionalista” a partir del pretendido alcance de la justificación necesaria para que ésta sea exitosa. El punto parece ser que, en primer lugar, los “funcionalistas” aceptan la existencia de principios normativos independientes de las prácticas con alguna determinada función y a partir de dicha función intentan determinar a qué prácticas sociales actuales se aplica dicho valor normativo<sup>105</sup>.

La inversión de la posición “institucionalista” por parte de los “funcionalistas” les permite defender conclusiones sustantivas inversas a las de aquéllos. Esta forma de aplicar el enfoque “dependiente de la práctica”, de acuerdo a la mayoría de sus defensores, apoya conclusiones cosmopolitas respecto al alcance de la justicia igualitaria. Si, con Valentini, definimos la función de la justicia como el “respetar el derecho igual de las personas a desarrollar vidas valiosas” (Valentini 2011:414) y esa función se aplica a prácticas que se dan en el ámbito global, la justicia exigiría en éste algo más que meros deberes de asistencia sufragarista. Esto es precisamente lo que sostienen Cohen y Sabel en virtud de que:

...las reglas hechas para el contexto [internacional] tienen consecuencias para la conducta y el bienestar de individuos, firmas, y estados, en parte porque proveen los estándares para la acción coordinada y en parte (pero no solamente) porque los gobiernos nacionales están sometidos a reglas, estándares y principios establecidos más allá de la esfera doméstica (Cohen y Sabel 2006:165)

Claro está, este tipo de conclusiones sustantivas dependen de “creencias acerca de hechos empíricos” (Valentini 2011:416) que podrían ser disputadas no sólo por

---

<sup>105</sup> Cfr. Valentini 2011:414.

defensores de la variante “institucionalista”, sino por defensores de la posición “funcionalista”. Pues, si partiera de otro conjunto de creencias empíricas sobre el impacto de las regulaciones globales sobre la vida de las personas, un funcionalista podría extraer conclusiones normativas distintas, por ejemplo, estatistas. Por contraposición, quien defienda la extensión global de los deberes de justicia igualitaria a partir de una metodología independiente de las prácticas nunca vería condicionada dicha extensión a la verificación de ciertos hechos empíricos.

#### **4.5. El problema de la indeterminación.**

Como se adelantó más arriba, el enfoque “dependiente de la práctica” es susceptible a numerosos problemas debido al conjunto heterogéneo de tesis que involucra. Uno de ellos viene arrastrado por el componente “interpretativo” que pretende explicar el modo en el que las prácticas modelan los principios de justicia. En muchos sentidos, esto reproduce un problema que podría atribuirse al interpretativismo dworkiniano puro: el problema de la indeterminación de la interpretación según la cual cualquier práctica social puede ser reconstruida de distintas maneras por distintos intérpretes. Salvo que exista algún criterio externo a la interpretación para identificar la práctica, podría darse el caso de que haya tantas interpretaciones como intérpretes. En esa situación, los principios normativos derivados de cada una de ellas no podrían reclamar ninguna autoridad especial sobre los agentes morales, menos aún sobre aquellos agentes morales que hayan llegado a una interpretación distinta. La indeterminación interpretativa, así, nos llevaría a una indeterminación normativa que se manifiesta irresoluble con los recursos conceptuales del enfoque “práctico-dependiente”.

El interpretativismo de Ronald Dworkin, sin embargo, ensaya una salida a este problema. Se trata de la tesis de la “respuesta correcta”. Ahora bien, aún si esa estrategia fuera exitosa en disolver el problema dentro de la versión dworkiniana del interpretativismo, creo que no es una estrategia a la que los defensores del enfoque

“dependiente de la práctica” puedan apelar<sup>106</sup>. La tesis de la “respuesta correcta” involucra suponer que hay criterios normativos independientes a la interpretación a partir de los cuales se puede determinar si una determinada práctica interpretativa es valiosa o no. Dicha tesis también distingue al interpretativismo dworkiniano del enfoque dependiente de la práctica. Para este último, y según la tesis práctico-dependiente, la relación es al revés. Las prácticas informan el contenido de y justifican los principios normativos. No hay, entonces, criterios normativos independientes a la interpretación. Los primeros dependen de la última, al menos si se postula que este enfoque es apto para justificar primeros principios de justicia, como lo hace la lectura más fuerte de la tesis práctico-dependiente que guía su evaluación en este capítulo.

Para ilustrar el problema, supongamos un caso relativamente sencillo de desacuerdo en justicia doméstica. Un grupo de ciudadanos sostiene que el punto y propósito de la práctica de la cooperación social es asegurar el valor de la igualdad, mientras que otro grupo de ciudadanos asegura que el propósito de esa práctica consiste en maximizar la libertad del individuo. Asimismo, el primer grupo asegura que dicha práctica incluye los impuestos progresivos con fines redistributivos, mientras que el segundo grupo insiste en que la cooperación social no incluye ese tipo de impuestos, sino que ellos son parte de otro tipo de práctica—por ejemplo, la solidaridad social—que está siendo erróneamente combinada con la de la cooperación social. ¿Puede ser útil el enfoque “dependiente de la práctica” para resolver esta controversia? El problema de la indeterminación plantea severas dudas a este respecto en dos niveles.

El primer nivel es el de la descripción “pre-interpretativa” de la práctica. Como se estipuló previamente, en esta etapa de la interpretación la intérprete debe identificar los “datos duros” que componen la práctica. Esto debería incluir, cuando menos, algunos ejemplos paradigmáticos que son ampliamente aceptados como distintivos de la práctica social objeto de la interpretación. Posteriormente, en la etapa “interpretativa” se atribuye un valor o función que, presumiblemente, explican por qué la práctica es digna de ser llevada a cabo por los participantes. Ahora bien, ¿qué es lo que obra de criterio de identidad para la interpretación de una práctica? ¿Los casos

---

<sup>106</sup> Y como veremos, de hecho no lo hacen, sino que apelan a otros argumentos para intentar salvar este problema.

paradigmáticos y todos los “datos duros” de la práctica señalados? ¿Sólo los casos paradigmáticos? ¿Alguno de ellos dos o ambos en conjunción con la atribución de un determinado valor o función? Por supuesto, en esta instancia el defensor del enfoque dependiente de la práctica nos recordará que la interpretación tiene el requisito de encajar (*fit*) con su objeto.

Sin embargo, este criterio no resulta muy útil. ¿Debemos entender que existe algo así como una representación objetiva y única de la práctica en cuestión respecto a la cual los casos paradigmáticos y los “datos duros” de la interpretación deben corresponderse?<sup>107</sup> Dicha representación podría tomar la forma, por ejemplo, de un conjunto fijo de casos paradigmáticos y “datos duros” de la práctica, o al menos de un umbral mínimo de ellos sobre los que deberían coincidir todos los candidatos a interpretaciones de la práctica. Esta suposición, cuando menos, tendría la ventaja de poder señalar cuándo distintas “pre-interpretaciones” de una práctica son de hecho “pre-interpretaciones” de la *misma* práctica. En los casos en los que distintas interpretaciones no reconozcan los mismos casos paradigmáticos, o al menos el mínimo de casos paradigmáticos relevantes, ellas no serían candidatas a ser tenidas en cuenta como interpretaciones de la misma práctica. Esta hipótesis, por supuesto, descubre el problema de determinar cuál es esa representación objetiva y única de la práctica con la que debe corresponderse la etapa pre-interpretativa.

Por otra parte, si dicha “representación objetiva” de la práctica existieran cabría preguntarse por qué razón el método interpretativo requiere una etapa pre-interpretativa y no directamente la identificación de la representación objetiva de la práctica en cuestión. La suposición de una “representación objetiva” de la práctica no haría, sin embargo, toda la empresa interpretativa redundante porque, dado que se trata de interpretaciones sobre prácticas que entendemos valiosas, todavía podría haber desacuerdo interpretativo respecto a cuál es el valor o función adecuado para la práctica. Así, la verdadera tarea interpretativa caería en determinar dicho valor y, en todo caso, evaluar críticamente la práctica a partir de él para luego proponer las reformas que correspondan en la etapa “post-interpretativa”.

---

<sup>107</sup> O, por lo menos, a los casos paradigmáticos.



Desgraciadamente, esto no resuelve el problema de la indeterminación interpretativa en el nivel de la etapa “interpretativa”. Aún si dos interpretaciones rivales recogieran los mismos casos paradigmáticos de la práctica, ¿qué sucede cuando le atribuyen distintos valores o funciones a ella? ¿Se trata de interpretaciones de la misma práctica o de prácticas distintas? Si la identidad de la práctica fuera el compuesto de sus casos paradigmáticos y “datos duros” en conjunción con la atribución de un valor o función a ella, entonces en este escenario claramente habría interpretaciones de distintas prácticas y, por ello, no serían prácticas rivales. En cambio, si asumimos que el criterio de identidad de una práctica sólo está dado por sus casos paradigmáticos y “datos duros”, al menos podríamos afirmar que en su etapa “pre-interpretativa”, ambas interpretaciones refieren a la misma práctica y son interpretaciones rivales de ella. Supuesto eso, igual cabe preguntarse si acaso existe algún criterio para determinar cuál atribución de función o valor a la práctica es, si no correcto, al menos mejor que otro. Tal vez se podría apelar a algún tipo de criterio moral para determinar cuál atribución de función o valor es el adecuado para una determinada práctica. Esto es justamente lo que parece sugerir Dworkin. Empero, como ya se mencionó, esta alternativa está vedada en el enfoque “práctico-dependiente”. Pues apelar a consideraciones morales para poder dar lugar a la interpretación que determine los principios morales relevantes vicia esta propuesta con una peligrosa circularidad.

Expuesto el problema de la indeterminación que acecha al enfoque “dependiente de la práctica”, cabe mencionar dos intentos de solución que se han ensayado en la literatura reciente. Uno es el argumento de Laura Valentini respecto a la distinción entre las prácticas voluntarias y las prácticas involuntarias, mientras que el otro la apelación de Hugo El Kholi a la objetividad del constructivismo político rawlsiano.

Valentini describe el problema de la indeterminación de la siguiente manera:

[Consideremos que los] ciudadanos presumiblemente *desacuerdan* acerca de los valores que sostienen su sistema social, y acerca de cómo ellos pueden ser mejor puestos en

práctica. El problema de la *indeterminación* surge porque, en tanto sus diferentes interpretaciones logren criterios razonables de encaje con su objeto, ninguna de ellas puede ser excluida como ‘inválida’ o ‘incorrecta’ (...) en el enfoque “práctico-dependiente” el contenido de la justicia es inevitablemente indeterminado y la respuesta correcta acerca de lo que la justicia requiere parece descansar en una base arbitraria (...) (Valentini 2011:407)

Huelga señalar que Valentini parece estar considerando sólo un caso de indeterminación en el segundo nivel de la etapa “interpretativa”, dado que el desacuerdo se concentra en la atribución de valor o función a la práctica. En ese sentido, da por supuesto que se verifica el encaje (*fit*) entre la etapa “pre-interpretativas” y la práctica interpretada. Al mismo tiempo, como veremos, la respuesta de Valentini a este problema termina resultando una concesión a los críticos.

Su estrategia argumentativa es la siguiente. Valentini afirma que en efecto puede darse un problema de indeterminación en la atribución de valor o función a la práctica. Pero desde una “perspectiva liberal” esto sólo es un problema para las prácticas no-voluntarias. En el caso de desacuerdo acerca del valor que sostiene una práctica voluntaria, es decir aquéllas en las que los participantes consienten participar, “los participantes que desacuerdan con la visión mayoritaria acerca del punto de la práctica y las reglas que la gobiernan pueden fácilmente abandonarla” (Valentini 2011:407). Esto, en su visión, es consistente con una perspectiva liberal y pluralista en torno a las actividades voluntarias. Dado que las personas desarrollan distintas concepciones de lo bueno, esto lleva a la creación de distintas prácticas con distintas reglas. Aunque la respuesta de Valentini podría ser plausible, igualmente parece problemático sugerir que frente a todo caso de desacuerdo respecto a cómo continuar una práctica en la que se participa voluntariamente, la solución consiste simplemente en abandonarla y crear una práctica nueva. De todas maneras, esto es un punto menor

en comparación con el problema de la indeterminación interpretativa en el caso de prácticas involuntarias. Como lo sugiere Valentini, “dado que la vida en sociedad no es una opción, no podemos asumir que la membresía a una sociedad indica la aceptación de las reglas que la gobiernan” (Valentini 2011:407). En caso de desacuerdo interpretativo sobre una práctica no-voluntaria, “los liberales no pueden simplemente contentarse con permitir que el más fuerte determine lo que la justicia requiere. Sin embargo, el enfoque “dependiente” de la práctica” parece no tener recursos para evitar este resultado” (Valentini 2011:407). La concesión de que, salvo que adoptemos un criterio mayoritarista para determinar cuál interpretación es la correcta, el enfoque “dependiente de la práctica” no tiene ningún recurso conceptual al que apelar, sugiere que incurre tanto en un problema de indeterminación interpretativa como en un caso de indeterminación normativa<sup>108</sup>.

Por su parte, El Kholi reconstruye el problema de la indeterminación interpretativa de la siguiente manera:

[...] [E]xisten maneras muy diferentes pero igualmente consistentes de entender (*make sense*) una práctica determinada. Así, los teóricos políticos podrían acordar en una descripción de la práctica mientras que desacuerdan acerca de la interpretación de los valores que la sostienen. En ese caso ellos ofrecerán distintas concepciones de justicia entre las cuales no parece haber modo justificable de elegir (El Kholi 2013:12).

De acuerdo a dicha descripción del problema, este filósofo también parece entender que la indeterminación interpretativa podría llegar a darse sólo al nivel de la atribución de valor o función a la práctica que es objeto de interpretación. El problema, así descrito, se solucionaría ofreciendo una “justificación de la interpretación de los valores que la práctica se supone que instancia”. Ahora, como se señaló antes, el

---

<sup>108</sup> Aunque, como veremos, los distintos defensores del enfoque pretenden solucionar este problema apelando a valores independientes de las prácticas. Esto parece manifiesto en la variante “funcionalista” de Valentini, pero también resulta eventualmente admitido por Sangiovanni.

teórico del enfoque “dependiente de la práctica” no puede apelar a valores puesto que se supone que es la propia aplicación del método la que determina esos valores. Curiosamente, la estrategia que El Kholi adopta para evitar este problema no consiste en ofrecer algún tipo de justificación de esos valores, sino que apela a un concepto especial de objetividad para ello. En sus palabras, la solución al problema de la indeterminación “requiere una explicación elaborada (*full-blown*) de la objetividad social y política” (El Kholi 2013:13).

Dicha concepción de objetividad no es otra que la que Rawls elaboró para su “constructivismo político”. Para ello, Rawls habría abandonado la concepción tradicional de objetividad como “la verdad de una doctrina comprensiva específica” para dar lugar a “una explicación práctica en la cual los principios objetivos se encuentran fundamentados por un consenso traslapado de diferentes doctrinas comprensivas en torno a un ideal social de cooperación entendido como razonable” (El Kholi 2013:14). Esto tendría como consecuencia, especialmente para que lo que aquí nos ocupa, “una restricción en el alcance de la objetividad, que ya no es más vista como teniendo un alcance absoluto, en todas las circunstancias, sino sólo entre individuos que comparten la misma interpretación del punto y el propósito de la cooperación social” (El Kholi 2013:14). En otras palabras, para El Kholi el adoptar la concepción de objetividad defendida por Rawls implica, por lo menos, que los participantes de una práctica comparten un acuerdo más o menos estable acerca del punto y el propósito de la misma<sup>109</sup>.

Creo que, sin embargo, que la estrategia de El Kholi prueba demasiado y, por eso, hace virtualmente redundante el dispositivo conceptual de la interpretación. La solución de apelar a la concepción de objetividad del constructivismo político parece suponer que no hay conflictos en la etapa “pre-interpretativa” de identificación de la práctica. Pero no sólo nos vemos forzados a aceptar eso, sino que además que tampoco hay conflictos en la atribución de función o valor a la práctica. Así, interpretaciones que se refieren a los mismos casos paradigmáticos y “datos duros” y

---

<sup>109</sup> Esta podría ser una buena razón para explicar por qué muchos de los teóricos del enfoque “práctico-dependiente”, por ejemplo James o Sangiovanni, ni siquiera mencionen la posibilidad de que se suscite el problema de indeterminación de la interpretación.

la vez atribuyen la misma función o valor a ellos, serán una y la misma interpretación. En este escenario donde los intérpretes que comparten una interpretación coinciden no sólo en la etapa “pre-interpretativa” sino también en la etapa “interpretativa” resulta necesario preguntar qué queda por interpretar o para qué realizar siquiera el ejercicio interpretativo si todo ya parece estar resuelto por la estipulación de la concepción de objetividad del “constructivismo político”.

Tal vez cabría sugerir que, aunque las etapas “pre-interpretativa” e “interpretativa” del enfoque “práctico-dependiente” se vuelvan, con esta solución, prácticamente redundantes, todavía existe un nivel donde la aplicación del método cobra sentido: en el de la revisión crítica y propuesta de reforma de la práctica. Esto es, la etapa “post-interpretativa”. Sin embargo, como se intentará mostrar en la siguiente sección, ella también adolece un grave problema que el enfoque difícilmente puede superar.

#### **4.6. El problema de la falta de capacidad crítica.**

Aún si pudiera encontrarse una solución satisfactoria al problema de la indeterminación, el enfoque “dependiente de la práctica” tiene otro inconveniente bastante claro. Si filósofos y teóricos políticos pretenden apelar a principios normativos como estándares para evaluar críticamente y reformar las prácticas sociales vigentes, cabe poner en cuestión el potencial crítico de un conjunto de principios directamente derivados de las prácticas que pretenden, no sólo regular sino también revisar críticamente. Beitz resume el problema de la siguiente manera: “si una teoría comienza por la práctica como la encontramos, es difícil ver cómo la teoría puede ser crítica” (Beitz 2009:105). Precisamente, esta objeción sostiene que el enfoque “práctico-dependiente” sufre una tendencia a conservar el *status quo*, lo que es decir, acusa una grave falta de capacidad crítica.

El problema de la falta de capacidad crítica del método también viene dado por la estructura interpretativa del mismo. Recordemos que la aplicación del método interpretativo sobre una práctica debería dar como resultado el conjunto de principios

normativos que mejor la justifica. Ahora bien, tal como se mencionó en la sección anterior, para que un conjunto de principios cuente como el resultado de la interpretación de una práctica determinada, la atribución de valor debe encajar (*fit*) adecuadamente con la descripción sociológica “pre-interpretativa” de la misma. En principio, parecería que un conjunto de principios P que no justificara sino que criticara la práctica X podría ser considerado, antes que como los principios normativos aplicables a dicha práctica X, como los principios normativos de otra práctica Y, por la sencilla razón de que en definitiva no justifican la práctica X tal como la encontramos.

Una solución tentativa que podría esgrimir cualquier defensor de esta posición consistiría en sostener que el conjunto de principios normativos no tendría que justificar la totalidad de los casos paradigmáticos y “datos duros” de la práctica en cuestión, sino sólo el conjunto más amplio posible de ellos. Desde esta perspectiva, los principios normativos justamente podrían recomendar la eliminación o reforma de algunas de las instancias que podrían ser parte de la práctica pero, dado el resultado del ejercicio interpretativo, en realidad no lo son. Esta solución, sin embargo, requiere primero una solución satisfactoria del problema de la indeterminación interpretativa en el nivel “pre-interpretativo”. Supongamos una práctica “C” que en principio se compone de los casos paradigmáticos “1, 2, 3, 4, 5 y 6”. A su vez, supongamos que un intérprete ofrece la justificación J1 de los casos paradigmáticos “1, 2 y 3”, recomienda desechar como falsas instancias de la práctica los casos “4, 5 y 6” e incorporar como instancia de la práctica el caso “7”. Por el contrario, otro intérprete ofrece la justificación J2 de los casos paradigmáticos “4, 5 y 6”, recomienda desechar como falsas instancias de la práctica los casos “1, 2 y 3” e incorporar como instancia de la práctica el caso “8”. Nuevamente se plantea el problema de si acaso se trata de interpretaciones rivales de la misma práctica, o si se trata de interpretaciones de prácticas distintas. Una sería la interpretación de la práctica que consiste en los casos paradigmáticos “1, 2 y 3” y la otra, una interpretación de la práctica que consiste en los casos paradigmáticos “4, 5 y 6”. Cabe preguntarse, si insistimos en señalar que se trata de interpretaciones rivales de la misma práctica, qué es lo que oficia de criterio de identidad entre ellas. Tal vez podría señalarse como criterio de identidad que ambas partieron del mismo conjunto de “casos paradigmáticos” aunque derivaron de ellos

distintas conclusiones. Pero también podría plantearse que, en realidad, se trata simplemente de dos interpretaciones de distintos conjuntos de “casos paradigmáticos”. En cuyo caso, tal vez ni siquiera sería necesario desechar ningún caso paradigmático en ninguna interpretación, puesto que éstos ni siquiera corresponderían a la práctica objeto de la interpretación. Lo mismo sucedería en un caso todavía más sencillo de interpretación de una práctica C1 que consiste en los casos paradigmáticos “1,2 y 3”. Supongamos que la mejor interpretación de dicha práctica ofrece la justificación J de los casos paradigmáticos “1 y 2”, recomienda desechar “3” e incorporar “4”. ¿No se podría objetar aquí también que en realidad se trata de la interpretación de una práctica algo más modesta que C1—denominada C2— que en realidad consiste sólo en los casos paradigmáticos “1 y 2” y que la mejor justificación de ella recomienda extenderla en el caso paradigmático “4”?

El punto de este ejercicio mental tiene por objeto probar que, si intentamos fijar algún criterio de identidad para la justificación de una práctica a partir de los elementos que componen la descripción sociológica incontrovertida de la misma, la capacidad crítica del enfoque “práctico-dependiente” queda, si no anulada, al menos notablemente reducida. En principio, todo intento de desechar un caso paradigmático original de la práctica como moralmente reprobable a partir de la mejor justificación de ella podría entenderse en realidad como la interpretación y justificación de una práctica más modesta que no contiene dicho caso. Toda crítica interpretativa a una práctica podría ser entendida como la justificación, o la mera descripción, de otra práctica más reducida. Así, tal vez cabría pensar que el enfoque “práctico-dependiente” sólo es capaz de elaborar recomendaciones de extensión de las prácticas sobre las que es aplicado, pero no criticarlas a partir de los principios normativos que pretende derivar de ellas<sup>110</sup>.

Este tipo de inconveniente es manifiesto en la versión “convencionalista cultural” del enfoque que es atribuida a Michael Walzer. Como se reseñó en las secciones previas, para este filósofo los principios normativos que regulan las prácticas sociales se derivan directamente de las auto-comprensiones o creencias acerca de la

---

<sup>110</sup> Nuevamente, esto no sería un problema si el enfoque “práctico-dependiente” sólo tuviera pretensiones sociológico-descriptivas. Pero en tanto método que asume ser capaz de criticar normativamente las prácticas, parece sufrir este inconveniente.

misma práctica social que tienen los participantes involucrados en ella. Quien mejor observó este detalle tal vez sea Joshua Cohen, en su reseña crítica de *Spheres of Justice*. En dicho texto, Cohen afirma que la teoría de Walzer sufre un problema denominado “dilema comunitarista simple”, según el cual:

Si los valores de una comunidad son identificados por medio de sus prácticas distributivas actuales, entonces las normas distributivas subsecuentemente derivadas de esos valores no servirán para criticar las prácticas existentes (...) Por otro lado, si identificamos valores más allá de las prácticas, con la perspectiva de evaluar la conformidad de una práctica con dichos valores, ¿qué evidencia tenemos de que hemos identificado el conjunto correcto de valores? (Cohen 1986:463-464)<sup>111</sup>

Sangiovanni, El Kholi y Valentini creen que aunque la variante “convencionalista” de Walzer sucumbe ante este problema, las variantes “institucionalista” y “funcionalista” logran desembarazarse de él<sup>112</sup>. Cabe preguntarse, sin embargo, si esto es efectivamente así.

Como se indicó previamente, el “institucionalismo” sostenía que las prácticas determinaban los principios de justicia no a partir de las creencias de los participantes, sino a partir de la “forma institucional” que las hacía posibles. Curiosamente, también concedía que, en muchas ocasiones, dicha “forma institucional” sí dependía, al menos parcialmente, de las creencias de los participantes. Dicha admisión ya debería suscitar alguna sospecha respecto a la capacidad del “institucionalismo” para dar con principios de justicia críticos de las prácticas sobre las cuales se construyen y justifican. Nuevamente aquí, si las creencias de los participantes son relevantes para identificar la práctica relevante—o su “forma institucional”— parece que estamos atados a ellas a la hora de determinar los principios que pretenden regularlas y criticarlas. Y aún si

---

<sup>111</sup> Para una crítica en igual sentido cfr. Daniels 1985.

<sup>112</sup> Cfr. Sangiovanni 2008:146, El Kholi 2013:22 y Valentini 2011:408.



prescindiéramos de las creencias de los participantes a la hora de definir la “forma institucional” de las prácticas sobre las que el teórico “dependiente de la práctica” debe fijarse, igualmente se suscitara el problema de identidad de la práctica interpretada en los términos antes descriptos. Siempre podría entenderse la interpretación de una determinada “forma institucional” que aconseja desechar ciertos casos paradigmáticos de ella como la interpretación de otra “forma institucional” muy parecida pero no por ello equivalente.

Extrañamente, la estrategia que elige Sangiovanni para evitar el problema de la falta de capacidad crítica para la variante “institucionalista” consiste en sugerir que ella es plenamente compatible con la adhesión a principios morales independientes de las prácticas<sup>113</sup>. Si esto fuera así, esos principios morales podrían servir de plataforma para evaluar, revisar y criticar incluso “formas institucionales” claramente arraigadas en las prácticas sociales actuales. Ahora bien, ¿cómo se incorporaría dicho principio en la metodología “práctico-dependiente”? Para Sangiovanni, los “entendimientos interpretativos de los contextos institucionales” en los que se pretende aplicar el principio normativo práctico-dependiente y el principio práctico-independiente, serían razones concurrentes para creer en y aplicar el principio normativo práctico-dependiente. Es decir, en este caso habría por lo menos dos principios normativos. Uno práctico independiente, y otro práctico dependiente. El principio normativo práctico-independiente y la “interpretación de los contextos institucionales” serían ambas premisas o razones para aceptar el principio práctico dependiente recomendado por el enfoque. Ahora bien, esto no es sino la transformación de la variante “institucionalista” del enfoque “práctico-dependiente” en su variante “funcionalista”. Si acaso esta última puede superar el problema de la falta de capacidad crítica, tal vez podría servir para justificar los principios que se pretenden derivar de él.

---

<sup>113</sup> Cfr. Sangiovanni 2008:147 y Valentini 2011:409.

#### 4.7. El problema de justificabilidad en el enfoque "dependiente de la práctica".

La variante "funcionalista" parece un buen candidato a resolver los problemas de indeterminación y falta de capacidad crítica. Y también promete resolver uno todavía más acuciante: el problema de que el enfoque práctico dependiente no puede justificar moralmente los principios normativos que deriva. Quien más claramente advirtió este problema fue Saladin Meckled-García y lo expresó en los siguientes términos:

Hay algo moralmente problemático en permitir que las contingencias del rol funcional de una práctica o concepto tengan consecuencias sustantivas en términos de los derechos y deberes de las personas. La tesis de la capacidad (*aptness thesis*)<sup>114</sup> hace exactamente eso (Meckled-García 2013:107).

Por supuesto, él advierte que sería una petición de principio sostener que es injusto permitir que hechos contingentes sean relevantes para los derechos y deberes de las personas. La objeción es más bien que la distribución de derechos y deberes de las personas sancionada por el método dependiente de la práctica no podría ser justificada frente a ellas. En este sentido, Meckled-García sostiene que existe una condición básica que toda propuesta sobre derechos y obligaciones debe cumplir: la "limitación de justificabilidad" (*justifiability constraint*):

Cualquier argumento a favor de un estándar moral sustantivo para un determinado grupo debe ser justificable por referencia a, al menos, un valor moral o principio moral derivado de manera independiente [de hechos contingentes] (Meckled-García 2013:108)<sup>115</sup>

---

<sup>114</sup> Esto es, la denominación con la que Meckled-García se refiere a la tesis práctico-dependiente.

<sup>115</sup> El agregado entre corchetes es nuestro.

Por curioso que parezca, Meckled-García no ofrece argumentos independientes a favor de la "limitación de justificabilidad". Se podría sugerir que quizás ella no es otra cosa sino un derivado de algún principio moral que requiere que cualquier estándar moral que tenga consecuencias sobre derechos y deberes de las personas se derive de algún principio moral independiente. Por ejemplo, de un principio liberal según el cual la libertad de las personas no puede ser restringida de manera arbitraria. Esto, sin embargo, tiene dos problemas. Por una parte y dado que la aplicación de esta condición ya tiene consecuencias para los deberes y derechos de las personas<sup>116</sup>, tendríamos que derivarla a ella misma de *otro* principio moral independiente. Pero como aquél también tendrá consecuencias para los derechos y deberes de las personas, también deberíamos derivar aquél de otro principio recayendo en una regresión al infinito. Por otra parte, parece dudoso que dicha condición fuera aceptada por un defensor del enfoque "práctico-dependiente" puesto que aquél también afirma que cualquier principio moral, incluso el que da razón para la "limitación de justificabilidad" debe ser derivado de las prácticas.

Afortunadamente, no es necesario adoptar esa postura para defender la idea de que sólo podemos dar razones a favor de conclusiones normativas a partir de principios normativos. Esto ya se encontraba implicado por la distinción entre "ser/deber" de Hume y también fue defendido, hace no tanto tiempo, por G.A. Cohen. Se trata de la tesis, reseñada en el capítulo 2, que sostiene que sólo un principio normativo insensible a los hechos puede ser razón de o fundar otro principio normativo sensible a los hechos.

Meckled-García reseña tres posibles salidas que tendrían los defensores del enfoque "práctico-dependiente" para reducir el impacto de esta crítica. La primera consistiría en sostener que interpretar la práctica provee información valiosa para la filosofía política que de otro modo perderíamos irremediablemente. El ejemplo de Sangiovanni que Meckled-García recoge tiene que ver con la autoridad política. Para Sangiovanni, ella es necesaria porque de otra manera "la desconfianza, la inseguridad, y el deseo reconocimiento (...) obstruirían? cualquier posibilidad de cooperación o la

---

<sup>116</sup> Salvo que se trate de una condición derivada de un principio moral, por ejemplo el "principio liberal" mencionado más arriba, que a su vez sea intuitivo y auto-justificante.

harían muy frágil”. Esa conclusión surgiría de interpretar las prácticas y la “historia de las instituciones (...) porque registran el resultado de la cooperación en condiciones de conflicto y desacuerdo político fundamental” (Sangiovanni 2008:157). De esta manera, la interpretación de las prácticas guiaría el esfuerzo teórico al señalar qué clase de arreglos institucionales dan lugar a ciertas formas de interacción política. Pero en todo caso esta parece información relativa a medios-fines, en tanto tal institución podría dar lugar a cierto tipo de cooperación social. Esto, por sí solo, nada dice respecto a lo deseable o justificado de erigir una institución o buscar promover cierto tipo de cooperación social.

Asimismo, esta manera de entender el enfoque “práctico dependiente” parece abandonar la tesis original de que las prácticas determinan la justificación de los principios normativos que las regulan. Más bien, parece al revés que, ya se trate de la noción de “legitimidad política” o de “autoridad justificada”, ellas también necesitan estar fundadas en valores morales o principios normativos independientes de acuerdo a la “limitación de justificabilidad”

De acuerdo a Meckled-García, la segunda manera de justificar la tesis práctico-dependiente consiste en apelar a una “noción no moral de normatividad” y con ello rechazar la “limitación de justificabilidad” (Meckled-García 2013:111). En este modo de entender la tesis “práctico-dependiente”, las prácticas serían determinantes no para justificar cierto principio normativo, sino para entender el modo en el que utilizamos ciertos conceptos normativos. Al menos esta parece ser la posición que adopta Beitz con el concepto de derechos humanos, al afirmar que “recurrimos a la práctica para entender los roles discursivos de los derechos humanos y no (al menos no directamente) para delinear su alcance y contenido” (Beitz 2009:9). De manera algo oscura, Beitz parece distinguir entre una la indagación puramente conceptual de ciertos conceptos normativos, como el de derechos humanos, y una indagación normativa por el contenido específico de esos derechos. Así, la práctica podría revelar la “naturaleza” o “rol discursivo” del concepto sin indicar absolutamente nada respecto a las consecuencias que éste tiene sobre los derechos y deberes de las

personas. Aun aceptando la viabilidad de este tipo de trabajo intelectual<sup>117</sup>, parecería que de él no podríamos derivar ninguna conclusión útil para la teoría normativa. Pues el hecho de que cierto grupo comprenda el concepto “C” de cierta manera no constituye una razón para que todos aceptemos sus implicancias sobre nuestros derechos.

La última manera de evitar que la “limitación de justificabilidad” haga inviable al enfoque “dependiente de la práctica” consiste en mostrar que ambos son compatibles como parte de la empresa de la filosofía política. La manera más directa de sugerir eso es aceptar que existen ciertos principios morales fundamentales que están justificados independientemente de las prácticas y que, en todo caso, éstas son relevantes cuando buscamos aplicarlos a las condiciones concretas del nuestro mundo social<sup>118</sup>. De acuerdo a esta manera de entender el enfoque “dependiente de la práctica”, al tamizar los principios normativos independientemente justificados por las prácticas, obtendríamos reglas de aplicación o de regulación de esos principios para determinada actividad.

Esta forma hacer compatible el enfoque “dependiente de la práctica” con el requisito de justificabilidad no debería resultar sorprendente, principalmente, porque parece equivalente a la variante “funcionalista” del enfoque que defiende Laura Valentini. A su capacidad de evitar la objeción de justificabilidad que se eleva contra el enfoque, también se le suma la de evitar exitosamente la crítica previa en torno a la escasa capacidad crítica que tendría el método. No obstante, es evidente que esta variante del enfoque —o cualquier otra que adopte esta estrategia “compatibilista”— implica abandonar, al menos parcialmente, el núcleo metodológico del enfoque “dependiente de la práctica”: la tesis práctico dependiente y con ello, la idea de que las prácticas son relevantes para la justificación de los principios de justicia como principios normativos. Ya no se afirma que las prácticas justifiquen los principios, sino que éstos se encuentran justificados de manera independiente y que, en todo caso, en

---

<sup>117</sup> Cuestión que ya parece enormemente dudosa al considerar si es acaso posible entender conceptualmente a los derechos humanos y que dicho concepto no tenga ninguna consecuencia normativa para los derechos y deberes de las personas de las personas. Cfr. Meckled-García 2013:113.

<sup>118</sup> Cfr. Meckled-García 2013:109-110.

conjunción con ciertos hechos relevantes acerca de las prácticas, éstos obtienen un alcance y contenido determinados.

#### 4.8. El refinamiento del enfoque por A. Sangiovanni.

El último intento de defensa del enfoque “práctico-dependiente”, ofrecido nuevamente por Sangiovanni, no sólo confirma lo relevante de la crítica de la justificabilidad para esta propuesta metodológica, sino la mella que ha hecho en su principal elemento conceptual. En “How Practices Matter”, Sangiovanni pretende ofrecer una versión refinada del enfoque “dependiente de la práctica”. En la medida en la que lo logra, he recogido las adecuadas tesis que defiende en torno al modo en el que las prácticas determinan el alcance, la extensión y el contenido de, así como también disparan la aplicación de principios normativos. Sin embargo, sus argumentos flaquean cuando debe defender la idea de que las prácticas justifican los principios de justicia, tesis capital que era lo más original e interesante del enfoque “dependiente de la práctica” tal cual él lo enunciaba<sup>119</sup> originalmente.

El argumento de Sangiovanni tiene dos pasos. En el primero intenta mostrar que las prácticas sociales son un componente importante de algún tipo de principio normativo fundamental, en contra de la tesis coheniana que aquí hemos interpretado como equivalente a la objeción de la justificabilidad. En el segundo paso, este intenta explicar la manera en la que las prácticas sociales pueden servir para justificar creencias en principios normativos a partir de una innovadora distinción entre dos modos de aplicación de principios normativos fundamentales a las prácticas sociales.

Observemos el modo en el que Sangiovanni reconstruye la objeción de justificabilidad<sup>120</sup>:

Es más difícil la cuestión acerca de si todos los principios relacionales deben estar últimamente fundados (*grounded*) en

---

<sup>119</sup> Como se manifestó en la definición de la tesis práctico dependiente. Cfr. Sangiovanni 2008:138.

<sup>120</sup> Sangiovanni utiliza la formulación de la crítica esbozada por G.A. Cohen en “Facts and principles”, pero sugerimos que es equivalente a que presenta Meckled-García y fuera reseñada más arriba.

algún principio de más alto nivel no-relacional. Si esto fuera verdad, entonces revelaría un hecho interesante acerca de no sólo la estructura de la moralidad política sino de la moralidad general, y mostraría que las prácticas realmente tienen un rol enteramente derivativo (Sangiovanni 2016:7).

Es importante señalar que Sangiovanni interpreta la objeción de Cohen como una que apunta a la relación de fundamentación (*grounding*) entre principios y prácticas, y no como una objeción que apunta a la justificación epistémica de principios por parte de las prácticas. Mientras que la fundamentación normativa sería “una relación entre un principio y otro principio o hechos”, la “justificación normativa” es, por otra parte, una relación epistémica entre dos o más creencias acerca de principios antes que una relación entre los mismos principios” (Sangiovanni 2016:11). Como el mismo Sangiovanni lo hace manifiesto, la noción de fundamentación (*grounding*) proviene de la metafísica. Cuando una proposición Q fundamenta la proposición P, decimos que Q explica por qué P. Sin embargo, el que Q fundamente o explique Q no implica necesariamente que Q justifique una creencia en P o un curso de acción Q (si Q fuera la explicación causal de P). Eso permite sugerir que existen casos en los que las relaciones de fundamentación y justificación se bifurcan. Así, por ejemplo, uno podría sostener que hay infinitos números primos si y porque (y aquí se daría la fundamentación) es válida la prueba matemática de Euclides al respecto de la infinitud de los números primos, pero uno podría estar justificado en creer que hay infinitos números primos por la sencilla razón de que me lo dijo un amigo experto en matemática. En efecto los criterios de fundamentación de principios y de justificación de creencias podrían ser distintos. En ese sentido, mientras que el criterio de fundamentación de principios podría ser el de la inferencia lógica como parecen sostenerlo Cohen y Sangiovanni, el criterio de justificación de creencias podría ser el testimonio, o por caso el criterio coherentista entre principios y “juicios considerados” normalmente atribuido al equilibrio reflexivo rawlsiano.

Suponiendo que esta distinción fuera sostenible en el plano de la epistemología moral<sup>121</sup>, cabe examinar su argumento en contra de la viabilidad de la tesis coheniana. Sangiovanni afirma que “el argumento de Cohen no puede ser usado para establecer esa conclusión [acerca del rol derivativo de las prácticas]” y que si su argumento se sostiene “entonces las prácticas pueden tener un rol en disparar (*triggering*) no sólo principios aplicados sino también principios fundacionales –principios que no están fundamentados en ningún otro principio o principios superiores” (Sangiovanni 2016:7).

Como se señaló al explicitar la tesis de Cohen, la relación de fundamentación sostiene que un principio P está *fundado* en un hecho o principio Q, cuando Q *explica por qué* P. Así, en una proposición Z que dijera “se debe distribuir de manera igualitaria el ingreso, si y porque la gente comparte la identidad nacional”, el hecho Q1 de que la gente comparta la identidad nacional fundamenta y dispara el principio P1 que exige distribuir el ingreso de manera igualitaria. De acuerdo a la tesis de Cohen, sin embargo, un hecho Q1 sólo puede fundamentar el principio P1 en virtud de algún otro principio P2<sup>122</sup> que no se encuentre fundamentado por hecho alguno. La relación de fundamentación es de tal modo que un hecho fundamenta un principio cuando la negación de dicho hecho implica también la negación del principio por fundamentado por él. O sea Q *funda* P sii  $\neg Q \rightarrow \neg P$ , esto es, el hecho Q fundamenta el principio P si y sólo si siempre que Q sea falso P también es falso. Esto sugiere la siguiente estructura de fundamentación “P si y porque Q”. Siempre que Q sea un hecho, requeriríamos un principio P2 de nivel superior para dar razones a favor de esa relación de fundamentación previa. Mientras que Cohen insiste en que ese principio P2 de nivel superior debe ser en sí mismo, o eventualmente en la forma de un principio Pn, insensible a los hechos y prácticas, Sangiovanni afirma que hay un tipo de principio

---

<sup>121</sup>La distinción entre fundamentación y explicación también podría ser plausible para analizar las acciones de las personas. Así, mientras los motivos de una persona podrían explicar las acciones que realiza, estos no necesariamente justifican moralmente el curso de acción adoptado.

Sin embargo, no parece tan claro que se mantenga esta distinción cuando analizamos la fundamentación y justificación epistémica de principios normativos. En general, cuando decimos que la proposición Q fundamenta un principio normativo P, también afirmamos que la creencia en la proposición Q justifica la creencia en el principio normativo P. Más aún, es en este sentido en el que la tesis de Cohen en “Facts and Principles” es interesante. Cfr. Erman y Moller 2015:8.

<sup>122</sup>O, eventualmente, si P2 se encuentra fundamentado por un hecho Q2, tiene que ser fundamentado por un principio P3 no fundamentado por ningún hecho, etcétera.



sensible a las prácticas que satisface la relación de fundamentación tal cual la enuncia Cohen. Se refiere, específicamente, a los principios relacionales.

Un principio relacional es aquél que, como dijimos, condiciona la validez de un deber a la existencia de un determinado hecho. Por ejemplo, supongamos un principio REL1 que dice lo siguiente “uno debe respetar las promesas si y porque uno ha generado expectativas”. Sangiovanni cree que los principios relacionales como REL1 no requieren la afirmación de ningún otro principio no-relacional independiente de los hechos, justamente porque los principios relacionales son, para este autor, independientes de los hechos. En consecuencia, sobrevivirían a la negación de cualquier hecho. Ahora bien, ¿cómo debemos entender esto que afirma Sangiovanni respecto a los principios relacionales?

Observemos que para Sangiovanni un principio es relacional cuando “es disparado por la presencia de una relación social (sea una práctica o no)” (Sangiovanni 2016:6). Dicha relación social claramente es algún tipo de hecho. Entonces, los principios relacionales parecen componerse de una cláusula normativa que enuncia un deber y del hecho, relación social o práctica que dispara dicho deber. Esto lleva a Sangiovanni a concluir, razonablemente, que los principios relacionales tienen una forma condicional<sup>123</sup> como la siguiente: REL = P si y porque Q. Es decir, en todo principio relacional la cláusula normativa P es válida o verdadera si y porque la cláusula fáctica Q es verdadera. Por supuesto, parece patente que la negación de la cláusula fáctica Q no implica la negación de todo el principio relacional REL. El no generar expectativas (-Q) no hace falso que si uno genera expectativas entonces debe respetar las promesas (REL). Más bien, lo único implicado por la no verificación del hecho de haber generado expectativas (-Q) es que uno no tiene el deber de respetar promesas (-P).

En esta instancia tendríamos que preguntar al defensor del enfoque dependiente de la práctica que sostiene un principio relacional, como por ejemplo REL1, qué es lo que fundamenta o explica la adopción de dicho principio. La salida sencilla sería sugerir que es Q la relación social relevante que fundamenta el principio

---

<sup>123</sup> Cfr. Sangiovanni 2016:9.

REL1. Pero esto sería falso, dado que el hecho Q implica en todo caso el principio normativo P, pero no así el principio relacional REL1. Salvo que el defensor del enfoque dependiente de la práctica sostenga que el principio REL1 no tiene fundamentación, lo más probable es que intente apelar a alguna clase de principio o a un hecho como su fundamento. Si apela a un hecho Q2, entonces generará la relación de fundamentación “REL1 si y porque Q2”. Pero en este caso, la negación de Q2 sí implicará la negación del principio REL1, con lo cual esta alternativa parece inviable.

Si el defensor del enfoque “dependiente de la práctica”, en cambio, invoca a alguna clase de principio normativo deberá elegir entre principios independientes de los hechos o bien principios dependientes de los hechos. Si elige fundar su principio relacional en un principio dependiente de los hechos (PD), se generará la siguiente relación de fundamentación: REL1 si y porque PD. Ahora bien, volveremos al dilema de preguntar qué fundamenta el principio dependiente de los hechos PD, como los principios relacionales, enunciado dos párrafos atrás. La única alternativa disponible que resta es fundar su principio relacional en un principio independiente de los hechos (PI), pero entonces tendrá que conceder que los principios relacionales no son verdaderamente fundamentales, sino que dependen de otros principios normativos independientes de los hechos como su fundamentación. Esto generará la relación de fundamentación REL1 si y porque PI en la que no hay ningún hecho que sirva en la relación de fundamentación de REL1.

En todo caso, cabe sugerir que la errónea afirmación de Sangiovanni según la cual los principios relacionales (es decir, principios normativos que incorporan prácticas como sus disparadores) pueden ser principios fundamentales se explica por dos razones. En primer lugar, este filósofo describe la estructura interna de los principios relacionales de manera tal que ésta sea idéntica a la estructura de la relación de fundamentación. Ambas resultan ser “P si y porque Q”. Asimismo, Sangiovanni afirma que el principio relacional REL1 sobrevive a la negación de Q y por eso no se encuentra fundado por hechos, porque confunde REL con el principio normativo que Q fundamenta, que como vimos es P. A los efectos de la fundamentación de REL1, Q es irrelevante. En todo caso, el hecho Q se volvería relevante si alguien se preguntara por la fundamentación del principio normativo P. Ahora bien, como se sugirió antes, nada

de ello obsta a que interroguemos al defensor del enfoque “dependiente de la práctica” por la fundamentación del principio relacional REL y, con ello, que se produzca el dilema antes mencionado.

La segunda parte del argumento de Sangiovanni a los efectos de refinar el enfoque “dependiente de la práctica” consiste en, como se mencionó previamente, una explicación del modo en el que las prácticas sociales justifican nuestras creencias en principios normativos fundamentales. Una manera directa de hacerlo sería sugerir que nuestra creencia en un principio normativo se encuentra justificada porque “explica un conjunto de juicios en los que ya creemos de manera independiente, o porque implica conclusiones que son coherentes con el resto de nuestras creencias” (Sangiovanni 2016:14). Esto sería apelar al criterio coherentista del equilibrio reflexivo rawlsiano y no supondría ninguna novedad conceptual si es que el “enfoque práctico-dependiente” se reduce a esto, al menos en lo que hace a la justificación de principios. En todo caso, resta evaluar si esta propuesta metodológica supone algún criterio novedoso de justificación de creencias en principios normativos a partir de hechos acerca de prácticas sociales. Por supuesto, Sangiovanni asume como premisa de esta segunda parte de su argumento que los principios relacionales pueden ser fundamentales y son independientes de los hechos. Aunque como se mostró previamente, esto es falso, intentaremos sugerir que la parte positiva de su argumento también tiene otros problemas que lo hacen fracasar.

¿Cómo explica Sangiovanni el rol de las prácticas sociales en la justificación de creencias acerca de principios normativos? Para él, esto se manifiesta cuando distinguimos dos modos en los que intentamos aplicar principios de “alto nivel” a prácticas sociales. En un primer modo de aplicación denominado “instrumental”, disponemos de un conjunto de principios de “alto nivel” y queremos reformar ciertas prácticas, o sus reglas, para que éstas sean conformes con los principios. En este modo de aplicación, las prácticas sociales y los hechos son instrumentos, por medio de ciertos principios secundarios o “reglas de regulación”, para realizar lo que requieren los principios de “alto nivel” que ya tienen una “justificación independiente” (Sangiovanni 2016:16). Aquí la fundamentación y la justificación de los principios son idénticas. Las reglas de regulación se encuentran fundadas en la conjunción de los

principios de “alto nivel” y ciertos hechos sociales relevantes. Y la creencia en la regla de regulación también se encuentra justificada en otra creencia independientemente justificada en la verdad de los principios de “alto nivel” y en la verdad de la creencia de que, dada la relación de fundamentación, ciertos hechos o relaciones sociales son relevantes para realizar lo que requieren esos principios de “alto nivel”<sup>124</sup>.

En el segundo modo de aplicación de principios a prácticas sociales que Sangiovanni denomina “deducción mediata”, queremos reformar una práctica pero por alguna razón no estamos seguros sobre qué principios concretos de “alto nivel” se aplican a ella. Para ello, la “deducción mediata” busca determinar “principios mediatos” que funcionen como estándares normativos que median entre los principios de “alto nivel” y las “reglas de regulación” de una práctica. Sangiovanni nos invita a suponer que tenemos un principio de reciprocidad de “alto nivel” justificado independientemente, lo queremos aplicar a una práctica social concreta pero no sabemos qué requiere exactamente ese principio en su aplicación contextual a esa práctica. Para ello, afirma Sangiovanni, tendríamos que determinar un conjunto de “principios intermedios” que determinen qué principios secundarios o reglas de regulación requiere la reciprocidad en ese contexto social. Mientras que la fundamentación de esos principios intermedios también dependerá de la conjunción del principio de reciprocidad de “alto nivel” y ciertos hechos relativos a la práctica social en cuestión, la justificación de nuestra creencia en esos “principios mediatos”, para Sangiovanni, es muy distinta. Esto sería así porque “nuestra justificación de los principios intermedios (...) requiere una interpretación de la naturaleza de [la práctica social cuyas reglas de regulación pretenden determinar]” (Sangiovanni 2016:18). Esto no parece sino la reiteración de la tesis práctico-dependiente clásica de esta propuesta interpretativa. Pero esto nuevamente se enfrenta al problema de la justificabilidad señalado en la sección anterior, en tanto los hechos por sí solos no pueden dar razones en favor de un principio normativo. De manera sorprendente y quizás como solución a este problema Sangiovanni agrega que “(...) este trabajo interpretativo nos requerirá que señalemos algún principio o valor de aún más alto nivel (...)” (Sangiovanni 2016:18).

---

<sup>124</sup> Cfr. Sangiovanni 2016:18.

Con todo, la estrategia de Sangiovanni para vincular la justificación de principios con las prácticas sociales parece adolecer dos problemas fundamentales. El primero es el que ya reseñamos previamente: todo recurso a la tesis práctico-interpretativa se enfrenta al problema de la imposibilidad de justificar de los principios a partir de hechos. La última cita de Sangiovanni revela que la única solución a este problema consiste en apelar a principios normativos fundamentales justificados independientemente de las prácticas sociales. En segundo lugar, este método de “aplicación mediata” de principios normativos fundamentales a prácticas sociales, sostiene que de alguna manera las prácticas sociales justificarían “principios mediatos” y no, como lo prometía el enfoque práctico-dependiente, principios normativos últimos. Aún si sostenemos la ahora triple distinción entre principios normativos fundamentales, principios mediatos y reglas de regulación, a lo único que podría aspirar el enfoque práctico-dependiente es a sostener que la justificación de principios mediatos y reglas de regulación depende en algún sentido de las prácticas, cuestión que ya Sangiovanni identificaba como incontrovertible<sup>125</sup>. Pero esto, por otro lado, sí supone renunciar a la idea de que las prácticas tienen algún rol en la fundamentación, formulación y justificación de “primeros”<sup>126</sup> principios normativos. Esto no parece hacer otra cosa que colapsar el enfoque “dependiente de la práctica” en el razonamiento moral clásico. Dado que tenemos un principio normativo P, justificado con independencia de las prácticas, debemos tener en cuenta ciertos hechos relevantes para determinar i) si dicho principio P se aplica a una práctica y ii) lo que P requiere concretamente en ella.

#### **4.9. Conclusión: Su reducción a una propuesta metodológica para principios intermedios y reglas de regulación.**

Como se sugirió al comienzo, el enfoque “dependiente de la práctica” supo ser una propuesta metodológica enormemente prometedora para la filosofía política por su pretensión de combinar hechos y valores. La tesis inicial con la que se lo describió era

---

<sup>125</sup> Cfr. Sangiovanni 2008:137 y 2016:3.

<sup>126</sup> Cfr. Sangiovanni 2008:137 y 2016:3.

enormemente radical. Afirmaba que las prácticas sociales eran relevantes para la formulación, el contenido, el alcance y, sobre todo para lo que importa a este trabajo, la justificación de los principios normativos que pretenden regular dichas prácticas. Para darle sustento a esta tesis, muchos de los defensores del enfoque intentaron encontrar su origen conceptual en la obra de Rawls y Dworkin.

Si el argumento de este capítulo se sostiene, el enfoque “dependiente de la práctica” falla en los dos aspectos. Por una parte, hemos intentado demostrar que resulta enormemente dudoso si no eminentemente errado afirmar que Dworkin y Rawls llevaban a cabo alguna forma de metodología práctico-dependiente. Más bien la propia evidencia textual sugiere lo contrario.

De todas maneras, la cuestión del origen conceptual del enfoque es menor y no tiene injerencia a la hora de evaluarlo como método para la filosofía política, más allá de si grandes figuras de la tradición lo hubieran aplicado o no. Aún así, el panorama no es para nada alentador. Todas sus variantes sufren alguna clase de problema que lo descalifica como propuesta metodológica para la filosofía política contemporánea. Esto no sólo afecta a la variante “convencionalista cultural” de Michael Walzer, sino también a todas las variantes que se montan sobre el aparato conceptual del “interpretativismo dworkiniano”.

Específicamente, estas últimas arrastran muchos de los problemas ya presentes en el interpretativismo que Dworkin defendía. Ellos son, por un lado, los problemas de determinación interpretativa de la práctica, que implica por eso una interpretación normativa posterior y, por el otro, el problema de la falta de capacidad crítica, atada a los rasgos sobresalientes de la práctica que se pretende interpretar y sobre el cual no hay modo de elevarse sin renunciar a la idea de que se está interpretando una práctica concreta y no inventando una nueva.

Pero con todo, el problema más grande del enfoque “práctico dependiente” es sin duda su capacidad para justificar normativamente los principios. Este capítulo ha intentado mostrar que hay suficientes argumentos para hacer inviable la tesis “práctico-dependiente” aún afirmando la distinción entre fundamentación y justificación de principios. Si nuestro argumento es exitoso, la estrategia con la que

Sangiovanni intenta mostrar que hay ciertos principios normativos fundamentales que incorporan prácticas sociales y que no están fundados (*grounded*) por ningún otro principio independiente de los hechos está claramente errado al confundir la pregunta por la fundamentación o no de ese principio, con la fundamentación de la cláusula normativa interna a dicho principio. El dilema de la fundamentación normativa que Sangiovanni quería evitar, en definitiva se produce también para los principios relacionales y sugiere que ellos de ningún modo pueden ser verdaderamente fundamentales. El argumento de Sangiovanni sobre la justificación epistémica de principios por parte de prácticas tampoco resuelve el problema. Por una parte, sugiere que, en realidad, la justificación de los primeros principios normativos por parte de las prácticas sólo podría realizarse por medio de otro método, el del equilibrio reflexivo rawlsiano. Por la otra, concede que las prácticas podrían llegar a tener algún rol en la justificación de principios normativos intermedios, si no directamente de principios aplicados o reglas de regulación. Esto, por supuesto, no deja de ser interesante en tanto toda teoría de filosofía política que tenga algún interés práctico debería, eventualmente, poder señalar cómo aplicar los primeros principios normativos a nuestras prácticas sociales. Sin embargo, esta manera de entender el aporte distintivo del enfoque “práctico-dependiente” supone también renunciar a su tesis más original, aquella según la cual los hechos son determinantes para justificar los primeros principios de justicia.

## 5. EL “INTERPRETATIVISMO” DE RONALD DWORKIN.

---

### 5.1. Introducción.

En el célebre *Law's Empire*, Ronald Dworkin presentó un método para el razonamiento legal que bautizó con el nombre de “interpretativismo”. La tesis principal de esta propuesta metodológica es que para comprender la naturaleza de un concepto, uno debe interpretar la práctica en la que dicho concepto figura procurando reconstruirla en su mejor luz moral. Esto se logra, por un lado, al llevar a cabo una reconstrucción de la práctica en la que dicho concepto juega un rol preponderante, y por el otro, al articular una concepción del concepto en cuestión de modo tal que ésta lo muestre como el mejor ejemplo del concepto dentro de la práctica en la que se inserta. La primera aplicación con la que Dworkin ejemplificó la potencia del interpretativismo se dio en la filosofía del derecho al ofrecer una interpretación del concepto de derecho y de la práctica legal. Sin embargo, en sus desarrollos posteriores quedó claro que tanto sus implicaciones metodológicas como su alcance excedían por mucho a la filosofía jurídica.

Cabalmente entendido, el interpretativismo no pretende ser sólo una propuesta metodológica para la filosofía del derecho. En su versión más ambiciosa, se presenta como un modo distintivo de razonar sobre casi toda actividad humana cognoscitiva. Para Dworkin, casi todas las esferas del conocimiento requieren alguna instancia de interpretación. Sin embargo, es en la esfera del razonamiento moral donde el interpretativismo se muestra especialmente fecundo. Allí, se presenta como capaz de articular en un todo coherente no sólo las distintas sub-disciplinas del universo normativo (la filosofía moral, la filosofía política, la filosofía del derecho, etcétera) sino también todos los conceptos morales relevantes. Asimismo, el interpretativismo es especialmente relevante para la filosofía política por cuatro razones. En primer lugar, pretende ser un modo o método de razonamiento distinto e independiente de otros. En segundo lugar, se aplica a la filosofía política, ya sea que ésta sea considerada una disciplina autónoma e independiente de la filosofía moral, ya sea que se derive de esta última. En tercer lugar, promete dar cuenta de un rasgo esencial de la filosofía política:



el hecho del desacuerdo. Finalmente —al menos bajo cierta versión— es una metodología que establece una relación inequívoca relación entre la filosofía moral o política y las prácticas sociales concretas que éstas pretenden regular: las prácticas sociales son objeto de interpretación no sólo a los efectos de entenderlas sino también de criticarlas y de producir recomendaciones institucionales. De esta manera se conjugan dos esfuerzos filosóficos fundamentales.

Más allá de sus atractivos, creemos que hay buenas razones para afirmar que esta metodología no es enteramente satisfactoria, sino que en el mejor de los casos se reduce al método a estudiar en el próximo capítulo. Para apoyar esta conclusión procederemos de la siguiente manera. En la sección 5.2. intentaremos ofrecer una caracterización conceptual del interpretativismo, con una breve recapitulación inicial sobre el contexto de su origen. Particularmente, en la sección 5.3. sostendremos que aunque es posible encontrar dos reconstrucciones distintas del interpretativismo en los textos de Dworkin, una de las cuales está centrada en las prácticas y por eso se la identifica con el del enfoque “práctico-dependiente”, debe afirmarse sólo aquella en la que la práctica relevante es el razonamiento moral. En la sección 5.4. ahondaremos en la particular concepción de la objetividad a la que apela Dworkin para sostener esa versión del interpretativismo. Posteriormente, en la sección 5.5. evaluaremos dos grupos de críticas externas que apuntan a sugerir que ninguna de las razones que Dworkin ofrece a favor de aceptar el interpretativismo se sostienen. Aunque intentaremos mostrar que puede haber razones suficientes para aceptar de manera tentativa la metodología interpretativista, en la sección 5.6. argumentaremos que el interpretativismo enfrenta un dilema fatal: o bien es internamente inconsistente e incapaz de justificar principios, o bien colapsa en una modalidad de coherentismo semejante al “equilibrio reflexivo” de Rawls.

## **5.2. EL SURGIMIENTO DEL Y LA TESIS BÁSICA DEL INTERPRETATIVISMO.**

A pesar de que en este capítulo se evalúa al interpretativismo como una propuesta metodológica para la filosofía política, conviene reparar en que Dworkin lo presentó originalmente como un argumento en contra de ciertas teorías acerca de la naturaleza

del derecho. En rigor, el interpretativismo surgió como una reelaboración de la crítica que Dworkin originalmente elevó contra la teoría positivista jurídica de H.L.A. Hart a partir de las sucesivas respuestas que ésta recibió. En principio, el punto central de la crítica dworkiniana en contra de la teoría de Hart parece ser que el concebir al derecho a partir de un modelo basado en reglas, como aparentemente lo hacía este último autor, hace imposible explicar una serie de fenómenos relevantes para la práctica del derecho. Como era de esperar este debate comenzó con Dworkin y Hart pero eventualmente incluyó a tantos otros actores en defensa de una y otra posición. Asimismo, varios de los protagonistas fueron progresivamente adaptando su posición de acuerdo a las objeciones recibidas y extendiendo las áreas del debate. Fueron puestos en cuestión problemas filosóficos tales como “la existencia de la discreción judicial, el rol de las políticas públicas (*policy*) en la adjudicación, la fundación ontológica de las reglas, la posibilidad de la jurisprudencia descriptiva, la función del derecho, la objetividad del valor, la vaguedad de los conceptos y la naturaleza de la inferencia legal” (Shapiro 2007:23). Con todo, tal vez cabe sospechar que el punto en conflicto era otro. Si adoptamos la sugerencia de Shapiro, el debate “Hart-Dworkin” y todos los problemas filosóficos citados anteriormente giraban en torno a la “relación entre legalidad y moralidad” (Shapiro 2007:23)<sup>127</sup>.

Acertadas o no, las respuestas positivistas hicieron mella en y debilitaron la crítica original de Dworkin. Es por eso que casi veinte años después de sus objeciones originales al positivismo como un “modelo de reglas”, él volvió a la carga con una crítica tan distinta de la anterior como profunda. En el primer capítulo de *Law's Empire*, Dworkin ofrece una poderosa objeción en contra de una clase de teorías del derecho<sup>128</sup>. En particular, sostiene que toda teoría del derecho debe poder explicar la clase de desacuerdo que él denomina “teorético” (*theoretical disagreement*). Este tipo de desacuerdo se hace inteligible, según Dworkin, por contraposición con los

---

<sup>127</sup> Para una brillante reconstrucción del debate jurisprudencial es enormemente recomendable consultar “The Hart-Dworkin debate” de Scott Shapiro. Cfr. Shapiro 2007.

<sup>128</sup> Si bien, como veremos más adelante, esta crítica se extiende a toda una perspectiva sobre la metodología y los propósitos de la filosofía política en general.

“desacuerdos empíricos”<sup>129</sup>. Si aceptamos que todo el derecho de una jurisdicción cualquiera puede identificarse con el conjunto de proposiciones del derecho (*propositions of law*) que son verdaderas en dicha jurisdicción, dos interlocutores tienen un desacuerdo empírico respecto al derecho de dicha jurisdicción cuando uno sostiene que una proposición jurídica X es verdadera y el otro sostiene que dicha proposición jurídica X es falsa. Esto es, el desacuerdo empírico parece darse cuando, conocidas las condiciones de verdad de las proposiciones del derecho o “bases del derecho”<sup>130</sup> (*grounds of law*) en el vocabulario dworkiniano, para una jurisdicción, los interlocutores sostienen posturas diferentes sobre si una determinada proposición satisface o no dicho criterio. Sin embargo, el desacuerdo teórico en el derecho se da en un nivel “superior” al del desacuerdo empírico. Este tipo de desacuerdo se suscita cuando cada interlocutor afirma o sostiene distintas condiciones de verdad para las proposiciones del derecho en una jurisdicción.

De acuerdo a Dworkin, entonces, toda teoría del derecho satisfactoria debería poder explicar este elemento aparentemente básico de la práctica del derecho que es el desacuerdo teórico<sup>131</sup>. Una teoría del derecho que no pueda dar cuenta de él será una teoría insatisfactoria. En apoyo de esta idea, *Law's Empire* no sólo postula un criterio de éxito sustantivo para toda teoría del derecho, sino que esboza una explicación de por qué muchas teorías del derecho, paradigmáticamente y otra vez apuntando a la teoría de H.L.A. Hart, son incapaces de satisfacer dicho criterio. Allí es donde entra en juego el famoso argumento del “aguijón semántico”<sup>132</sup>. De acuerdo a

---

<sup>129</sup> La reconstrucción que sigue se basa en Dworkin 1986:4-5.

<sup>130</sup> Aunque también se podría hablar de “criterios de validez legal” por referencia al vocabulario más frecuente en las teorías de corte positivistas con claras reminiscencias kelsenianas. A los efectos de este trabajo, consideraremos que “condiciones de verdad de las proposiciones del derecho”, “bases del derecho” y “criterios de validez legal” son expresiones equivalentes.

<sup>131</sup> Aunque esta idea tampoco se encuentra exenta de crítica. Leiter cuestiona la relevancia explicativa del desacuerdo teórico sobre las bases del derecho frente la enorme capacidad general de acuerdo que tiene la práctica legal. Cfr. Leiter 2009.

<sup>132</sup> El rol y la importancia de este argumento han sido objeto de extensas controversias. Por ejemplo Brian Leiter y Kenneth Himma lo consideran la pieza fundamental de la argumentación Dworkiniana y proceden a explicar por qué se encuentra errada. Cfr. Leiter 2007 y Himma 2002. A la inversa, Scott Shapiro y Dale Smith señalan, a nuestro juicio correctamente, el rol menor de este argumento y su articulación con el argumento más importante acerca del desacuerdo teórico. Cfr. Shapiro 2007 y f.

dicho argumento, una gran cantidad de teóricos del derecho sostienen una la siguiente tesis respecto a qué es lo que da significado al concepto de derecho. Esta tesis es la del criterialismo, es decir, la tesis según la cual el significado de un concepto está dado por los criterios o reglas que determinan su uso. Para Dworkin, sostener la tesis criterialista tiene como consecuencia la incapacidad de dar cuenta del desacuerdo teórico. En efecto, si un interlocutor adopta determinados criterios para el uso del concepto de derecho y otro interlocutor adopta otros criterios, el significado del concepto de derecho será distinto para cada uno de ellos. Cada interlocutor se encontraría utilizando un concepto distinto de derecho. Recordemos que si los criterios hacen al significado, a distintos criterios distinto significado. De este modo, el desacuerdo sobre los criterios de verdad de las proposiciones de derecho en una jurisdicción entre dos interlocutores sería una discusión que involucraría dos conceptos distintos de derecho. En este caso los interlocutores no estarían discutiendo sobre el mismo concepto, sino sobre conceptos distintos y en ese sentido estarían hablando uno por encima del otro<sup>133</sup>.

Esto es lo que precisamente sucede con las teorías positivistas así como con algunas teorías del derecho natural, ambas clasificadas por Dworkin como “teorías semánticas”<sup>134</sup>. Los positivistas, particularmente, al aceptar una semántica criterialista se verían comprometidos en entender al derecho desde la perspectiva del “mero hecho” (*plain-fact view*), en tanto las bases del derecho sólo dependen de ciertos

---

Ambos argumentos, el del “desacuerdo teórico genuino” y el del “aguijón semántico” serán tratados de manera extensa en una sección posterior de este capítulo.

<sup>133</sup> Cfr. Dworkin 2006:44. En muchas ocasiones Dworkin precisa que lo que toda teoría del derecho debe explicar es el desacuerdo teórico “genuino”. Lo genuino del desacuerdo toma relevancia debido a que muchos filósofos del derecho disuelven el desacuerdo teórico y lo explican de distintas maneras “no-genuinas”. Según una de ellas, los operadores judiciales actúan *como si* hubiera ley respecto a un caso cuando no la hay, sólo para satisfacer una supuesta creencia popular de que el derecho siempre es completo. La otra explicación sugiere que los desacuerdos se tratan de casos “bisagra” del uso del concepto de derecho, mientras que en la generalidad de los restantes usos del concepto hay acuerdo. Cfr. Dworkin 2006:39-42.

<sup>134</sup> Sin embargo, esta manera de clasificar las teorías podría parecer demasiado general y sólo podría servir para hacer la forzada contraposición entre teorías semánticas y teorías interpretativas del concepto de derecho. Una teoría semántica del concepto de derecho es una teoría intenta dar cuenta del significado de dicho concepto. Así, tanto las teorías criterialistas de positivistas e iusnaturalistas, como la propia teoría interpretativa de Dworkin serían teorías acerca del significado del concepto de derecho.

hechos sociales, en particular, “lo que las instituciones legales, como las legislaturas o los consejos deliberantes y las cortes, han decidido en el pasado” (Dworkin 1986:7). En ese contexto, no puede haber desacuerdo teórico genuino respecto a las bases del derecho porque o bien los actores judiciales relevantes comparten los criterios para identificarlas, es decir, reconocen los mismos hechos sociales como fuentes del derecho, o bien no las comparten y por ende tampoco comparten el mismo concepto de derecho. La perspectiva de del “mero hecho”, entonces, sólo puede explicar los desacuerdos empíricos antes mencionados. En todo caso para esta perspectiva sí puede haber desacuerdos respecto a lo que uno cree que el derecho debería ser, es decir, desacuerdos morales; también podría haber desacuerdos respecto cómo continuar la práctica del derecho, desacuerdos de fidelidad; o de cómo completar la práctica del derecho frente a lagunas, desacuerdos de reparación. Ninguno de ellos, sin embargo, sería un desacuerdo genuino respecto al concepto y a la naturaleza del derecho.

Aunque en principio podría pensarse que el interpretativismo está confinado a un debate metodológico en filosofía del derecho, esta situación es sólo aparente. En efecto, a partir de *Justice in Robes* Dworkin insiste en que el fenómeno del desacuerdo teórico también se da en toda discusión filosófica o normativa en general en la que se utilizan conceptos políticos (no ya solamente los conceptos legales). Ahora bien, ninguna perspectiva externa a la misma práctica que utiliza los conceptos políticos, el “razonamiento moral” podríamos decir, puede explicar el desacuerdo sobre ellos. Un punto de vista externo al razonamiento moral, “arquimédico” como lo llama Dworkin, jamás podrá explicar de manera genuina el desacuerdo entre personas que atribuyen distinto significado al mismo concepto político. Sólo si asumimos que dichos conceptos, junto al del derecho, también son interpretativos, podremos dar una explicación adecuada del rol que ocupan en nuestra práctica. Dworkin lo explicita así:

La historia arquimédica ignora la manera en la que los conceptos políticos de hecho funcionan en las discusiones políticas (*in political argument*). Ellos sirven como mesetas abstractas de acuerdo. Casi todos acuerdan que los valores en cuestión son de al menos alguna importancia y quizás de gran importancia, pero dicho acuerdo deja

abierta cuestiones sustantivas cruciales acerca de cuáles son o qué significan dichos valores (Dworkin 2006:148)

El desafío de la propuesta metodológica interpretativista entonces, consiste en mostrar cómo es posible el razonamiento moral en estos términos. Es por eso que en lo que resta de la sección, se buscará ofrecer una caracterización exhaustiva de la metodología interpretativista.

Para dar cuenta de su propuesta, Dworkin afirma que el conocimiento humano tiene dos caras o facetas. Una de ellas es la de la ciencia<sup>135</sup>; la otra, más relevante para nuestros propósitos, es la de la interpretación. La interpretación, por su parte, no pretende ser meramente descriptiva. Al contrario, toda interpretación supone que su objeto tiene un significado o sentido y que es valioso. Así, lo verdaderamente distintivo de la práctica interpretativa es que la comprensión del objeto requiere que la intérprete le atribuya un significado en la forma de intenciones, propósitos o valores. En su exposición canónica la práctica interpretativa procede en tres etapas o pasos analíticos<sup>136</sup>, que se distinguen tanto por lo que se debe hacer en cada una de ellas como por el grado de consenso requerido respecto a su contenido.

La primera es la etapa “pre-interpretativa”. En este momento la intérprete debe identificar los datos brutos que componen la práctica en la que se inserta el objeto interpretado. Dichos datos pueden tomar la forma de un cuerpo textual, como en el caso de la interpretación de una obra de arte literaria o bien de un conjunto de reglas, como en el caso de prácticas sociales. El grado de consenso que debe tener la

---

<sup>135</sup> Si bien debemos hacer notar que en su formulación inicial Dworkin parecía sugerir que la ciencia no era sino otro género dentro de la interpretación. El objeto propio de este género serían los hechos del mundo no creados por y distintos del intérprete y la tarea de este último consistía en atribuir relaciones causales a esos hechos. Cfr. Dworkin 1986:50-51.

<sup>136</sup> Debe hacerse notar que en la mayoría de, si no en todas, las ocasiones en las que Dworkin realiza la distinción analítica de las tres etapas de la interpretación se refiere puntualmente a la interpretación de “prácticas sociales” (Dworkin 1986:66 y 2011:131). Esto podría hacernos pensar que esa tripartición analítica corresponde a ese tipo de objeto interpretativo y no a los demás, que podrían tener menos o por caso más etapas interpretativas. Sin embargo, Dworkin también utiliza numerosos ejemplos de cuerpos textuales como los “datos crudos” de la etapa *pre-interpretativa* en los contextos de la interpretación de obras de arte. Asimismo, también da a entender que es posible atribuir significado a una obra de arte, en una hipotética etapa *interpretativa*, y finalmente realizar una valoración crítica de la misma. Con lo cual, se reproduciría para otro tipo de interpretaciones en mismo esquema.

comunidad de intérpretes sobre los datos duros debe ser suficientemente alto a los efectos de asegurar que distintas interpretaciones sean interpretaciones del mismo objeto, antes que que interpretaciones de objetos diferentes. La unidad del objeto interpretado en la etapa *pre-interpretativa* está dada por el reconocimiento de un conjunto de instancias comunes —en lenguaje técnico “paradigmas”— que la mayoría de la comunidad de intérpretes acepta como distintivas del objeto. Aunque los paradigmas “anclan” la interpretación, no son inmunes a la revisión dado que la mejor interpretación de un objeto podría seleccionar solo algunos de ellos y descartar otros, si logra mostrar que se trata de errores aislados y que una interpretación que los excluya consigue mostrar a la práctica en su mejor luz.

La segunda etapa de la interpretación es la *interpretativa*. En esta etapa la intérprete debe atribuir una intención, propósito o valor al objeto interpretado. Esa atribución debe servir para justificar los datos brutos identificados en la etapa anterior: tiene que mostrar en dónde radica su sentido o valor. El grado de consenso requerido para ello es menor que en la etapa *pre-interpretativa*, pues de otro modo sería imposible articular interpretaciones rivales. Para explicar los desacuerdos interpretativos propios de esta etapa, Dworkin apela a la distinción entre “concepto” y “concepción” que postuló originalmente W.B. Gallie. De acuerdo a este filósofo, ciertos conceptos que cumplen condiciones tales como el ser críticos, complejos y susceptibles de distintas interpretaciones sólo pueden ser entendidos por medio de argumentos controversiales. Esto es, sólo pueden ser entendidos cuando se elabora una concepción de ellos mediante argumentos (Gallie 1955, Rawls 1971:8-10, Guest 1997:74). En su aplicación a la teoría interpretativa, el concepto funcionaría como una expresión abstracta y general del valor que articula el objeto interpretado sobre la cual hay un alto grado de consenso, mientras que el desacuerdo surgiría al nivel de las distintas concepciones que pretenden especificar los requisitos de dicho concepto para casos particulares. Sin embargo, se requiere que haya al menos cierto consenso respecto al concepto abstracto; éste es susceptible de refinamiento a partir de concepciones rivales.

El último paso de la interpretación es la llamada etapa “post-interpretativa” o de reforma. En este momento, la intérprete debe revisar y ajustar la práctica en la que

se inserta el objeto interpretado en virtud del valor atribuido a éste último. Esta es, precisamente, una etapa en la que la interpretación muestra su potencial crítico o innovador, ya que la intérprete puede sugerir el descarte de algunos de los datos duros o paradigmas iniciales realizando recomendaciones respecto a lo que verdaderamente requiere de la práctica la atribución de significado o valor al objeto.

### **5.3. Las distintas variantes del interpretativismo.**

Como se adelantó, y a partir de la caracterización básica del método en la sección precedente, aquí se argumentará que en las sucesivas presentaciones que Dworkin hizo del interpretativismo es plausible identificar dos versiones alternativas de este método. La primera, que surge de *Law's Empire*, estaría centrada en la interpretación de prácticas sociales y sería equivalente al enfoque “práctico dependiente”. En la otra, que podría comenzar a leerse en *Justice in Robes* —pero que se presenta de manera completamente articulada recién en *Justice for Hedgehogs*—, la práctica objeto de interpretación es el razonamiento moral en general y eso a su vez requiere que interpretemos los conceptos morales y políticos. Intentaremos mostrar que si bien ambas variantes comparten un núcleo fundamental, asumen una comprensión distinta de la relación justificatoria entre las prácticas y los valores.

Los dos elementos de la interpretación antes reseñados—es decir, la idea de que su característica principal es la de atribuir valor al objeto interpretado, y las etapas que conlleva la práctica interpretativa— se han mantenido inalterables en las sucesivas presentaciones del método. En cambio Dworkin sí alternó la clasificación de los distintos tipos de interpretación posible y realizó a su vez diversas especificaciones de lo que requiere específicamente la práctica interpretativa de acuerdo a cada tipo de interpretación. Particularmente, en *Law's Empire*, Dworkin identifica los tipos de interpretación, a los que se refería como ocasiones o géneros, de acuerdo a las características del objeto interpretado (Dworkin 1986:50-52). En cambio, a partir del texto “Hart's Postscript and the Point of Political Philosophy” de *Justice in Robes*, Dworkin pareció sostener que la interpretación no debe restringirse a la práctica del



derecho, sino que aplica a todos los conceptos políticos en general<sup>137</sup>. Y finalmente en *Justice for Hedgehogs*, estableció una nueva clasificación de los géneros interpretativos según el “tipo de valor” (Dworkin 2011:135) involucrado.

Los distintos cambios de postura permiten identificar dos versiones diferentes e incompatibles del método interpretativo, al menos en lo que concierne a las prácticas y los conceptos o valores políticos. Cada uno de estos enfoques se vincula a un mecanismo distinto para justificación de principios: mientras que uno se concentra en la interpretación de prácticas sociales, el otro enfoque trabaja sobre conceptos propiamente políticos y valores abstractos -como los de justicia, igualdad, democracia, solidaridad, etcétera-. En este caso, el objetivo de la interpretación es articular cada concepto con los demás, mostrando la coherencia de la estructura valorativa de una intérprete y su comunidad en el contexto de una práctica general y de alcance universal: la del razonamiento moral.

El criterio clarificativo basado en las características del objeto interpretado se da entre aquéllos objetos que son los usos del lenguaje que hace las personas y se identifican con las propias intenciones del hablante, y aquéllos objetos que han sido creados por las personas, quizás incluso por la intérprete, pero son distintos e independiente de ella como por ejemplo las obras de arte y las prácticas sociales. Esto último se da en todos aquéllos objetos interpretativos creados por las personas pero cuyo valor no depende necesariamente de lo que éstas crean acerca de ellos. Dicho criterio es fundamental para distinguir entre ejercicios interpretativos que buscan atribuir causas a ciertos fenómenos físicos (la práctica científica) o la atribución de intenciones a hablantes (la interpretación conversacional) de la interpretación de prácticas sociales. Este último género interpretativo no tiene por objetivo la identificación del propósito de quien fuera autor de la obra en cuestión, sino la imposición por parte de la intérprete de un significado, función o valor al objeto, con el fin de mostrarlo como el mejor ejemplo del género al que pertenece. De ahí que este tipo de interpretación, en la medida en la que la intérprete construye el objeto, también se denomine “interpretación constructiva” (*constructive interpretation*).

---

<sup>137</sup> Cfr. Dworkin 2006.

Dentro del género de la interpretación constructiva se hace especialmente relevante la noción de encaje (*fit*) entre el concepto propuesto y los datos duros pre-interpretativos: los paradigmas de la práctica en la que se inscribe el objeto, deben efectivamente corresponderse con y encajar con el objeto interpretado. Ahora bien, se podría objetar que el requisito de encaje o correspondencia atenta contra la idea de que la interpretación constructiva de obras de arte o prácticas sociales es a su vez un caso de interpretación creativa. ¿No se trata de que la intérprete recrea el objeto interpretado por medio de su atribución de significado o valor? Si bien en el caso de la interpretación creativa la intérprete atribuye a la práctica el concepto que cree que mejor la justifica no por eso crea un objeto nuevo. Pues aunque los objetos propios de la interpretación constructiva son creados por la intérprete y su comunidad, son también objetos parcialmente independientes de las intenciones de sus creadores. El requisito de encaje o correspondencia asegura entonces la unidad del objeto que es interpretado por una intérprete. En palabras del autor: “(...) la justificación que [se] propone en la etapa interpretativa debe corresponderse con las características salientes de la práctica para contar como una interpretación de ella antes que como la invención de algo nuevo” (Dworkin 1986:67).

Así, mediante el requisito de encaje se lograría evitar, en principio, una objeción según la cual el método interpretativo se disuelve en un sinnúmero de interpretaciones de objetos distintos. Sin embargo, como se sugirió, el costo de comprometerse con esta estrategia para “anclar” las interpretaciones es el de limitar tanto la capacidad justificadora como la capacidad crítica de la teoría. Bajo esta lectura el interpretativismo colapsaría en el método “dependiente de la práctica”. En caso de ser una lectura viable—cuestión que pronto pondremos en duda—remitimos al capítulo previo para su evaluación.

La reducción del método interpretativista al enfoque “práctico-dependiente” no sólo contradice la precisiones que Dworkin hace sobre la justificación en *Law’s Empire*<sup>138</sup>, sino también la tesis posterior de que todos los conceptos políticos son interpretativos y, por ende, objetos propios del método. Como anticipamos, en *Justice*

---

<sup>138</sup> Para ello remitimos a los argumentos en contra de identificar el interpretativismo con el enfoque “dependiente de la práctica” elaborados en el capítulo precedente.

*for Hedhehogs*, las diversas clases de interpretaciones se distinguen por el valor exhibido por el objeto interpretativo. Lo distintivo de la interpretación conceptual — frente a modalidades como la colaborativa y la explicativa— es que la intérprete debe dar con el significado de un “concepto que ha sido creado y recreado no por un único autor sino por la comunidad a la que pertenece el concepto, comunidad que incluye a la intérprete a su vez como creadora” (Dworkin 2011:136). En consecuencia, la distinción entre autor e intérprete se desvanece, dado que el esfuerzo interpretativo por hallar la mejor justificación del concepto se integra y compone con el de la comunidad.

La interpretación conceptual es la variante relevante para la filosofía moral en general y para la filosofía política en particular. De hecho, Dworkin sostiene que el razonamiento moral es un ejemplo de ella (Dworkin 2011:157). El razonamiento moral<sup>139</sup> es en sí mismo una práctica interpretativa que asume la forma de una discusión sobre el significado de conceptos que ya compartimos aunque mantengamos fuertes desacuerdos sobre su significado exacto. En palabras de Dworkin, un concepto es interpretativo cuando “nuestro comportamiento colectivo al usar ese concepto se encuentra explicado de la mejor manera entendiendo que su uso correcto depende de la mejor justificación del rol que juega para nosotros” (Dworkin 2011:158).

La noción de “concepto interpretativo” contrasta con las de los conceptos criterios<sup>140</sup> y los conceptos que remitan a clases naturales<sup>141</sup>. Tal como su nombre lo indica, distintas personas comparten un concepto criterial cuando identifican las distintas instancias de dicho concepto de acuerdo a los mismos criterios. Si bien puede

---

<sup>139</sup> Pero no sólo el razonamiento moral, sino también el filosófico en general. Más aún, la interpretación misma es una práctica interpretativa con valor, de manera que la de Dworkin no es sino una teoría interpretativa acerca de la práctica de la interpretación.

<sup>140</sup> Como se verá más adelante, Dworkin alega que tanto los positivistas jurídicos como los defensores de la escuela del derecho natural erróneamente consideran criterial al concepto de derecho y por eso se comprometen con una imagen caricaturizada del desacuerdo en derecho. Esta es la base del argumento del “aguijón semántico”. Cfr. Dworkin 1986:31-46. De hecho, Dworkin reitera la crítica en *Justice for Hedhgehogs*, cfr. Dworkin 2011:160 n3.

<sup>141</sup> La distinción entre conceptos criterios, conceptos de clases naturales y conceptos interpretativos apareció por primera vez, dentro de los escritos de Dworkin, en el artículo “Hart’s Postscript” de *Justice in Robes*. Esto no obsta a que la noción de concepto interpretativo ya estuviera presente en *Law’s Empire*.

haber ocasiones en las que los criterios no sean del todo claros y se admitan casos límite en los que la aplicación del concepto no es segura, lo relevante para los conceptos criteriosales es que haya un gran consenso respecto a los criterios que identifican ejemplos del concepto. Esto hace a la bisagra entre los desacuerdos genuinos respecto a un concepto. En los casos en los que hay identidad perfecta<sup>142</sup> o casi perfecta de criterios para la identificación de instancias, el desacuerdo es genuino. Por su parte, en los conceptos de clases naturales lo relevante es aceptar que la aplicación del concepto a un caso particular depende de una propiedad natural. El ejemplo clásico es el del ADN como prueba para identificar ciertos entes en la naturaleza. Así, un concepto de clase natural nombra a una clase de entidad que posee ciertas propiedades naturales fijas. Aunque los conceptos criteriosales y los de clase natural son mutuamente irreductibles, ambos tienen una característica en común: en ambos casos las personas aceptan una misma prueba como medio para decidir sobre su aplicación. Y una vez que dicha prueba es aceptada, no puede haber casos de desacuerdos genuinos.

Ni los conceptos criteriosales ni los conceptos de clases naturales pueden explicar los desacuerdos que tenemos al usar conceptos morales o políticos. Es por eso que existe una tercera categoría de conceptos: los conceptos interpretativos. Ellos son compartidos por distintas personas cuando éstas “manifiestan un entendimiento en torno a que su correcta aplicación está determinada por la mejor interpretación de las prácticas en las que figuran” (Dworkin 2011:160). Estos conceptos son los que, a su vez, articulan toda práctica social con valor. El compartir un concepto interpretativo es condición necesaria para participar de manera significativa en una de esas prácticas. Puesto que en la interpretación de conceptos morales el objeto interpretado son los conceptos morales mismos, la comunidad interpretativa debe asignar valor o significado a dichos conceptos. Esto plantea el problema de cómo justificar el valor de un concepto como el de justicia, que en sí mismo es un concepto de valor: sugerir que el valor de la justicia realiza el valor de la justicia sería caer de forma clara en una “circularidad estrecha” (Dworkin 2011:162). Para Dworkin, la única salida posible es

---

<sup>142</sup> Aunque claramente esta manera de presentar los conceptos criteriosales parece implicar que no puede haber desacuerdo respecto a cierta instancia de un concepto cuando hay identidad perfecta de criterios, salvo que se suponga error por parte de quien use el concepto.

ubicar a la concepción del concepto interpretado en una red más amplia en la que los demás valores apoyan dicha concepción. Así, la segunda versión del interpretativismo dworkiniano se compromete con una circularidad global en todo el “dominio de valor”, ya que la concepción de un determinado concepto moral debe ser vinculado con todos los demás conceptos morales y viceversa. Los argumentos a favor de una determinada interpretación de un concepto moral se articulan en torno a los argumentos a favor de todos los demás argumentos morales que, a su vez, se nutren de todos los demás.

Ahora bien, dada esta caracterización de los conceptos interpretativos cabe preguntarse qué es lo que da unidad a las distintas interpretaciones que se hacen de ellos. Siempre está latente el peligro de que dos interpretaciones de “justicia”, sean interpretaciones de un nombre que hacen referencia a conceptos distintos. Una respuesta aparentemente obvia sería la de indicar que distintas interpretaciones de un concepto moral son interpretaciones del mismo concepto porque dicho concepto articula una misma práctica. Esta solución vincula la unidad del concepto interpretado a la unidad de la práctica en la que ésta figura y por ello constituiría un retorno a la noción de correspondencia o encaje de la primera versión del interpretativismo. Sin embargo, esto no funciona para los conceptos morales por dos razones. En primer lugar, mientras que las prácticas sociales son locales o parroquiales —es decir se instancian en distintas comunidades—, los conceptos morales tienen un alcance global. De otro modo no podrían servir para criticar las prácticas de comunidades distintas de las nuestras<sup>143</sup> (Dworkin 1986:73-74 n.20 y 2011:170-171). Como consecuencia de ese alcance global que pretenden los conceptos políticos, los requisitos para su interpretación son si no menos exigentes, al menos distintos a los de las prácticas sociales<sup>144</sup>. No es necesaria una correspondencia o encaje con las prácticas de cada comunidad, sino con las “más abstractas y elementales convicciones

---

<sup>143</sup> Por ejemplo, Dworkin también objetó en “What Justice Isn’t” la falta de capacidad crítica de una teoría centrada en las prácticas como la que Michael Walzer defiende en *Spheres of Justice*. Si bien debe notarse que en el momento de publicación de dicha crítica el interpretativismo dworkiniano no había alcanzado el refinamiento que exhibe en *Justice for Hedhehogs*, ésta ya estaba en ciernes y podría complementarse con lo que decimos aquí sobre la exposición final de la metodología dworkiniana. Cfr. Dworkin 1985:214-220.

<sup>144</sup> Esto se debe a que, como veremos, Dworkin suscribe una particular teoría “interpretativa” de la verdad de los creencias morales según la cuál ellas son verdaderas para un agente cuando éste los ha formado y sostiene de manera responsable.

de cada intérprete” (Dworkin 1986: 73-74 n.20). Esas convicciones deben ser ubicadas en “una red más amplia de *otros* valores que apoyan nuestra concepción” (Dworkin 2011:162) de manera “holística e interpretativa, cada uno a la luz de los demás, organizados no en una jerarquía sino en la forma de un domo geodésico” (Dworkin 160:160). La explicación del mecanismo que justifica los valores dentro del interpretativismo dworkiniano no parece ser otro que un criterio de coherencia, que es holista en tanto no es mera coherencia de proposiciones sino coherencia de todos los “conceptos morales”. En palabras de Dworkin: “la circularidad, si la hay, es global en todo el dominio del valor. Ese es el método de la filosofía moral y política formal (...)” (Dworkin 2011:163).

Esto último nos da la pauta de que la práctica que articula el valor de los conceptos morales y los dota de unidad no es una práctica social particular <sup>145</sup>, sino la práctica más amplia del razonamiento moral en cuyo contexto se conjugan las convicciones de cada intérprete y de toda la comunidad moral. Y como toda práctica social con valor, la práctica del razonamiento moral también es interpretativa en un sentido pleno. Así, se puede afirmar que lo que da unidad a distintas interpretaciones de un concepto político y moral, es que dichas interpretaciones cumplen la misma función dentro del razonamiento moral en tanto intentan dar significado a cada uno de esos conceptos al vincularlos con todos los demás conceptos morales relevantes.

#### **5.4. LA CUESTIÓN DE LA OBJETIVIDAD Y LA EPISTEMOLOGÍA MORAL EN EL INTERPRETATIVISMO.**

La manifiesta circularidad detectada en los párrafos anteriores no es sino producto de una tesis capital que suscribe Dworkin en *Justice for Hedgehogs*. Nos referimos a la tesis de la “unidad del valor”. Esta comporta, a nuestro juicio, dos tesis distintas, la primera de las cuales implica a la segunda. La primera de ellas gira en torno a la objetividad de los juicios valorativos y sostiene que cualquier proposición acerca de la verdad, falsedad, corrección o incorrección de una proposición valorativa es a su vez una proposición valorativa. Esto implica que la objetividad de una proposición

---

<sup>145</sup> Como por ejemplo lo sería la práctica del derecho respecto al valor de la legalidad, o la práctica de la distribución de los beneficios de la cooperación social respecto al valor de la justicia.

valorativa depende en última instancia de su apoyo por otras proposiciones valorativas; y que no existe ninguna proposición no valorativa que pueda ser condición de verdad, falsedad, corrección o incorrección de proposiciones valorativas.

La segunda tesis es acerca de la integración y mutua complementación de todas las dimensiones de valor de la vida humana, y sostiene que la verdad acerca de la vida buena está no sólo íntimamente ligada con la verdad acerca de la corrección moral, sino también con todas las demás dimensiones de la vida humana en la que ésta puede adquirir valor, sea la práctica artística, el derecho, la política, etcétera. En este sentido, los valores morales están integrados con y sirven de justificación mutua a todas las demás prácticas humanas susceptibles de valor. Esto supone un problema especial para toda perspectiva de filosofía política que acepte el hecho del pluralismo razonable, dado el corolario de que los valores morales particulares acerca de la vida buena y los valores de moralidad política intersubjetiva se encuentran integrados los unos con los otros en una necesaria continuidad.

Dworkin presenta su argumento a favor de la objetividad de la moral asumiendo que existe una “visión ordinaria” (*ordinary view*) de acuerdo a la cual existen proposiciones morales objetivamente verdaderas y discutiendo dos posiciones filosóficas rivales que caracteriza como dos formas distintas de escepticismo<sup>146</sup> respecto a la posibilidad de la objetividad: el escepticismo externo y el escepticismo interno. La principal diferencia entre ellas es que la primera adopta un punto de vista externo a toda cuestión valorativa y pretende dar cuenta de la imposibilidad de la verdad o corrección de todas las proposiciones morales, mientras que la segunda asume una posición moral para rechazar la verdad o corrección de algunas proposiciones morales en particular o de todas en general.

---

<sup>146</sup> Aunque la distinción aparece claramente por primera vez en *Law's Empire*, ya se encontraba en ciernes en la respuesta de Dworkin contra las objeciones escépticas de S. Fish en *A Matter of Principle* cfr. Dworkin 1985:175-177 y 1986:76-86. Desde ese entonces, es indudable que ha cobrado cada vez más importancia.

Aunque la distinción entre ambas formas de escepticismo es un tema recurrente<sup>147</sup> en la obra dworkiniana, su argumento a favor de la objetividad se concentra en refutar el escepticismo externo. Dado que esta última forma de escepticismo pretende establecer conclusiones sobre cuestiones de valor a partir de proposiciones no valorativas, Dworkin considera que adopta un punto de vista “arquimédico” sobre todo el reino del valor. Es decir, un punto de vista que juzga un “cuerpo de creencias” desde fuera de dicho cuerpo. Ahora bien, esta forma de escepticismo puede adoptar dos variantes. Una es absoluta, en el sentido de que pretende juzgar todos los cuerpos del conocimiento humano por fuera de ellos. Esta variante resulta obviamente inviable ya que predicar la falsedad de *toda* proposición también implica predicar falsedad de esa misma proposición. En consecuencia, el verdadero blanco del ataque dworkiniano es el escepticismo arquimédico respecto a cuestiones evaluativas, es decir, aquél que pretende establecer la imposibilidad de la objetividad del dominio valorativo desde un dominio del conocimiento externo e independiente —o sea, a partir de premisas no evaluativas presumiblemente objetivas. Un claro ejemplo de este tipo de escepticismo es todo argumento que desde alguna perspectiva metaética no moral niegue la objetividad de los valores o insista en su subjetividad. Dworkin rechaza esta forma de establecer la objetividad o la imposibilidad de la objetividad en dominios evaluativos al sostener que “cualquier argumento exitoso —realmente, cualquier [argumento] inteligible— en torno a que las proposiciones evaluativas no son ni verdaderas ni falsas debe ser interno al dominio evaluativo antes que arquimédico respecto de éste” (Dworkin 1996:89). Esto último es justamente lo que hace la versión del escepticismo que Dworkin considera más plausible: la del escepticismo interno. Para Dworkin cualquier posición escéptica interna rechaza como falsas un conjunto de proposiciones evaluativas a partir de aceptar la verdad de otras proposiciones evaluativas. Asimismo, Dworkin también admite que el escepticismo interno puede pretender tener un alcance global, afirmando que no que no hay criterios de verdad y falsedad en los juicios evaluativos a partir de otra premisa evaluativa.

---

<sup>147</sup> Una reconstrucción cronológica de la evolución del pensamiento de Dworkin respecto al problema de la objetividad en cuestiones de valor se puede encontrar en Guest 1997:124-143.



Aunque en primera instancia el escepticismo externo parezca una posición notablemente contraintuitiva, Dworkin cree que tiene dos atributos que lo hacen más atractivo que el escepticismo interno. Uno de ellos es el de neutralidad: alguien comprometido con el escepticismo externo no afirma la verdad de ni toma partido por ninguna proposición moral dado que el escéptico externo sostiene que la objetividad es imposible. El otro atributo es el de austeridad, en tanto apela a argumentos no morales en contra de la pretensión de objetividad de las proposiciones morales.

La defensa de la objetividad del valor que encara Dworkin se construye con dos argumentos. El primero de ellos consiste en mostrar que toda teoría filosófica metaética falla de manera doble. El primer problema es que esta clase de teorías no pueden en realidad ser neutrales, porque tienen consecuencias para la acción; en consecuencia tampoco pueden ser austeras puesto que constituyen teorías morales en sí mismas, a riesgo de ser circulares o absurdas. El segundo problema de ellas, de acuerdo al primer argumento, es que violan un principio básico de epistemología moral, el “el principio de Hume”. Por otro lado, el segundo argumento que Dworkin utiliza en contra de la metaética arquimédica consiste en mostrar que ninguna teoría epistemológica arquimédica puede explicar de manera coherente la formación y el rol motivacional de nuestros juicios evaluativos.

El argumento de Dworkin para mostrar que las teorías metaéticas no son neutrales sostiene que toda posición metaética en realidad tiene consecuencias para la acción y que, por tanto, supone un compromiso con alguna proposición moral. El ejemplo que ofrece se refiere a la moralidad del aborto en caso de anomalías en el feto. Supongamos que alguien afirma (a) que al aborto está prohibido en ese caso; otra persona afirma (b) que el aborto es obligatorio en ese caso; y un tercer interlocutor afirma (c) que el aborto es permisible pero no obligatorio. Estos tres interlocutores, para Dworkin, toman una posición normativa clara y por ende no son neutrales respecto a la cuestión moral sustantiva. Supongamos ahora que un cuarto interlocutor afirmara (d): (a), (b) y (c) son erróneas porque todos los juicios morales son falsos. Este interlocutor tampoco será neutral porque (d) “tiene las mismas implicaciones para la acción que la tercera posición” (Dworkin 1996:95). Al rechazar (a)

y (b), en realidad se compromete con (c) y eso constituye una razón a favor de una posición moral en particular (Dworkin 2011:42-44)<sup>148</sup>.

Como anticipamos, la segunda manera en la que que las teorías metaéticas fallan es en su violación de lo que Dworkin llama el “principio de Hume”. De acuerdo a Dworkin, dicho principio afirma que “ninguna serie de proposiciones acerca de cómo es el mundo, ya sea una cuestión de hechos científicos o metafísicos, pueden proveer un caso exitoso por sí mismo –sin algún juicio de valor escondido en él- a favor de una conclusión acerca de lo que debería ser” (Dworkin 2011:44). Por supuesto, al sostener ese principio Dworkin parece estar aceptando la lectura tradicional según la cual es lógicamente imposible establecer conclusiones valorativas o normativas a partir de premisas fácticas, a riesgo de cometer la llamada “falacia naturalista”. Tal vez se podría sugerir que el adversario escéptico acepta que ningún hecho no moral podría servir para fundamentar una proposición moral, pero insista en afirmar que los hechos no morales sí podrían desbancar o servir para rechazar una proposición moral. Así, el escéptico podría afirmar que debido a ciertos hechos no morales, ciertos agentes no tienen tal deber moral. A esta posibilidad, sin embargo, Dworkin vuelve a responder que rechazar que la gente tenga un deber moral es equivalente a afirmar la proposición moral de que la gente no tiene un deber moral. Esto debería llevarnos a concluir que el escepticismo externo sigue siendo una posición moral sustantiva, ni neutral ni austera.

Ahora bien, normalmente tanto las distintas teorías arquimédicas o metaéticas escépticas así como las positivas<sup>149</sup> intentan justificar la posibilidad o la imposibilidad de la verdad o corrección de las proposiciones morales con ciertas clases de razones.

---

<sup>148</sup> De todas maneras, se ha puesto severamente en duda que una posición escéptica externa implique que todo es moralmente permisible y que por ello el escepticismo externo sea también una posición moral. Cabe sugerir que hay buenas razones para rechazar el escepticismo externo independientes a este controvertido argumento de Dworkin a partir de la noción de permisibilidad moral. Cfr. Martí y Seleme 2016, Smith 2010, Shaffer-Landau 2010.

<sup>149</sup> Aunque debemos notar que la clasificación de Dworkin también admite la existencia de teorías no escépticas en el sentido de que no rechazan la posibilidad de la objetividad moral, como por ejemplo las distintas variantes del realismo. Estas teorías, sin embargo, igualmente serían arquimédicas porque pretenden establecer la objetividad de las proposiciones morales desde un punto de de vista externo a ellas.

Estas pueden ser la existencia o inexistencia de ciertos “hechos morales” con los que se correspondan las proposiciones morales, argumentos en torno al error, la diversidad, o la distinción entre propiedades morales primarias y propiedades morales secundarias. Para Dworkin, todas esas razones adicionales (*further claims*), pretendidamente externas al discurso moral, sólo tienen sentido dentro de él porque pueden ser traducidas a proposiciones morales de primer orden. De hecho no hacen más que repetir la proposición o cualificar su pretensión de validez. En cambio, cuando son entendidas como proposiciones metafísicas externas al discurso moral carecen de sentido o son circulares.

La segunda parte del argumento de Dworkin intenta derrotar la demanda arquimédica de una explicación epistémica acerca del modo en el que los individuos estamos en contacto con o percibimos las propiedades morales que adjudicamos a actos o instituciones. Esto parece sencillo con respecto a la ciencia, donde incluso se dan en paralelo la justificación y la explicación de la creencia. El hecho de que, por ejemplo, un metal tenga ciertas propiedades y arroje un determinado resultado en un experimento es a la vez la causa y la explicación de que uno tenga una opinión respecto a dicho metal. Algo semejante sostendría quien defendiera la posición realista en cuestiones morales: los hechos morales pueden ser la causa de que una persona se forme una creencia moral correspondiente a ellos (hipótesis del impacto causal). Y si esta fuera la única explicación posible, también sostendría la idea de que si dicha relación causal fuera falsa, entonces no habría ninguna buena razón para tener una opinión moral (hipótesis de la dependencia causal). De acuerdo a Dworkin, mientras que el realista arquimédico sostiene ambas hipótesis, el escéptico externo sólo afirma la segunda y concluye que no hay buenas razones para tener convicciones morales. Sin embargo, Dworkin cree posible demostrar no sólo que ambas son falsas, sino además que la respuesta a dicha falsedad muestra la necesidad de una epistemología moral “integrada”.

Los argumentos en contra de la hipótesis del impacto causal son dos. Uno sostiene que ésta es incapaz de ofrecer una explicación de las creencias morales por dos razones. Una de ellas es que la ciencia no ha sido capaz de dar una explicación del modo en que un hecho moral generaría convicciones acerca de sí mismo. Aún si esto

no fuera suficiente para desacreditar la capacidad explicativa de esta hipótesis, parece todavía más grave que no exista ninguna clase de prueba con la que se la pueda contrastar. Esto es, mientras que se prueba la verdad de una relación causal para proposiciones empíricas por medio de enunciados contrafácticos, esto no es posible en relación a las proposiciones morales. Uno podría probar la relación causal entre arrojar una piedra y la rotura de un vidrio, tratando de imaginar un mundo posible en el que se diera dicha rotura de vidrio sin que la piedra fuera arrojada. Pero dada la propiedad de superveniencia de los atributos morales sobre los hechos ordinarios, no es posible variar los atributos morales de una acción sin variar “los hechos ordinarios que constituyen el caso a favor de dichos atributos” (Dworkin 2011:73). En otras palabras: no parece posible preguntarle a nadie si esa persona igual pensaría que cierta conducta es moralmente incorrecta aunque no fuera moralmente incorrecta; pero esto es lo que justamente se necesita probar para afirmar que la incorrección moral de dicha conducta es lo que hace que las personas tengan la convicción de que es incorrecta. Asimismo, la hipótesis del impacto causal tampoco sirve como justificación aún supuesta la capacidad causal de la verdad moral. Más bien, es necesario saber independientemente que tal creencia moral es verdadera antes de que se pueda apelar a su verdad como causa de nuestra convicción en ella.

El caso en contra de la hipótesis de la dependencia causal resulta algo más sencillo sobre todo cuando ésta es defendida por un escéptico externo. Como se adelantó, interpretada como una proposición epistemológica general, esta hipótesis sostiene que si la verdad de una creencia no causa dicha creencia, entonces no hay ninguna razón para sostener dicha creencia. Pero así entendida la hipótesis se vuelve víctima de sí misma dado que es auto-refutativa. Dworkin sostiene que aún si se pudiera dar sentido a la idea de causación moral, no tenemos noción de algo así como la “causación filosófica”. De manera que la verdad de una hipótesis filosófico-epistemológica como la de la dependencia causal no parece ser causa de que tengamos la convicción de su verdad. Por ende, no tendríamos buenas razones para tener la convicción de la hipótesis de la dependencia causal.

Como ya resulta frecuente en los argumentos dworkinianos, el problema de la hipótesis de la dependencia causal es que pretende sancionar los estándares de

validez epistemológica de un cuerpo de conocimiento a partir de premisas externas pertenecientes a otro cuerpo de conocimiento. La respuesta a ello es insistir en que toda dimensión epistemológica debe estar integrada y apoyarse mutuamente con los cuerpos de creencias que pretende explicar: “tenemos que adoptar supuestos respecto a lo que es verdadero a los efectos de probar las teorías acerca de cómo decidir qué es verdadero” (Dworkin 2011:82). Así, una teoría que explique el valor del razonamiento moral debe estar integrada al razonamiento moral mismo y, por ello, debe ser una teoría moral de primer orden (Dworkin 2011:100).

Esto permite completar la imagen de la objetividad que Dworkin tiene en mente. El remedio a la aparente circularidad de que toda teoría epistemológica acerca del razonamiento moral sea a su vez una teoría moral particular sólo puede subsanarse apelando a otras razones morales. Esto lleva a que mientras no sea posible demostrar a partir de primeros principios la verdad o falsedad de ciertas opiniones, sí se pueda mostrar que se ha llegado a ellas y se ha actuado a partir de ellas ejercitando la virtud de la responsabilidad entendida como integridad. ¿Cómo se llega a ese punto? Todo agente que actúe responsablemente debe invocar una convicción moral para justificar su acción. Ahora bien, como se estableció antes, la única razón válida a favor de una convicción moral es, a su vez, otra convicción moral. Pero ésta es básicamente la idea de que toda convicción moral que tenga un agente debe apoyar a, y estar apoyada de manera coherente por, todas las demás. El ejercicio responsable del razonamiento moral exige entonces que todas nuestras convicciones morales se apoyen mutuamente (o más extensivamente con todas las demás convicciones del dominio del valor); y el único medio para hacer eso es adoptar el método interpretativo<sup>150</sup>.

##### **5.5. LA CRÍTICAS EXTERNAS AL INTERPRETATIVISMO: CONTRA EL “DESACUERDO TEÓRICO” Y “EL “AGUIJÓN SEMÁNTICO”.**

Hay al menos dos críticas externas que podrían poner en duda la propuesta metodológica del interpretativismo. Se trata de críticas que son precisamente externas porque no aceptan sus

---

<sup>150</sup> Como veremos más adelante, para Dworkin esto también exige integridad entre nuestras convicciones políticas y nuestras convicciones acerca de la vida buena.

premisas fundamentales, sino que intentan socavar sus pilares conceptuales ya sea atacando los argumentos que Dworkin ofrece para aceptarla. Las dos críticas externas que revisaremos apelan a la primera estrategia e intentan mostrar que ninguno de los argumentos que Dworkin ofrece a favor para el interpretativismo—el del “desacuerdo teórico” y el del “agujón semántico”— son suficientes para apoyar al interpretativismo. Aunque dichas críticas fueron formuladas a la versión jurisprudencial del interpretativismo, intentaremos reconstruirlas para que sean potenciales objeciones a la versión metodológica general que nos interesa en este trabajo.

Como vimos en la sección 5.2., el principal argumento que Dworkin ofrece en *Law's Empire* a favor del método interpretativo es que sólo éste puede dar cuenta de un rasgo decisivo de ciertas prácticas humanas, como el derecho. En este sentido, Dworkin parte de un hecho: los miembros de una comunidad jurídica mantienen desacuerdos profundos no solamente respecto de qué dice el derecho sobre un asunto particular, sino también acerca de los criterios que deben usarse para identificar el derecho. Según Dworkin, el problema de las teorías no interpretativas del derecho es que son incapaces de explicar esta última clase de desacuerdos que él designa como teóricos porque se comprometen con una teoría semántica criterialista: la tesis de que el significado de un concepto depende de una serie de criterios o reglas específicas que todos aquellos que usamos el mismo concepto comparten (Dworkin 1986:31). Sin embargo, cuando se aplican a un concepto como el de derecho, las teorías criterialistas reducen el desacuerdo teórico a un absurdo. Pues, si los miembros de una comunidad jurídica disponen de criterios compartidos para identificar el derecho, todo desacuerdo sobre las bases del derecho no será genuino.

De lo anterior Dworkin concluye que sólo si aceptamos que conceptos como el derecho son interpretativos es posible comprender los desacuerdos teóricos como genuinos en el sentido de que “las interpretaciones en contienda están dirigidas hacia los mismos objetos o eventos de interpretación” (Dworkin 1986: 46). Así, el argumento original de Dworkin puede resumirse en las siguientes premisas: (i) Explicar el desacuerdo teórico genuino es condición necesaria para que una metodología del derecho sea satisfactoria; (ii) cualquier metodología que acepte la semántica criterialista es incapaz de explicar el desacuerdo teórico genuino y por ello es

insatisfactoria; (iii) el interpretativismo es capaz de explicar el desacuerdo teórico genuino en el derecho; por tanto (iv) el interpretativismo es una metodología satisfactoria acerca del derecho.

Ahora bien, como vimos antes, el argumento del desacuerdo teórico genuino no sólo alcanza a las teorías del derecho, sino que también se extiende a toda teoría acerca del significado de los conceptos políticos presentes en toda discusión normativa. Con eso en mente, podríamos extender el argumento original de Dworkin y postular que la defensa del interpretativismo debe articularse a partir de un argumento general acerca del razonamiento moral: (i) Explicar el desacuerdo teórico genuino es condición necesaria para que una metodología acerca del razonamiento moral sea satisfactoria; (ii) cualquiera metodología que acepte una semántica criterialista es incapaz de explicar el desacuerdo teórico genuino y por ello es insatisfactoria; (iii) el interpretativismo es capaz de explicar el desacuerdo teórico genuino en el razonamiento moral, por lo que debemos concluir que (iv) el interpretativismo es una metodología satisfactoria acerca del razonamiento moral. Por razones de simplicidad, evitaremos tratar en profundidad la versión original de los argumentos, es decir, aquélla destinada a argumentar a favor del interpretativismo como una teoría acerca del concepto de derecho. Por el contrario, nos concentraremos en este último argumento general acerca del interpretativismo como metodología del razonamiento moral en general.

Por su parte, la segunda premisa en ambos argumentos es lo que configura el llamado argumento del “aguijón semántico”. Si nuestra reconstrucción es correcta, dicho argumento ofrece una explicación de por qué toda metodología que presumiblemente se comprometa con la semántica criterialista, es incapaz de explicar el desacuerdo teórico o teórico. Aunque consideramos que no es la pieza fundamental del argumento de Dworkin<sup>151</sup>, el “aguijón semántico” no dejó de suscitar respuestas entre distintos filósofos. Precisamente, una manera de rechazar el argumento dworkiniano a favor del interpretativismo consiste en poner en duda la premisa (ii). Recordemos que, de acuerdo al modo en el que Dworkin construía su objeción, distintos participantes en la práctica del derecho o del razonamiento moral

---

<sup>151</sup> Tampoco lo creen Shapiro 2007 y Smith 2010.

deben aceptar los mismos criterios para determinar el significado de los conceptos que emplean. De ahí la necesidad de un acuerdo convencional al significado de los conceptos morales. Ahora bien, cuando por hipótesis las personas comparten los criterios que hacen al significado de un concepto moral, el desacuerdo teórico en torno a esos criterios es imposible. Podríamos parafrasear un ejemplo jurisprudencial de Dworkin<sup>152</sup> y afirmar que si dos filósofos de hecho siguen distintas reglas al usar la palabra “justicia”, están usando distintos criterios para determinar el significado del concepto “justicia”, y entonces cada uno debe querer decir algo distinto a lo que dice el otro cuando dice qué es la justicia. Así, o bien los filósofos comparten el concepto de justicia y aceptan los mismos criterios respecto a su significado, o bien no aceptan los mismos criterios y por ende no comparten el mismo concepto de justicia. En ese segundo escenario, no hay desacuerdo teórico posible.

La estrategia fundamental en contra de la segunda premisa a favor del interpretativismo consistiría en mostrar que el criterialismo (o alguna otra teoría semántica) sí puede dar cuenta del desacuerdo teórico. Joseph Raz, por ejemplo, ofrece un argumento respecto al derecho que sin embargo podría extenderse a todos los conceptos políticos en general. Él sostiene, resumidamente, que la semántica criterialista es aplicable al concepto de derecho y que ella puede dar cuenta del desacuerdo teórico. En todo caso, para este filósofo, el error de Dworkin consiste en adoptar una versión particular del criterialismo especialmente susceptible a su objeción. Veamos cómo es su argumento completo. En primer lugar, Raz comenta que en cierto sentido el argumento del “aguijón semántico” es incontrovertible, si es que pretende afirmar que toda teoría del derecho busca explicar el significado de la palabra “derecho”<sup>153</sup>. Con todo, él concede que el argumento dworkiniano quizás podría ser atinado en contra de algo que sí pretenden hacer las teorías del derecho que es explicar, por ejemplo de manera criterial, el concepto de derecho. Una explicación criterialista de un concepto en general, tanto el de derecho como los conceptos morales, tendría que satisfacer al menos dos condiciones: “(...) 1. Expresa (*states*) una regla que determine las condiciones para el uso (correcto) de un concepto

---

<sup>152</sup> Dworkin 1986:43.

<sup>153</sup> Cfr. Raz 2001a:2. Dado que, al menos en su voz inglesa “law” la palabra se usa para designar muchas cosas que escapan al ámbito jurídico, como las “leyes divinas” o las “leyes científicas”.



y 2. es una explicación verdadera en virtud del hecho que es la expresión correcta (*correct statement*) de las condiciones para el uso correcto del concepto de hecho usado por quienes lo usan” (Raz 2001a:12).

Ahora bien, para que el argumento dworkiniano del “aguijón semántico” sea exitoso no debería existir ninguna explicación respecto de los conceptos que nos interesan que satisfaga las dos condiciones citadas más arriba y además pueda dar cuenta del fenómeno del desacuerdo. Rebatir esta idea supone, para Raz, mostrar que Dworkin se compromete con una tesis pobre sobre las condiciones necesarias y suficientes para compartir un concepto. En efecto, para Raz, Dworkin asume una visión “individualista” de las condiciones en las que compartimos un concepto que hace imposible una explicación del desacuerdo genuino. En cambio, una visión “no-individualista” de esas mismas condiciones perfectamente podría dar lugar a una explicación criterialista del concepto de derecho, o de otros conceptos morales, que haga lugar al desacuerdo. La visión “individualista” de cuándo compartimos conceptos sostiene que cada persona “tiene un conjunto de criterios que sigue al aplicar el concepto. En principio, cada persona puede ser la única que use ese concepto, es decir, la única usando esos criterios. Aquéllos que tienen el concepto pueden cometer errores de aplicación del concepto (por errores de percepción o cálculo, etcétera) pero no pueden cometer errores acerca de los criterios” (Raz 2001a:15). Ahora bien, esta no es la única explicación criterialista posible de las condiciones bajo las cuales distintas personas comparten el uso de un concepto. Al menos desde el segundo Wittgenstein en adelante ha ganado apoyo una teoría no-individualista o comunitaria que explica los conceptos compartidos. De acuerdo a ella “[las] reglas personales [de uso de los conceptos] no están especificadas. Cada persona entiende que su uso de los términos y conceptos están gobernados por criterios comunes para su uso. Esto es todo lo que dicen sus reglas personales. Los criterios que gobiernan el uso del lenguaje de la gente son simplemente los criterios generales en los que confía su comunidad lingüística para el uso de esos términos” (Raz 2001a:16). En esta imagen filosófica de los conceptos compartidos, la gente puede estar equivocada acerca del criterio de uso de los conceptos, dado que los criterios correctos son justamente aquéllos generalmente creídos como correctos por la comunidad, pero no en los que cree ningún individuo

particular<sup>154</sup>. Esta imagen alternativa de las condiciones criteriales de acuerdo a las cuales compartimos conceptos “significa que podría haber desacuerdos acerca del criterio para el uso de conceptos, aun si los conceptos son susceptibles de tener una explicación criterial” (Raz 2001a:19)<sup>155</sup>.

En consecuencia, la plausibilidad o no de la segunda premisa a favor del interpretativismo consiste en mostrar que ni el criterialismo ni ninguna otra teoría semántica pueden dar cuenta del desacuerdo teórico genuino. Dado que la evaluación completa segunda premisa a favor del interpretativismo dworkiniano parece depender de que la filosofía del lenguaje desarrolle una teoría lo suficientemente robusta de la semántica del desacuerdo de los conceptos morales, cabe suponer esta cuestión todavía no puede ser saldada por completo. Con todo, corresponde hacer el ejercicio de conceder a Dworkin la segunda premisa de su argumento y evaluar, en todo caso, si la explicación del desacuerdo teórico genuino puede ser una virtud de toda propuesta metodológica para la filosofía práctica.

Brian Leiter, por su parte, ha sido uno de los pocos que parece haber aceptado la premisa (ii) pero igual rechazado la conclusión dworkiniana al atacar la premisa (i), esto es, la idea de que la explicación del desacuerdo teórico genuino es una condición necesaria para que una metodología del derecho y, por extensión, una metodología para el razonamiento moral sean satisfactorias. Debemos notar que, por ejemplo, esta premisa descalifica también toda metodología que, sin asumir compromisos criterialistas o una imagen “empobrecida” del desacuerdo, sea incapaz de explicar el desacuerdo teórico genuino. Una respuesta que se podría ofrecer a la primera premisa del argumento dworkiniano, considerada por el mismo Dworkin, insistiría en que los desacuerdos teóricos no son lo que parecen o, como dicen Leiter, son insinceros (*disingenuous*)<sup>156</sup>. Es decir, no son desacuerdos acerca del significado de los conceptos sino acerca de otra cosa. Parafraseando a Dworkin, esta situación se

---

<sup>154</sup> Cfr. Smith 2009:300.

<sup>155</sup> De todas maneras y previendo que esta argumento no sea suficiente para sus propósitos, Raz ofrece otros dos a favor de su rechazo al “aguijón semántico”. Se trata de un argumento basado en la complejidad y otro en la interrelación de los conceptos. Cfr. Raz 2001a:16-26.

Más aún, se podrían ofrecer explicaciones metalingüísticas o pragmáticas del desacuerdo teórico sobre conceptos aún en situaciones donde los hablantes no los comparten. Cfr. Plunkett, D. y Sundell 2013a y 2013b. Para una crítica a su propuesta, cfr. Ramírez Ludeña 2016.

<sup>156</sup> Cfr. Leiter 2009:1224-1225.

formula<sup>157</sup> de la siguiente manera: cuando parece que los filósofos están en desacuerdo teórico acerca de lo que es la justicia, en realidad están en desacuerdo acerca de lo que debería ser la justicia. Su desacuerdo en realidad acerca de cuestiones de moralidad. Podríamos pensar que para el filósofo norteamericano, una concepción común del razonamiento moral sostiene siempre deben descubrir el significado de los conceptos, no innovar sobre ellos. Esto supondría que los filósofos tienen un “deber de fidelidad” al significado de los conceptos. Sin embargo, los casos de aparente desacuerdo manifestarían que los filósofos en realidad están en desacuerdo respecto al modo en el que pueden cambiar o mejorar los conceptos morales a partir de sus propias concepciones morales de manera encubierta.

Otra explicación que podría ofrecer frente al hecho del desacuerdo es la de alguna versión de una teoría del error. De acuerdo a ella, los participantes en un desacuerdo teórico podrían haber cometido el error de creer honestamente que hay hechos objetivos acerca de cuál es el significado de un concepto moral, cuando en realidad no los hay y el concepto no tiene un significado determinado<sup>158</sup>. En cuyo caso el “desacuerdo teórico es una ilusión” (Dworkin 1986:7)<sup>159</sup>. En cierta medida, la explicación “insincera” del desacuerdo parece suponer la verdad de la explicación del “error”. Los filósofos no pueden ser insinceros y discutir “como si” hubiera criterios de significado de los conceptos morales donde no los hay, ignorando el hecho de que no hay tales criterios. En su versión más radical, la explicación del desacuerdo “insincero” es utilizada para afirmar que el razonamiento moral nunca requiere una decisión determinada, sino que el vocabulario del razonamiento moral es utilizado por los filósofos para defender posiciones normativas a partir de sus preferencias ideológicas o de clase<sup>160</sup>. En cambio, no se podría afirmar algo tan grandilocuente desde la teoría del error. De acuerdo a ella, los filósofos genuinamente creerían de manera errónea que hay una respuesta correcta para un problema moral y no utilizan sus teorías para imponer una ideología.

---

<sup>157</sup> Cfr. Dworkin 1986:7.

<sup>158</sup> Distinta sería la situación si hubiera criterios de validez legal que requieran una solución concreta para un caso y una de las partes identificara correctamente esa solución y la otra no. Esto sería, propiamente dicho, un desacuerdo empírico acerca del derecho.

<sup>159</sup> Cfr. Leiter 2009:1224 para las bases textuales de la explicación del desacuerdo según una teoría del error en *Law's Empire*.

<sup>160</sup> Cfr. Dworkin 1986:9 y Leiter 2009:1225.

Aunque podría sostenerse que un adversario de Dworkin podría ofrecer cualquiera de las dos explicaciones frente al fenómeno del desacuerdo teórico genuino, hay un punto todavía más específico. Alguien podría contra-argumentar que sería una victoria pírrica explicar el desacuerdo a partir de una teoría del error, porque en ese caso todos los desacuerdos teóricos sobre conceptos morales serían casos de error. Por eso mismo, esta persona tendría que comprometerse con la idea de que todos los juicios controvertidos acerca de los criterios de significado de los conceptos morales son, en realidad, indicios de un error masivo de la práctica del razonamiento moral. Ahora bien, el que a una práctica discursiva pueda serle atribuido un error masivo en buena parte de sus proposiciones requiere además una explicación de la persistencia de esa práctica frente a, justamente, el hecho del error. Si por ejemplo la satisfacción psicológica podría explicar la persistencia del discurso religioso, o la necesidad de coordinar la interacción social la del discurso ético, aceptada una teoría del error para cada dominio<sup>161</sup>, ¿qué puede explicar la persistencia del razonamiento moral?

Una respuesta al estilo de la de Leiter consiste en señalar que aunque se trate de casos de error masivo, los desacuerdos teóricos genuinos son apenas una ínfima fracción de todos los juicios relevantes en la práctica del razonamiento moral. Más bien, y al contrario podría decirse, como dice Leiter respecto al derecho<sup>162</sup>, que la mayoría de los juicios acerca de la moralidad involucran el acuerdo y no el desacuerdo. Suponiendo que podamos describir a todos los conflictos morales en una jurisdicción con una pirámide, aquéllos en los que se suscitan desacuerdos teóricos ocuparían sólo la pequeñísima punta superior de la figura. En la base de la misma, su porción más ancha, deberíamos encontrar una cantidad enorme de acuerdo en juicios acerca de lo que requiere el razonamiento para cada caso. Aunque una metodología no pueda explicar de manera “genuina” los desacuerdos presentes en el extremo superior, tal vez sí podría explicar los acuerdos masivos en la base de esta figura del razonamiento moral, precisamente a partir de ciertos criterios de significado de los conceptos

---

<sup>161</sup> Cfr. Leiter 2009:1225-1226. Este filósofo también señala allí, de modo correcto, que por ejemplo Mackie elaboró una interesante teoría del error para el discurso moral, en las líneas del argumento empiricista reseñado en capítulos anteriores, para concluir que debemos entender las proposiciones morales de no de modo cognitivista sino expresivista.

<sup>162</sup> Cfr. Leiter 2009:1226.

morales y las actitudes convergentes de todos los que practican el razonamiento moral. Así, lo satisfactoria que resulte una u otra metodología parece depender del fenómeno que uno seleccione como explicativamente relevante. De acuerdo a Leiter, Dworkin elige arbitrariamente concentrarse en un hecho minúsculo, como es el del desacuerdo teórico genuino, para descalificar otras metodologías y argumentar a favor de su propio interpretativismo. Por el contrario, Leiter sostiene que la virtud teórica de otras propuestas metodológicas se encuentra en su capacidad para explicar otro fenómeno relevante en el razonamiento moral, esto es, su masivo grado de acuerdo en una enorme cantidad de casos. Por lo menos en su capacidad cuantitativa para explicar el acuerdo en la práctica del razonamiento moral, el poder explicativo del interpretativismo podría ser menor que el de otras metodologías

A su vez, podríamos agregar la dimensión de la simplicidad como una virtud o de las teorías. Si comparamos una teoría notablemente elaborada –el interpretativismo- que explica un reducido número de casos difíciles con una teoría relativamente simple que explica una enorme cantidad de casos de acuerdo –el positivismo-, la teoría de Dworkin tampoco saldría vencedora. De esta manera se puede poner en duda que sea realmente convincente primera premisa del argumento del filósofo norteamericano en favor de la metodología interpretativista: la capacidad de explicar el desacuerdo teórico podría ser una virtud teórica en todo caso secundaria frente a otras que podrían exhibir teorías rivales. En cuyo caso, estas serían satisfactorias y el interpretativismo, probablemente, no resulte una metodología satisfactoria a la luz de otros criterios de virtud metodológica.

Un defensor del interpretativismo, sin embargo, todavía tiene una respuesta posible frente a esta objeción. Se podría de hecho sostener que el interpretativismo es capaz de explicar los casos fáciles de acuerdo en el razonamiento moral y, además, explicar los casos de desacuerdo quizás a costa de una relativa mayor complejidad de su propuesta teórica. En este sentido, el aparente acuerdo en los casos fáciles podría deberse a que distintas propuestas metodológicas llegan a las mismas conclusiones respecto a ciertos casos fáciles paradigmáticos (los paradigmas de la fase pre-

interpretativa). Sin embargo, dicho acuerdo sólo encubriría distintas interpretaciones sobre los conceptos morales que se cristalizarían en los casos difíciles<sup>163</sup>.

Tal como fue expuesta, la crítica del Leiter a la primera premisa del argumento dworkiniano sólo parece relevante si el interpretativismo busca explicar el fenómeno del desacuerdo en el razonamiento moral. Allí tal vez sí sería plausible que el criterio de éxito de una teoría debe pasar más bien por explicar el acuerdo masivo antes que restringidos casos de desacuerdo. Sin embargo, podría trasladarse el mismo problema a la metodología de la filosofía práctica en general. En ese sentido, cabría preguntarse si explicar el hecho del desacuerdo puede ser la máxima virtud que debería exhibir una propuesta metodológica. La respuesta, claramente, debería ser por la negativa en tanto y en cuanto la explicación del desacuerdo fuera lo único que pudiera hacer una propuesta metodológica. Como lo sugerimos en el capítulo relativo a los criterios de éxito, al menos en la tradición de la filosofía práctica anglosajona, la explicación del fenómeno del desacuerdo debería ser una virtud entre otras tantas, como la simplicidad, la capacidad de dar lugar a teorías sustantivas igualitarias, a exhibir por parte de una propuesta metodológica. De fundamental importancia entre esas virtudes se encuentra la de la justificabilidad. Es decir, la capacidad de una metodología de ofrecer razones por medio de las cuales los agentes morales puedan justificar sus teorías. Como veremos en la siguiente sección, es plausible sostener que el interpretativismo dworkiniano tiene grandes dificultades en satisfacer este requisito sin caer en inconsistencias o sin disolverse en otra propuesta metodológica.

## **5.6. LA CRÍTICA INTERNA AL INTERPRETATIVISMO. LA REGRESIÓN INTERPRETATIVA O SU REDUCCIÓN EL “EQUILIBRIO REFLEXIVO” RAWLSIANO.**

Con todo, creemos que las críticas más profundas que se pueden elevar en contra de la propuesta metodológica interpretativista no son las externas, sino aquéllas que provienen de sus propios pilares conceptuales. Como se anticipó, en esta sección

---

<sup>163</sup> Esta hipótesis, de todas maneras, requeriría afirmar algo así como un “supuesto de consistencia” (Leiter 2009:1229), según el cual los operadores judiciales en efecto son fieles a una misma teoría del derecho en todas sus decisiones, en lugar de apelar a distintas teorías según les convenga argumentativamente.

pretendemos mostrar que los compromisos epistemológicos del interpretativismo o bien se reducen a los del equilibrio reflexivo, o bien son inconsistentes.

Nuestro argumento parte de considerar una “objeción escéptica”, que Dworkin además llamaría externa, a la posibilidad de que haya “una respuesta correcta” o una interpretación mejor que las demás<sup>164</sup>. Para Stanley Fish, resulta imposible identificar una interpretación como “la mejor” sólo a partir de los consensos previos de la comunidad interpretativa, precisamente porque, por hipótesis, la interpretación es una interpretación rival dentro de esa comunidad interpretativa en la medida en que es compatible con los consensos previos dentro de la misma. En este sentido, Andrei Marmor entiende que Fish está concluyendo que “si no hay hechos independientes de sus interpretaciones, no tiene sentido hablar de “la mejor” interpretación” (Marmor 2005:58).

Lo que resulta especialmente fuerte de esta crítica de Fish es que precisamente Dworkin no puede afirmar que hay algo independiente a los consensos interpretativos que limite la interpretación. Afirmar eso supondría abrazar una versión del interpretativismo que de alguna manera ancle las interpretaciones, por ejemplo en algo fáctico y externo a la interpretación. En el dominio de la filosofía moral y de acuerdo a nuestra reconstrucción de la metodología dworkiniana, esto sería equivalente a defender alguna versión del enfoque “dependiente de la práctica”. Ahora bien, ya sugerimos en el capítulo pasado y en el presente que hay buenas razones para pensar que la propuesta metodológica de Dworkin no puede ser reducida a la del enfoque práctico-dependiente. Y aún si lo fuera, enfrentaría por otro lado los problemas de determinabilidad, falta de capacidad crítica y, sobre todo, falta de capacidad justificatoria de principios según se estableció en el capítulo pasado.

Dworkin, con todo, todavía es capaz de defender su metodología sin reducirla a la del enfoque “dependiente de la práctica” de la siguiente manera. Para ello, procede a morder la bala del argumento de Fish y afirma que su propuesta metodológica explícitamente acepta la inter-determinación entre los objetos de interpretación, o los hechos, y las interpretaciones mismas. En efecto, Dworkin sostiene que “no hay

---

<sup>164</sup> Cfr. Fish 1983, 1987 y 1989.

ninguna paradoja en la proposición de que los hechos tanto dependen de como a la vez limitan las teorías que los explican. Al contrario, esa proposición es una parte esencial de la imagen del conocimiento como un conjunto complejo e interrelacionado de creencias que confrontan la experiencia como un todo coherente” (Dworkin 1983:293). Esto es, Dworkin reafirma un criterio epistemológico coherentista para defender su propuesta metodológica. Ahora bien, la mera coherencia de proposiciones no parece configurar nada más que un círculo vicioso en la justificación, sin ofrecer ninguna clase de mínima limitación para anclar las interpretaciones. Es por esto que Dworkin va más allá de afirmar la mera coherencia, sino que, como se advierte en el pasaje arriba citado, en rigor afirma que la coherencia es suficiente límite (*constraint*) a la interpretación cuando se trata de una coherencia que atraviesa todo el cuerpo de nuestro conocimiento de manera “compleja e interrelacionada”. Él resume su posición aplicando este criterio al conocimiento científico:

Claro está que la limitación (*constraint*) [de la coherencia] sería ilusoria si ese sistema [de creencias coherentes] no fuera lo suficientemente complejo y estructurado, si no hubiera distinciones funcionales dentro del sistema, entre las varias clases y niveles de conocimiento. Pero las hay, y es por eso que los científicos pueden abandonar las teorías porque son inconsistentes con los hechos desplegados por el resto de la estructura del cuerpo del conocimiento (Dworkin 1983:293)

Así, todo indica que Dworkin pretende responder a la crítica de Fish con un criterio de coherencia “compleja” en el que nuestro conocimiento es “suficientemente complejo y estructurado”. Es decir, se trata de una noción holista de coherencia, según la cual todo el cuerpo del conocimiento es mutuamente interdeterminado e interdependiente.

Ahora bien, aún si Dworkin apela a una noción holista de coherencia para sostener que las interpretaciones sí están limitadas, subsiste todavía una inquietud. Cabe preguntarse si sostener un holismo coherentista es consistente con la respuesta estándar que, como vimos, Dworkin ofrece a toda clase de desafío escéptico externo,



según el cual porque no hay ningún criterio independiente a la interpretación para determinar cuál es la mejor, ninguna es superior a las demás. Esto supone afirmar alguna clase de tesis metaética escéptica según la cual una proposición moral es verdadera cuando, por ejemplo, se corresponde con hechos morales independientes en el mundo. En paralelo, una interpretación sería mejor que las demás cuando se corresponde a hechos del mundo externos a la interpretación. La respuesta de Dworkin a este tipo de objeciones, sin embargo, no debería sorprendernos a esta altura. Tal cual reseñamos, el escepticismo externo es inofensivo porque el único tipo de razón que podemos dar a favor de la verdad, falsedad, corrección o incorrección de una proposición moral es otra proposición moral. Para Dworkin es imposible que la validez de una proposición moral dependa de algo que no sea a su vez una proposición moral. Este punto podría ilustrarse con el ejemplo acerca de la permisibilidad moral de la esclavitud. A propósito de ella Dworkin dice:

el único tipo de evidencia que yo podría tener para mi postura de que la esclavitud está mal, la única clase de justificación que yo podría tener para actuar a partir de esta perspectiva es un argumento moral sustantivo. Las creencias objetivas que la mayoría de nosotros tenemos son morales, no metafísicas, son creencias que (...) sólo repiten y cualifican otras creencias morales (Dworkin 1986:81-82).

Ahora bien, Marmor cree que la clásica respuesta de Dworkin al escepticismo externo no es otra cosa que una contradicción manifiesta con la versión holista del coherentismo. De acuerdo al primero, la respuesta de Dworkin

...da la impresión de que los juicios morales constituyen un sistema cerrado que puede ser organizado de manera coherente sólo dentro de sus propios límites. Pero esto es inconsistente con el holismo que es requerido y manifiesto en la primera respuesta de Dworkin a Fish. En otras palabras, uno no puede sostener que la moralidad es un sistema de creencias cerrado que no puede ser desafiado por creencias y

convicciones de otros dominios del conocimiento pero depender también de una clase de holismo quineano” (Marmor 2005:61).

Así las cosas, Dworkin parece apelar a una noción holista de coherencia a la hora de atribuir una virtud al círculo de su metodología interpretativa. La coherencia de la interpretación no es un mero círculo, porque se trata de una coherencia “compleja e interrelacionada” que abarca todo el cuerpo del conocimiento. Sin embargo, enfrentado a la posibilidad de que una creencia de otro cuerpo del conocimiento— como la metaética— tenga alguna clase de implicación sustantiva en las proposiciones morales, Dworkin afirma en cambio que el conocimiento moral es un sistema de creencias coherente, pero cerrado sobre sí mismo e impermeable a ser interrelacionado con los demás cuerpos del conocimiento.

Tal vez se podría intentar disolver esta aparente contradicción a partir de la versión final de la metodología interpretativista presente en *Justice for Hedgehogs*<sup>165</sup>. Resulta plausible pensar que la aparente contradicción que Marmor encuentra en el interpretativismo se da solamente en la versión de este método centrada en las prácticas. Allí cobra gran relevancia el hecho de poder distinguir si una interpretación está interpretando un objeto independiente o si la interpretación acaso está inventando un objeto totalmente nuevo. En ese sentido, anclar las interpretaciones de un objeto por referencia al criterio holista de la complejidad e interrelación de todo el cuerpo de conocimiento, incluso de los dominios no valorativos, podría ser útil. Ahora bien, si en cambio sostenemos que la metodología interpretativa sólo se aplica a los campos de conocimiento relativos al valor, podría sostenerse que en ella rige una segunda noción de coherencia holista, simplemente restringida a la complejidad e interrelación propia del dominio de valor<sup>166</sup>. Esto es consistente con el que Dworkin afirme en *Justice for Hedgehogs* que “la moralidad es un dominio independiente del

---

<sup>165</sup> Con todo, esta ya parecía vislumbrarse en escritos tan temprano como “The Original Position”. Cfr. Dworkin 1973.

<sup>166</sup> En este sentido, Marmor le atribuiría a Dworkin una concepción “fuerte” del holismo, en donde la coherencia se da a través de todos los dominios interpretativos. Por eso se daría el problema de que una proposición de un dominio externo a la moral podría tener consecuencias para el dominio de la moral. En esta noción “relativa al dominio” de la coherencia holista, sólo se debe buscar la mutua integración de proposiciones que pertenecen al mismo dominio de la interpretación.

pensamiento”<sup>167</sup> y parece contribuir a la tesis de que proposiciones de otros dominios del pensamiento jamás pueden ser razones a favor o en contra de las proposiciones morales. Ahora bien, sostener que el criterio epistemológico dworkiniano es el de la coherencia holista restringida al dominio de valor tiene cuando menos dos problemas: uno es relativo a su cualidad anfibia que no parece decidirse plenamente entre la de ser un principio epistémico o la de ser un principio moral; y el otro, como veremos, es el de su incapacidad para ofrecer una justificación satisfactoria de los valores o principios morales.

El primer problema del criterio de coherencia holista surgiría porque dado su status de criterio epistémico, se viola el “principio de Hume” que el mismo Dworkin acepta. Como sabemos, según el requisito de independencia de dominio que acepta Dworkin, sólo una proposición moral puede operar como una razón a favor o en contra de una proposición moral. Por ende, la verdad de una proposición moral depende de la fuerza del caso que podamos articular interpretativamente a favor de ella, a partir de otras proposiciones morales. No obstante, todo argumento interpretativo a favor o en contra de una proposición moral tendrá que recurrir, en última instancia, a la interpretación de un concepto político muy abstracto, como podrían ser los de justicia o igualdad. Y a su vez, dado el carácter interpretativo de los conceptos políticos, la única justificación que podemos darles en el seno de la metodología interpretativa es la de ofrecer la interpretación que los haga lo más coherentes posible en relación a todos los demás conceptos políticos que ya aceptamos. Esto no sería otra cosa que aceptar que un concepto o principio moral está justificado cuando satisface el criterio de coherencia holista “relativa al dominio”. Es decir, cuando es coherente con todos los demás conceptos de valor.

Para ilustrar el punto, supongamos que una proposición acerca de un valor moral se encuentra justificada porque es coherente con todas las demás proposiciones acerca de los conceptos políticos que pueblan el dominio moral. En ese escenario precisamente alguien podría objetar que la validez de la proposición moral que expresa ese valor parece depender de una proposición externa al dominio de la moralidad. Me refiero, en rigor, a que depende de la proposición epistemológica según

---

<sup>167</sup> Cfr. Dworkin 2011:99.

la cual una proposición moral está justificada cuando es coherente con todas las demás proposiciones morales. La proposición epistemológica “una proposición moral es verdadera cuando es coherente con las demás proposiciones morales” parece ser la razón a favor de una proposición moral sustantiva. Esta conclusión, sin embargo, es obviamente inaceptable para el interpretativismo dworkiniano.

Para evitar esa conclusión, hay que recurrir a la concepción dworkiniana de la objetividad. De acuerdo a ella, el criterio rector de la epistemología moral del interpretativismo es, a su vez, moral<sup>168</sup>. El particular criterio moral de, valga la redundancia, la epistemología moral que rige el interpretativismo dworkiniano es el de la responsabilidad entendida como la formación coherente y auténtica de creencias. En palabras de Dworkin:

...somos moralmente responsables de acuerdo al grado en el que nuestras interpretaciones concretas logran una integridad general de modo tal que cada una apoya a las demás en una red de [interpretaciones o creencias de] valor a la que nosotros adherimos auténticamente (Dworkin 2011:101).

Así, cuando sostenemos una creencia que es coherente con todas las demás creencias que tenemos de manera auténtica en el dominio de valor, esa creencia es verdadera. Esto podría hacernos pensar que Dworkin simplemente está postulando que la coherencia es, ya no un criterio epistémico de justificación de creencias morales, sino un criterio moral de justificación de creencias morales. La diferencia aquí radicaría en que el criterio de coherencia no se deriva de algún argumento epistémico que por ejemplo, muestre la verdad del coherentismo y la falsedad del fundacionismo, sino que el criterio de integridad es la mejor interpretación de la práctica de buscar la verdad en moral. Pero si esto fuera así, entonces el criterio (moral) de la epistemología moral del interpretativismo, es decir, el criterio según el cual nuestras creencias morales son verdaderas, no sería otro que el de la coherencia<sup>169</sup>. Este criterio de coherencia, por

---

<sup>168</sup> Así las cosas, la epistemología moral interpretativista es doblemente moral. Por un lado, es una teoría acerca de las condiciones en las que estamos justificados en creer una proposición moral. Por el otro, su criterio rector también pretende tener el status de una proposición moral.

<sup>169</sup> Sin duda sería extraño sugerir que la mejor interpretación de nuestra epistemología moral es la coherentista porque, ¿con qué criterio determinaríamos cuál es la mejor interpretación? ¿La propia

cierto, no sería holista en ningún sentido relevante, dado que se limita exclusivamente al dominio del valor. Y si se trata de una coherencia mutua entre todos los valores del dominio moral, precisamente para no violar el principio humeano y apelar a una coherencia más amplia entre proposiciones del dominio de valor y proposiciones externas al dominio del valor, no parece que estemos afirmando, metodológicamente, nada distinto a la mera coherencia de creencias morales que por ejemplo sostendría el equilibrio reflexivo rawlsiano<sup>170</sup>.

Con todo, un defensor del interpretativismo podría contra-argumentar que no estamos entendiendo cabalmente el criterio epistémico moral de la responsabilidad. Porque aunque la coherencia en la forma del valor de la integridad sí juega un rol importante en la epistemología moral dworkiniana, no es el único valor que la compone. Más bien la coherencia por sí sola es sospechosa. Por ejemplo, podría haber infinitos conjuntos mutuamente incompatibles de creencias morales coherentes entre los cuales no habría ningún criterio para decidir. Algo similar, para Dworkin, sucede en el arte. A estos efectos él dice:

Nosotros consideramos que la integridad de una obra de arte es indispensable para su valor, pero no contamos a la integridad como el único valor. De otra manera no podríamos distinguir la monotonía banal de la brillante coherencia de la complejidad. Esto es igualmente verdadero en ética. Buscamos coherencia al imponer una narrativa a la vida, pero coherencia apoyada por juicio, no simplemente por tirar una moneda (Dworkin 2011:213)

Esto nos hace reparar en que la responsabilidad moral dworkiniana tiene desde el comienzo dos componentes. Uno es efectivamente, y como ya, vimos el de la integridad, entendida como el “apoyo mutuo” de nuestras creencias morales. El otro es el de la autenticidad, que requiere que cada uno “actúe consistentemente con el

---

coherencia? Si fuera así, sería un caso de una creencia moral –la creencia es el criterio válido de epistemología moral- que se justifica a sí misma, en cuyo caso tendría un status verdaderamente fundacional.

<sup>170</sup> Si bien, como veremos, este último método sostiene que se trata de coherencia entre principios y juicios considerados, ninguno de ellos es otra cosa que creencias morales.

carácter y los proyectos que identifica para sí” (Dworkin 2011:216), lo cual en el plano epistémico se traduce en encontrar creencias coherentes que tengan un efectivo rol motivacional y “puedan sujetarnos de modo tal que jueguen el rol de filtros cuando estamos presionados por los motivos en pugna que fluyen de nuestras historias personales” (Dworkin 2011:108). Así, parecería que el valor de la autenticidad serviría para “desempatar” toda vez que no podamos decidir entre conjuntos coherentes alternativos de creencias morales. Frente a un escenario así, ganaría el conjunto de creencias que efectivamente juegue el rol de filtro motivacional a partir de nuestra historia personal<sup>171</sup>. En esto consistiría el criterio epistemológico moral dworkiniano de la responsabilidad.

Aún así, y dado que el criterio de responsabilidad es un valor epistémico-moral que tiene consecuencias morales sustantivas<sup>172</sup>, deberíamos poder ofrecer una razón moral en su favor. Dicha razón no podría tener otro origen que la interpretación de la práctica, presumiblemente valorativa o moral<sup>173</sup>, de buscar la verdad en los dominios de valor. El criterio epistémico de responsabilidad tiene que ser, entonces, la mejor interpretación de nuestra práctica de buscar la verdad en moral. ¿Pero qué es lo que hace que la “responsabilidad” sea la mejor la mejor interpretación de la práctica de buscar la verdad en moral? Aquí no hay muchas más opciones que dos. Una consiste en una suerte de corte arbitrario en algún nivel de interpretación. Simplemente podríamos asumir que la coherencia y la autenticidad son por sí mismas y sin otra justificación posible, los criterios últimos para decidir entre interpretaciones de prácticas de valor. En este caso, no estaríamos haciendo otra cosa que afirmar circularmente que la coherencia y la autenticidad son el criterio que justifica la interpretación que hace de la coherencia y la autenticidad el criterio para decidir entre interpretaciones. Esto sería equivalente a volver a afirmar el criterio de coherencia como último rector de la epistemología moral dworkiniana y, reducirla, con ello, al mismo criterio del “equilibrio reflexivo” rawlsiano.

---

<sup>171</sup> El recurso a la autenticidad a su vez le permite a Dworkin rechazar la estrategia rawlsiana de la discontinuidad y afirmar la unión de la ética personal –la vida buena- y la moral interpersonal –el trato para con los demás-. Cfr. Dworkin 2011:191-218.

<sup>172</sup> Esto es así dado que permite afirmar la verdad o falsedad de todas las demás proposiciones morales.

<sup>173</sup> La aclaración es necesaria a los efectos de no violar nuevamente el principio de Hume y derivar conclusiones morales sustantivas de premisas de un dominio distinto al del valor.

La otra posibilidad consiste en sostener que hay una interpretación que hace de la “responsabilidad” la mejor interpretación de la práctica de “buscar la verdad en moral”, y que esa interpretación está justificada porque es el resultado de otra interpretación<sup>174</sup>. Esto implicaría que la interpretación que hace de la “responsabilidad” la mejor interpretación de la práctica de “buscar la verdad en moral” es, a su vez, la mejor interpretación de la práctica de “buscar la verdad de la interpretación de buscar la verdad en moral”. Por supuesto, siempre podríamos preguntar qué justifica esa interpretación ulterior, con lo cual caeríamos en una regresión al infinito de interpretaciones. Si el corte dogmático es inaceptable en el interpretativismo porque no hay hechos morales que puedan fundamentar su verdad, y tampoco estamos afirmando una mera coherencia, la regresión al infinito que nos presenta este escenario no es mucho mejor. Ella, al suponer una cadena justificatoria o interpretativa infinita, implica, como se sostuvo en el segundo capítulo sobre el criterio de la justificabilidad, que una persona no sabe por qué cree lo que cree, o por qué tiene los valores que tiene.

En definitiva, parece que el compromiso del interpretativismo con la independencia del valor tiene consecuencias paradójicas a la hora de justificar su criterio epistemológico-moral. Este criterio debe ser moral para no violar el “principio de Hume”; pero si es moral, debe ser resultado de la mejor interpretación de la práctica (moral) de la epistemología moral. Así, el método interpretativo enfrenta un dilema fatal: o bien intentamos justificar esa interpretación a partir de un criterio de coherencia, al precio de reducir el método interpretativista al del equilibrio reflexivo; o bien estamos comprometidos a aceptar una regresión al infinito de interpretaciones que nunca nos permitirán justificar cabalmente nuestras creencias morales.

## **5.7. CONCLUSIÓN.**

En este capítulo evaluamos la propuesta metodológica interpretativista de Ronald Dworkin. Como se pudo apreciar, es un método enormemente complejo, sutil y ambicioso. Es por esa razón que resulta posible distinguir dos versiones de la misma.

---

<sup>174</sup> Cfr. Simmonds 1987.

Una de ellas está emparentada al enfoque “dependiente de la práctica” cuyo análisis fuera realizado en profundidad en el capítulo anterior. La otra versión del interpretativismo, en cambio, afirma en resumidas cuentas que el razonamiento moral consiste en ofrecer interpretaciones de nuestros distintos conceptos morales que sean lo más coherentes posibles con todos los demás conceptos morales de nuestro sistema de creencias.

Con todo, intentamos argumentar que esta segunda versión del interpretativismo tampoco es adecuada como metodología para la filosofía política post-rawlsiana. Esto no sólo resulta por las dos críticas externas que reseñamos, según las cuales podríamos rechazar las dos premisas del argumento con el que Dworkin defiende la introducción del interpretativismo. De manera aún más fundamental, esperamos haber defendido de manera convincente la idea de que el interpretativismo se reduce al equilibrio reflexivo porque afirma un criterio epistémico coherentista para justificar nuestras creencias morales. O bien, si no lo hace, tampoco es capaz de justificar de manera adecuada creencias en principios normativos porque, al intentarlo, cae en una fatal regresión al infinito de interpretaciones.





## 6. EL EQUILIBRIO REFLEXIVO PARTE I: UNA VERSIÓN ESTÁNDAR Y SUS PROBLEMAS.

---

### 6.1. INTRODUCCIÓN.

Como su título lo indica, este capítulo evalúa el método clásico de la tradición rawlsiana de filosofía política, el equilibrio reflexivo. Tiene lugar sólo después de la evaluación del intuicionismo, el enfoque “práctico-dependiente” y el interpretativismo dworkiniano por dos razones. En primer lugar, este método se presenta como radicalmente opuesto a aquél con el que se inició nuestro estudio, el intuicionismo. Contra la tesis epistemológica fundacionista de aquél, ofrece una concepción de la justificación moral basada en el criterio de la coherencia de nuestras creencias. En segundo lugar, creemos que tiene menos compromisos metodológico-conceptuales que las otras alternativas analizadas y que, por eso, es más simple. Si el argumento general de este trabajo es correcto y ni el enfoque “práctico-dependiente” ni el interpretativismo dworkiniano son métodos del todo plausibles para la filosofía moral, todavía debemos guardar la esperanza de que el método original sobre el que estos dos quisieron innovar, realmente funcione.

A esos efectos, las secciones 6.2. y 6.3. están dedicadas a ofrecer una caracterización básica del equilibrio reflexivo y a dejar en claro su génesis en “Outline of a decision procedure for Ethics”. La sección 6.4. mostrará el lugar central que ocupa el método *A Theory of Justice* y los escritos posteriores. Esto nos permitirá corroborar la hipótesis de que—al menos en el modo en el que Rawls lo entendía—su método se encontraba comprometido con una tesis anti-realista de la objetividad moral. La sección 6.5. discutirá cuatro críticas clásicas que se han hecho al equilibrio reflexivo y, específicamente, a la capacidad de su criterio coherentista para justificar de manera adecuada nuestras creencias morales. En el siguiente capítulo, la segunda parte del presente, se ofrecerán y evaluarán dos propuestas de solución a dichos problemas.

## 6.2. LA TESIS BÁSICA DEL EQUILIBRIO REFLEXIVO.

Aunque buena parte de las contribuciones más celebradas que hizo John Rawls se deben a las tesis sustantivas que defendió en *A Theory of Justice*, sus conocidos principios de justicia, no por eso debemos dejar de remarcar otro aspecto en el que dicho filósofo plasmó su influencia en la filosofía moral. Nos referimos particularmente al aspecto metodológico-epistemológico de su obra, fundamental para su idea de que era posible y significativo realizar filosofía moral normativa sin depender de tesis metafísicas, ontológicas o incluso metaéticas. El núcleo central de su contribución metodológica es la defensa de un particular método de justificación de creencias morales, el equilibrio reflexivo. Este método no sólo obtendría su plausibilidad por las premisas internas que lo componen, sino porque, muchos intérpretes insisten, en filosofía moral “las alternativas aparentes [al equilibrio reflexivo] son ilusorias” (Scanlon 2003:149)<sup>175</sup>.

La tesis central del equilibrio reflexivo es que una creencia está justificada cuando ésta explica un conjunto de otras creencias que sostenemos mejor que cualquier otra creencia alternativa. Si trasladamos esta tesis al plano específicamente moral como una relación entre principios normativos e intuiciones o creencias morales particulares, podemos afirmar que:

**Tesis del equilibrio reflexivo:** la creencia en un principio normativo  $p$  está justificada cuando dicho principio  $p$  explica mejor un conjunto de intuiciones morales  $i$  mejor cualquier otro principio alternativo  $q$ .

Por supuesto, el postulado de que un principio está justificado cuando es el que mejor explica un conjunto de intuiciones no da pistas respecto al nombre del método. Es decir, no clara ni por qué se trata de un equilibrio ni por qué sería reflexivo. Se trata, en rigor, de un equilibrio reflexivo porque ningún conjunto de creencias se sustrae a la posibilidad de su revisión, descarte o modificación. En el caso moral, esto aplica tanto a los principios como a las creencias particulares. Así, podríamos descartar un principio  $p1$  que explique un conjunto de intuiciones por otro principio  $p2$  que explique mejor el

---

<sup>175</sup> Pero también lo sostienen tantos otros. Cfr. DePaul 1998, Floyd 2015, McPherson 2015.

mismo u otro conjunto de intuiciones. Del mismo modo, podríamos descartar algunas intuiciones morales que no son explicadas por un principio normativo putativo  $p$  e incluso incorporar otras a la luz de lo requerido por dicho principio. En tanto la revisión de creencias se da de un extremo al otro de la justificación—de los principios a las intuiciones y de las intuiciones a los principios—, se trata de un equilibrio entre unos y otras. A su vez, puesto que la revisión de creencias se da a la luz de los principios respecto de las intuiciones y de las intuiciones respecto de los principios, el equilibrio es reflexivo.

En una caracterización minimalista del método<sup>176</sup>, la aplicación del equilibrio reflexivo estaría compuesta por tres pasos. En un primer paso, uno debe identificar un conjunto de creencias respecto a algún campo del conocimiento. En principio, estas creencias pueden ser juicios particulares con cierto grado de certeza o verosimilitud respecto al campo al que se aplicarían, aunque en ciertos casos también se admiten entre las intuiciones iniciales principios de carácter general. En el segundo paso uno debe intentar postular un principio o conjunto de principios teóricos que sistematicen o expliquen las creencias iniciales identificadas en la etapa anterior. Como consecuencia de esto, las creencias iniciales serían conclusiones o aplicaciones de los principios seleccionados. De acuerdo al modo en el que lo explica Scanlon a la hora de determinar principios de justicia, este principio o conjunto de principios tendría que ser tal que “si uno estuviera tratando de aplicarlos antes que de decidir cuál es el caso en lo que hace a la justicia, uno se hubiera visto conducido al mismo conjunto de juicios [iniciales]” (Scanlon 2003:140-141). En la tercera etapa del método se procede a revisar reflexivamente el conjunto de creencias iniciales y los principios que, tentativamente, las explican. Dado que es posible que entre unos y otros haya conflictos, estos se revisan, eliminan y modifican hasta lograr un “estado de equilibrio” o coherencia entre ambos conjuntos de creencias.

Una aclaración importante a la hora de caracterizar el equilibrio reflexivo insiste en que la versión más interesante de este método para la filosofía moral no pretende tener un enfoque descriptivo o psicologista. Es decir, el método no tiene por objetivo

---

<sup>176</sup> Como por ejemplo la que proponen Scanlon 2003:140-141 y Cath 2016:214-215

determinar el conjunto de creencias que actualmente tiene una persona, o el principio general que mejor explicaría ese conjunto de creencias. Antes bien, lo que se trata de determinar es el conjunto de creencias que estaríamos justificados en creer si éstas fueran verdaderas. Sin embargo, en las secciones que siguen evaluaremos cómo los defensores del equilibrio reflexivo intentan evitar su lectura psicologista, si son exitosos en eso, y los problemas que esto puede acarrear.

### **6.3. LOS ANTECEDENTES EN EL “OUTLINE” Y EN EL PROBLEMA DE LA INDUCCIÓN DE N. GOODMAN.**

Rawls sin duda contribuyó a la difusión del equilibrio reflexivo, sobre todo en su aceptación casi incontroversial en el dominio de la teoría moral. De hecho, mucho antes de *A Theory of Justice*, Rawls ya parecía defender una forma de epistemología coherentista para la teoría moral. En el “Outline of a decision procedure for ethics” de 1951, ya podemos observar que este filósofo estaba pensando en aplicar un método así al campo moral. En dicho texto intenta defender un método muy parecido al del equilibrio reflexivo como estándar de la objetividad en ética<sup>177</sup> a los efectos de determinar la manera en la que “intereses en competencia deberían ser adjudicados” (Rawls 1951:177). Su argumento principal consiste en establecer en primer lugar una clase de “juez competente” para resolver esos conflictos, luego en determinar los juicios que este tipo de individuo haría, para finalmente sugerir que los principios que explican ese conjunto de juicios son los que sirven para resolver conflictos en ética. Esos jueces competentes sólo son aquéllos que “más probabilidad tienen de tomar las decisiones correctas” (Rawls 1951:183) y por ello Rawls les atribuye ciertas características epistemológicas que garantizan su corrección. Así, estos jueces competentes tienen una inteligencia estándar; conocen ciertos hechos incontroversiales del mundo y los hechos del caso; tiene en cuenta los distintos aspectos del caso y la lógica estándar; y también tiene conocimiento de los tipos de intereses humanos que dan lugar a los conflictos morales. La idea de definir la competencia de los jueces “solamente por la posesión de ciertas características” y no porque aplican determinados principios de justicia se debe, obviamente, al esfuerzo

---

<sup>177</sup> Este aspecto también es muy interesante, en tanto anticipa su compromiso con una concepción constructivista y por ello antirealista de la objetividad moral.

por evitar la circularidad de determinar los principios de justicia a partir de lo que harían jueces que ya los aplican.

Asimismo, lo verdaderamente importante de los jueces competentes son los “juicios considerados”, a los que llegan con todas las salvaguardas epistémicas antes mencionadas. Tales juicios tienen las siguientes características:

- i. No afectan en ningún sentido a los jueces que los pronuncian.
- ii. Los jueces que los pronuncian no deben tener nada que ganar o perder por las consecuencias con sus juicios, lo cual asegura que ni el miedo ni la parcialidad obstruyan la justicia.
- iii. Los juicios considerados se refieren a casos actuales de conflictos de interés y no a situaciones hipotéticas<sup>178</sup>.
- iv. Los juicios son tales que reflejan todos los hechos del caso.
- v. Los juicios son realizados con confianza en su certeza, y no resultan confusos o dudosos.
- vi. Los juicios considerados son estables, en tanto deben poder ser hechos por otros jueces en distintas circunstancias y momentos.
- vii. Los juicios deben ser intuitivos respecto a principios éticos, en el sentido de que no deben estar informados específicamente por principios morales<sup>179</sup>.

Una vez definidos los jueces competentes y los “juicios considerados” que éstos harían dadas sus particulares características epistémicas, el siguiente paso es “descubrir y formular una explicación satisfactoria del rango total de esos juicios” (Rawls 1951:184). Por supuesto, esta explicación no es otra cosa que

...un conjunto de principios tales que, si un hombre competente los fuera a aplicar de manera constante e inteligente a los

---

<sup>178</sup> Aunque como veremos más adelante, este requisito es eventualmente descartado.

<sup>179</sup> De otra manera, el método sería claramente circular porque los juicios considerados a partir de los cuales justificamos principios morales estarían ya inicialmente informados por esos u otros principios.

mismos casos en estudio, sus juicios, hechos sistemáticamente no intuitivos por el uso explícito y consciente de los principios serían, no obstante ello, idéntico caso por caso, con los juicios considerados del grupo de jueces competentes (Rawls 1951:184).

El hecho de que los principios expliquen los juicios considerados de los no es sino una de las razones que tenemos para considerarlos justificados. Además de ello, la “razonabilidad” de los principios viene dada por su capacidad para ser aceptados por los jueces luego de una evaluación crítica de sus méritos, en contraste con los propios juicios considerados. A su vez, también coadyuva a la razonabilidad de los mismos el que sean aplicados a instancias actuales de conflicto y tengan como resultado consecuencias aceptables para todos. Finalmente, una de las razones más importantes para considerar justificados los principios se da cuando dichos principios se confrontan con una “subclase de los juicios considerados” y tenemos la convicción intuitiva de que es la subclase de juicios considerados la que está errada y no los principios.

Ahora bien, Rawls cree que este tipo de procedimiento no es sólo adecuado para la teoría moral, sino que es la manera más razonable de determinar los principios que rigen muchas otras áreas de conocimiento. Específicamente, en párrafo 4.5 de ese texto Rawls establece la conexión entre este procedimiento y la lógica inductiva. Nelson Goodman es el primero que formula la descripción del método del equilibrio reflexivo para un campo distinto al de la teoría moral<sup>180</sup>. Para Goodman, la aplicación del método del equilibrio reflexivo a la lógica inductiva tiene por objetivo resolver el “viejo problema de la inducción” que formuló David Hume sobre la validez de los juicios inductivos o juicios acerca de casos futuros. Si suponemos que partimos de un conjunto de juicios o inferencias particulares válidas, el problema surge a la hora de establecer una regla o principio para determinar la verdad de los juicios o inferencias particulares que todavía no hayamos realizado. En palabras de Goodman, este problema se da porque las “predicciones (...) pertenecen a lo que no ha sido observado todavía. Pero ellas no pueden ser inferidas lógicamente de lo que ha sido observado,

---

<sup>180</sup> Aplicación que podría haber servido de influencia para que Rawls se decidiera a aplicar el método en teoría moral.

porque lo que ha sucedido no impone ninguna restricción lógica en lo que va a suceder” (Goodman 1953:59). Es decir, resolver el “problema de la inducción” consiste en determinar cómo podemos afirmar una regla general que cubra casos futuros a partir de ciertos casos particulares, sea a partir de casos de inferencias lógicas particulares o, por ejemplo, de intuiciones sobre casos morales particulares. Hume adoptó una postura escéptica al respecto y afirmó que no era posible tener conocimiento—es decir creencias verdaderas justificadas— acerca de casos futuros a partir de intuiciones actuales; y complementó su escepticismo con la explicación según la cual cuando un evento sucede frecuentemente a otro, la mente se forma el “hábito” de tener la idea del segundo evento ante una nueva instancia del primero. Así, las predicciones que realizamos son aquellas ideas que tiende a formar la mente de acuerdo a regularidades pasadas, porque esa regularidades pasadas establecieron un hábito en la mente.

La mayor crítica que recibió la respuesta humeana es que confundía la explicación de cierta actitud psicológica con la justificación o legitimidad de las proposiciones que pretenden obrar como predicciones. Si esta objeción es sostenible, no sólo derriba la posibilidad de inferir reglas generales para la lógica a partir de inferencias particulares, sino que también —y de manera mucho más preocupante— vuelve imposible justificar normas morales generales a partir de un conjunto de casos particulares en los que tengamos mucha confianza. Goodman, con todo, creía el “problema de Hume” podía resolverse, y que para ello debíamos observar cómo de hecho procedemos para justificar reglas en otra aplicación aparentemente incontrovertida de las mismas, la lógica deductiva. En ese contexto produce el siguiente pasaje en donde describe lo que luego será definido por Rawls como equilibrio reflexivo y vale citar en su totalidad:

¿Cómo justificamos una deducción? Simplemente, mostrando que es conforme a las reglas generales de la inferencia deductiva (...) Análogamente, la tarea básica de justificar una inferencia inductiva es mostrar que se corresponde con los casos generales de inducción (...).



La validez de la deducción no depende de su conformidad con cualquier regla arbitraria que se nos pueda ocurrir, sino de su conformidad con reglas válidas. ¿Pero cómo determinamos la validez de las reglas? Aquí encontramos filósofos que insisten en mostrar que las reglas están fundadas en la mismísima naturaleza de la mente humana. Yo pienso que la naturaleza está mucho más cerca de la superficie. Los principios de la inferencia deductiva están justificados por su conformidad con las prácticas deductivas aceptadas. Su validez depende de su correspondencia con las inferencias deductivas particulares que hacemos y aprobamos. Si una regla da lugar a inferencias inaceptables, la abandonamos como inválida. La justificación de reglas generales, entonces, deriva de juicios rechazando o aceptando inferencias deductivas particulares.

Esto parece flagrantemente circular. He dicho que las inferencias deductivas están justificadas por su conformidad con reglas válidas generales, y que las reglas generales están justificadas por su conformidad con inferencias válidas. Pero este círculo es virtuoso. El punto es que tanto las reglas y las inferencias particulares están justificadas al ser llevadas a una concordancia de unas con otras. *Una regla es corregida si da lugar a una inferencia que no estamos dispuestos a aceptar; una inferencia es rechazada si viola una regla que no estamos dispuestos a corregir.* Este proceso de justificación es el de hacer ajustes delicados mutuos entre las reglas y las inferencias aceptadas; y en el acuerdo logrado se encuentra la única justificación necesaria para ambas.

Todo esto se aplica igual de bien para la inducción. Una inferencia inductiva también está justificada por su conformidad a las reglas generales, y una regla general por su

conformidad con las inferencias inductivas aceptadas  
(Goodman 1953:63-64)<sup>181</sup>

Básicamente lo que Goodman está afirmando es que las inferencias deductivas son válidas cuando son conformes a las reglas de la lógica deductiva. Pero la validez de las reglas de la lógica deductiva a su vez depende de que puedan sistematizar la totalidad de los casos de inferencias deductivas que ya aceptamos. Así, la validez de las reglas de la lógica deductiva y de las inferencias deductivas depende del mutuo ajuste y corrección entre ellas. Y lo mismo sucede con la lógica inductiva. Las inferencias inductivas particulares y las reglas inductivas válidas se ajustan mutuamente de acuerdo a las reglas y a las inferencias inductivas que en la práctica ya aceptamos. Si efectivamente éste es el modo en el que justificamos los enunciados de la lógica inductiva, no parece implausible sugerir que puede servir también para los enunciados de la teoría moral.

No obstante, vale la pena preguntarse si la respuesta de Goodman podría satisfacer a alguien que recogiera el guante del desafío escéptico humeano sobre los juicios inductivos. Recordemos que el “viejo problema de la inducción” buscaba explicar cómo podemos tener conocimiento—es decir creencias verdaderas justificadas—sobre juicios futuros a partir de los juicios actuales que tenemos. La respuesta parece reducirse a sostener la idea de que podemos justificar un juicio inductivo particular si éste es conforme a la práctica ya aceptada de la lógica inductiva. Como se advierte en la última oración del anteúltimo párrafo de la extensa cita de Goodman, este filósofo parece comprometerse con un criterio coherentista entre los juicios inductivos y las reglas o principios de la lógica inductiva como el único criterio de justificación que ambos necesitan. Aunque partamos de juicios particulares verdaderos, su verdad no puede transmitirse a los juicios futuros que realicemos, porque la lógica no ofrece ninguna restricción respecto a lo que pueda suceder. Dicha restricción la podrían ofrecer, en cambio, las reglas generales de la lógica o los principios de la moral, si éstas fueran verdaderas o correctas y a su vez garantizaran la

---

<sup>181</sup> También citado en Kelly y McGrath 2010:329-330.

verdad de todos los juicios implicados por ellas. Pero, por hipótesis, tampoco disponemos de tales reglas generales verdaderas. Es en este contexto que se ubica la respuesta coherentista de Goodman: la única justificación necesaria tanto para las reglas generales como para los juicios particulares derivados de ellas es su mutua conformidad.

Ahora bien, ¿es esa una respuesta que puede satisfacer a un adversario escéptico? Como lo señalan Kelly y McGrath, ni aún el más acérrimo escéptico negaría que un juicio que es acorde a una práctica que ya aceptamos estaría justificado en el sentido en el que Goodman defiende la justificación entre reglas generales y juicios particulares<sup>182</sup>. La duda subsiste porque el escéptico reclama algún criterio de justificación que garantice la verdad de los juicios que realicemos a partir de reglas generales inductivamente inferidas a partir de nuestros juicios particulares actuales. El criterio de equilibrio reflexivo que defiende Goodman difícilmente pueda estar a la altura de ello. Supongamos, con Kelly y McGrath, que el siguiente juicio JF1 sobre el futuro es verdadero: “no todos los que estén vivos ahora estarán vivos en cincuenta años”<sup>183</sup>. Supongamos también que el juicio futuro JF2 “dentro de cincuenta años todos podremos volar” es claramente falso. Además, estipulemos que ambas proposiciones son coherentes con nuestra actual forma de practicar la lógica inductiva y, por ende, que son coherentes con sus principios generales. De acuerdo al criterio de Goodman, nuestra creencia en el juicio JF1 está justificada, de modo que conocemos JF1; pero nuestra creencia en JF2 también está justificada y sin embargo, desde la concepción tradicional del conocimiento, no conocemos JF2 porque es falsa. Es decir, de acuerdo a la concepción coherentista de justificación de Goodman, podemos estar justificados en creer una proposición, aunque nuestra justificación para esa proposición se derive de principios generales que no garantizan su verdad, y por tanto, no garantizan que la conozcamos, al menos en un sentido tradicional.

En virtud de este argumento, todo indica que nos vemos forzados a concluir que la concepción de justificación que defiende Goodman tanto para la lógica inductiva como para la lógica deductiva es inviable. La única manera de defenderla

---

<sup>182</sup> Cfr. Kelly y McGrath 2010:330.

<sup>183</sup> Cfr. Kelly y McGrath 2010:331.

consistiría en adoptar una concepción distinta de conocimiento de acuerdo a la cual podemos tener conocimiento sin verdad, o bien una concepción del conocimiento según la cual la verdad es equivalente a la justificación. Esto es precisamente lo que termina afirmando Goodman cuando sostiene que

...si el problema [de Hume] es explicar cómo conocemos que ciertas predicciones serán correctas, la respuesta suficiente es que no sabemos eso (...) obviamente el problema genuino no puede ser el de obtener un conocimiento inconseguible, o el de explicar un conocimiento que de hecho no tenemos (Goodman 1953:62).

Esta cita de Goodman parece confirmar que su concepción de la justificación no es una respuesta directa al desafío escéptico sobre la inducción, sino más bien su aceptación. Antes que solucionar el problema de la lógica inductiva, este filósofo ha concedido que no se puede ofrecer un criterio de justificación que garantice el conocimiento de juicios futuros; más bien lo que debemos hacer es “disolver” el problema escéptico, mostrando que éste se basa en un presupuesto falso: el de que es posible el conocimiento inductivo<sup>184</sup>.

Como veremos más adelante, el problema de la bifurcación entre la justificación de las proposiciones y su verdad también se le presentará al equilibrio reflexivo que Rawls aplica a la filosofía moral. Podría resultar que ciertas proposiciones morales eminentemente falsas sean perfectamente coherentes y explicables a partir de algún conjunto de principios morales, o que estemos justificados en creer en un principio moral falso a partir de nuestra creencia en un conjunto falso de proposiciones morales. En cierto sentido, Rawls ya se había anticipado a este tipo de problemas en el “Outline”, cuando asociaba el conocimiento moral a la existencia de un método para tomar decisiones en ética. Con eso, no hacía otra cosa que adoptar una estrategia similar a la de Goodman para “disolver” el problema de Hume. La “disolución” rawlsiana de la concepción tradicional de la objetividad del conocimiento moral es formulada así:

---

<sup>184</sup> Cfr. Kelly y McGrath 2010:331.

(...) la objetividad o subjetividad del conocimiento moral no depende de si existe una entidad ideal de valor ni de si los juicios morales son causados por emociones ni de si hay una variedad de códigos morales en el mundo, sino simplemente de la pregunta, ¿existe un método razonable para validar o invalidar reglas morales y las decisiones en base a ellas? (...) para establecer la objetividad de las reglas morales y las decisiones basadas en ellas, debemos exhibir un proceso de decisión que sea razonable y confiable (...) (Rawls 1951:177).

Así, Rawls también parece conceder que la concepción tradicional del conocimiento no es aplicable al terreno moral, y que la objetividad de las proposiciones morales sólo depende de la existencia de un método confiable para resolver controversias. Esto simplemente anticipa que, para Rawls, el equilibrio reflexivo sólo puede aplicarse, como veremos más adelante, con una concepción anti-realista de la objetividad moral.

#### **6.4. LA CARACTERIZACIÓN COMPLETA DEL EQUILIBRIO REFLEXIVO EN *A THEORY OF JUSTICE* Y *“THE INDEPENDENCE OF MORAL THEORY”*.**

La versión acabada del equilibrio reflexivo para el campo de la teoría moral se encuentra, no obstante, en *A Theory of Justice*. En el párrafo 9, subtulado “Some remarks about moral theory”, Rawls sugiere que la tarea de la filosofía moral es el “intento de describir nuestra capacidad moral; o en el presente caso, uno podría ver la teoría de justicia como describiendo nuestro sentido de justicia” (Rawls 1971/1999a: 46/41). Esto, sin embargo, excede la mera enumeración de los juicios que haría un agente moral dotado de dicha capacidad. Más bien, para Rawls, involucra la formulación de principios que “en conjunción con nuestras creencias y conocimiento de las circunstancias, nos llevarían a hacer esos mismos juicios con las razones que los apoyan si fuéramos a aplicar esos principios de manera consciente e inteligente” (Rawls 1971/1999a: 46/41). Así, la única manera adecuada de entender el sentido de justicia no es la de enumerar los juicios que dicha capacidad moral nos permite hacer, sino dar con los principios que los sistematizan y explican.

Los juicios relevantes a la hora de aplicar el equilibrio reflexivo la moral no son, sin embargo, nuestras meras intuiciones morales o todo juicio que surja del ejercicio del sentido de justicia. Rawls restringe su aplicación al subconjunto de los “juicios considerados”, esto es, “juicios en los que nuestras capacidades morales tengan más probabilidad de ser desplegadas sin distorsión” (Rawls 1971/1999a:47/42). Entre los factores que generan distorsión —y que, por ende, requieren la eliminación de los juicios que la sufran— se encuentran aquéllos que hacemos con duda o poca confianza, los que hacemos en estado de alteración o temor, y los que hacemos cuando sólo podemos ganar algo beneficioso para nosotros. Es decir, hay dos causas que pueden motivar la eliminación de los juicios. Una de ellas, la probabilidad de error, es claramente epistémica. La otra se refiere a la “excesiva atención a nuestros propios intereses”. En tal sentido, los únicos juicios que valen para el equilibrio reflexivo son aquéllos que haría la persona con “habilidad, oportunidad y deseo de llegar a la decisión correcta” (Rawls 1971/1999a:48/43). Dado ese conjunto de “juicios considerados”, deberíamos poder encontrar un principio o conjunto de principios que los explique y sistematice mejor que otros. Eso daría lugar, presumiblemente, a una descripción adecuada de nuestro sentido de justicia. Ahora bien, aún asumiendo los filtros epistémicos y deliberativos para tamizar los juicios que hacemos ejercitando el sentido de justicia, Rawls afirma que podrían darse algunas distorsiones adicionales en nuestro sistema de creencias. Esto se da porque algunas creencias podrían pasar esos filtros y aún así ser mutuamente inconsistentes entre sí. Por eso y a la luz del principio o conjunto de principios que tentativamente mejor sistematizan y explican los juicios considerados, podemos proceder a revisar y eventualmente reemplazarlos o eliminarlos si nuestra confianza original en ellos se ve reducida o socavada.

Aún así, esta no es la explicación completa del equilibrio reflexivo que Rawls cree apropiada para la teoría moral. Antes bien, él sostuvo lo siguiente:

...desde el punto de vista de la filosofía moral, la mejor explicación del sentido de justicia de una persona no es aquella que se corresponde con sus juicios antes de examinar alguna concepción de justicia, sino más bien la que coincide con sus juicios en equilibrio reflexivo. (...) [E]ste estado es alcanzado

cuando una persona ha sopesado distintas propuestas de concepciones y, o bien ha revisado sus juicios para coincidir con alguna de ellas, o bien se ha mantenido firme a sus juicios iniciales (y a la concepción correspondiente a ellos) (Rawls 1971/1999a:48/43)

En este pasaje Rawls parece sugerir que el equilibrio reflexivo—o al menos la variante que él considera apropiada para la teoría moral—requiere que los juicios considerados y los principios que mejor los explican sean contrastados con distintas concepciones filosóficas de justicia y los argumentos a favor de ellas a partir de otras “teorías de trasfondo”<sup>185</sup>. Esto contrapone un tipo de equilibrio reflexivo en el que se presentan “las descripciones que más o menos coinciden con los juicios existentes salvo por algunas discrepancias menores (...) o todas las descripciones posibles con la que uno podría conformar sus juicios en conjunción con todos los argumentos filosóficos relevantes para ellas” (Rawls 1971/1999a:49/44). A la luz de lo anterior, parece evidente que en *A Theory of Justice* ya operaba la distinción entre una variante “estrecha” (*narrow*) y otra “amplia” (*wide*) del equilibrio reflexivo aunque no estuviera todavía explícitamente enunciada<sup>186187</sup>.

---

<sup>185</sup> Daniels es quien sugiere que los argumentos a favor de las distintas concepciones de justicia se construyen como “inferencias a partir de un conjunto relevante de teorías de trasfondo” (Daniels 1979:258).

<sup>186</sup> Cfr. Daniels 1979:257n2, Scanlon 2003:150, Cath 2012:218.

Y de acuerdo al mismo Rawls, no sólo ya estaba presente en *A Theory of Justice* la distinción entre el equilibrio reflexivo estrecho y el equilibrio reflexivo amplio, sino que es el segundo el que tiene interés filosófico: “claramente es el segundo tipo de equilibrio reflexivo el que está vinculado a la filosofía moral” (Rawls 1971/1999a:49/44).

<sup>187</sup> Ahora bien, el problema de la relación entre el equilibrio reflexivo y el argumento constructivista de la posición original en realidad se encuentra zanjado ya desde el comienzo en *A Theory of Justice*. En el párrafo 4, describiendo el argumento de la posición original, afirma que “hay otro lado al justificar una descripción particular de la posición original. Esto es el ver si los principios que serían elegidos coinciden con nuestras convicciones consideradas de justicia o las extienden de manera aceptable” (Rawls 1971/1999a:19/17). De acuerdo a este pasaje, la justificación de la inclusión de todos los

Dicha diferenciación aparece pocos años después en “The Independence of Moral Theory”. Allí, Rawls establece que el objeto de estudio de la teoría moral son las concepciones morales que “afirmaría la gente cuando ha logrado un equilibrio reflexivo amplio y no meramente estrecho, un equilibrio que satisface ciertas condiciones de racionalidad” (Rawls 1975:290). Esto daría lugar a concentrarnos en

...las consecuencias de los principios que aceptarían y reconocerían las personas cuando han tenido la oportunidad de considerar otras concepciones plausibles y evaluar los argumentos en su favor. Llevando este proceso a su límite, uno busca la concepción o pluralidad de concepciones, que sobreviviría la consideración racional de todas las concepciones practicables y todos los argumentos para ellas (Rawls 1975/1999c:289)

---

elementos normativos presentes en la particular descripción de la situación inicial de elección que Rawls denomina “la posición original” depende, precisamente, de si pueden ser articulados en equilibrio reflexivo a partir de algún principio o conjunto de principios normativos. Esto indica que los elementos de la “posición original” se diseñan explícitamente con el objetivo de que la elección de principios normativos en el dispositivo constructivista coincida con los principios normativos que mejor explican nuestros juicios considerados. Más aún Rawls dice que “el propósito de estas condiciones [en la posición original] es representar la igualdad entre seres humanos como personales morales” (Rawls 1971/1999a:19/17). Y dichas condiciones son tales que “ya las aceptamos. O si no, entonces tal vez podamos ser persuadidos [de aceptarlas] por medio de la reflexión filosófica” (Rawls 1971/1999a:21/19). Así, todo indicaría que el verdadero argumento a favor de la creencia en los principios de justicia es el del equilibrio reflexivo en tanto ese conjunto de principios normativos sería el que mejor explica y extiende nuestros juicios considerados de justicia. En todo caso, el rol del argumento constructivista de la posición original consiste en representar o hacer vívidas ciertas intuiciones que Rawls cree básicas respecto a la igualdad entre agentes morales. Esas intuiciones, por sí solas, ya justificarían los principios de justicia, pero también servirían para determinar su elección si tuviéramos que determinarlos a partir de un dispositivo constructivista de deliberación.



## 6.5. LAS OBJECIONES CLÁSICAS AL EQUILIBRIO REFLEXIVO.

En la bibliografía especializada hay al menos cuatro objeciones básicas contra el equilibrio reflexivo como un método de justificación de creencias morales. Todas ellas apuntan a mostrar que el método es incapaz de brindar credibilidad, o una justificación adecuada, a las creencias resultantes. Se trata de las objeciones del conservadurismo, el desacuerdo, el error y las creencias irrazonables. En esta sección presentaremos cada una de ellas, evaluaremos su interrelación y la medida en la que cuestionan la viabilidad del equilibrio reflexivo.

La primera objeción acusa al equilibrio reflexivo de ser un método conservador. El argumento sostiene que si tomamos como punto de partida las intuiciones de las personas, los principios resultantes no harán más que sistematizar esas mismas intuiciones, careciendo de toda capacidad crítica sobre ellas<sup>188</sup>. Muchos críticos invocan la siguiente cita de Rawls como una confirmación de su sospecha: “Hay una clase definida, aunque limitada, de hechos contra los cuales nuestros principios conjeturales pueden ser contrastados, específicamente, [la de] nuestros juicios considerados en equilibrio reflexivo” (Rawls 1971/1999a:51/47). Supongamos así que una persona tiene las intuiciones morales a, b y c, y que P es un principio moral justificado en equilibrio reflexivo a partir de ellas. Dado que el requisito para que P esté justificado por las intuiciones a, b y c exige que ellas sean las intuiciones que mejor lo explican, no parece haber forma en la que P pueda ser utilizado para descartar reflexivamente ninguna de esas intuiciones. En modo análogo a lo que sucedía en el interpretativismo dworkiniano, también podría sugerirse que si partimos de las intuiciones a, b, c y d y encontramos que hay un principio P que explica esas intuiciones pero que a su vez exige descartar d, obviamente P no sería el principio que

---

<sup>188</sup> Por ejemplo Hare 1973, Singer 1974 y Brandt 1979 ya atribuían este problema al equilibrio reflexivo. Contemporáneamente, DePaul insiste en la crítica del conservadurismo, si bien algo moderada. Para este filósofo el equilibrio reflexivo admite la revisión de las creencias iniciales pero sólo hasta cierto grado. A estos efectos afirma que en su versión tradicional el equilibrio reflexivo es conservador porque “las creencias iniciales y el grado de compromiso con ellas no serán alteradas a menos que esa alteración sea necesaria para resolver un conflicto [entre creencias o entre creencias y principios], y la mayoría de estas revisiones serán decididas comparando el grado de compromiso inicial de las proposiciones involucradas” (DePaul 1987:467).

mejor explica el conjunto de intuiciones a, b, c y d. En un tono aún más radical, Hare y Singer entendieron que el conservadurismo del equilibrio reflexivo se debe a que éste se reduce a una variante del intuicionismo o el subjetivismo moral<sup>189</sup>, ya que parte de creencias morales contingentes cuya credibilidad no está asegurada.

La objeción del desacuerdo también pone el foco en el mismo problema: sostiene que es perfectamente posible que dos aplicaciones correctas del equilibrio reflexivo alcancen resultados distintos y hasta contradictorios, al partir de conjuntos alternativos de juicios considerados iniciales. Tal sería el caso de dos agentes que tuvieran creencias divergentes a causa de sus marcos culturales particulares<sup>190</sup>. En consecuencia, deberíamos aceptar que dos conjuntos de creencias contradictorios entre sí podrían estar simultáneamente justificados. Nuevamente, la sospecha parece abonada por el propio Rawls al afirmar que

...aunque todos pudieran llegar a un equilibrio reflexivo amplio, muchas concepciones morales contrarias igualmente podrían ser sostenidas. De hecho, hay muchas posibilidades. Una concepción podría ganar unánimemente sobre el resto y ser suficiente para limitar nuestros juicios más concretos. Por el otro lado, todos podrían afirmar concepciones opuestas (Rawls 1975:200).

Para ilustrar el problema, supongamos que un agente moral A lleva a cabo un equilibrio reflexivo a partir de los juicios considerados iniciales a, b y c y concluye que está justificado en creer en las proposiciones morales e, f y g. Otro agente moral B

---

<sup>189</sup> A estos efectos Hare dice que “el intuicionismo es casi siempre una forma disfrazada de subjetivismo. Rawls no se llama a sí mismo intuicionista, pero sin duda es uno en el sentido usual (...) La teoría de Rawls es más sistemática que aquélla [la del intuicionismo pluralista] pero no está más firmemente fundada” (Hare 1973:146). Asimismo Singer afirma que “si estoy en lo correcto en atribuir esta versión de la idea del equilibrio reflexivo a Rawls, entonces Rawls es un subjetivista acerca de la moralidad en el más importante sentido de este término usualmente mal utilizado” (Singer 1974:494). Mientras que Brandt finalmente se pregunta al respecto del método rawlsiano si “¿acaso se supone que un conjunto coherente de ficciones es mejor que otro?” (Brandt 1979:20).

<sup>190</sup> Cfr. Brandt 1979:22.

podría partir de un conjunto de juicios considerados iniciales muy similar pero ligeramente distinto a, b y d, y concluir que está justificado en creer las proposiciones morales, h, i y j. De ser así, el equilibrio reflexivo nos obligaría a abandonar cualquier tipo de posición objetivista realista y a aceptar alguna forma de anti-realismo—por ejemplo, la tesis de que la verdad de las proposiciones sobre un dominio depende de lo que distintos grupos de personas piensen respecto de aquél<sup>191</sup>. Y esto a su vez brindaría sustento a la acusación de que el equilibrio reflexivo es un método “egocéntrico” y “etnocéntrico”, ya que aspira a determinar la verdad moral sobre la base de un conjunto arbitrario de creencias en detrimento de la diversidad cultural o trans-personal<sup>192</sup>.

La objeción del error también se deriva de la primera variante de la objeción del desacuerdo. De acuerdo a ella, si dos aplicaciones correctas del método nos llevan a resultados mutuamente contradictorios, entonces el método no conduce a la verdad<sup>193</sup>. Si, como vimos, dos ejercicios impecables del equilibrio reflexivo podrían arrojar resultados mutuamente contradictorios, entonces habría que concluir que este método no garantiza la verdad moral y es incapaz de garantizar conocimiento moral<sup>194</sup>. En cuyo caso, el equilibrio reflexivo nos lleva al error. Si esta objeción se sostiene, tenemos aún más razones para concluir que el equilibrio reflexivo es incompatible con toda forma de realismo moral.

---

<sup>191</sup> Por supuesto y como se verá más adelante, esto es en realidad una objeción al equilibrio reflexivo sólo si uno adopta tesis metaéticas realistas. Dado el compromiso rawlsiano con el “constructivismo político”, por un lado, ya se abandona cualquier compromiso realista en materia moral. Más aún, el constructivismo político ya supone que existe un conjunto de creencias iniciales compartidas por todos los ciudadanos de las democracias occidentales modernas sobre el cual se monta un consenso traslapado.

<sup>192</sup> Cfr. Stich 1990, Weinberg, Nichols y Stich 2001, Ichikawa 2014.

<sup>193</sup> Aunque esto no sería un vicio exclusivo del equilibrio reflexivo, sino de cualquier método que sea susceptible de ofrecer conclusiones mutuamente contradictorias cuando es aplicado correctamente. Lo mismo sucedería, entonces, con distintas aplicaciones del llamado “método científico”. Cfr. Kelly y McGrath 2010:326.

<sup>194</sup> Cfr. Kelly y McGrath 2010:340.

Finalmente, Kelly y McGrath insisten en que la mayor dificultad del equilibrio reflexivo no es tanto que nos puede conducir a adoptar como justificadas creencias falsas<sup>195</sup>, sino más bien creencias irrazonables. Esto se debe a que si las creencias iniciales con que se inicia el equilibrio incluyen creencias perversas —como, por ejemplo, “a veces es moralmente requerido matar al azar”—, el método no podría justificar un principio normativo que nos exija matar al azar. Según Kelly y McGrath, los defensores del equilibrio reflexivo normalmente ignoran este tipo de casos porque subrepticamente conciben las creencias consideradas como las que sostendrían una pluralidad de sujetos, convirtiéndolas así en “nuestras” creencias consideradas. Y este desplazamiento generaría una suerte de filtro normativo que conduciría a descartar creencias moralmente perversas<sup>196</sup>. Pero esto implicaría que el equilibrio reflexivo sólo es viable cuando el conjunto de juicios considerados iniciales está justificado de manera independiente. En consecuencia, el equilibrio reflexivo sería insuficiente como método de justificación de creencias morales, ya que requeriría apelar a algún otro método para justificar la plausibilidad de las creencias iniciales.

Las cuatro objeciones clásicas que acabamos de considerar parecen indicar que el equilibrio reflexivo involucra dos graves problemas estructurales: uno tiene que ver con el papel que juegan los juicios considerados iniciales, mientras que el otro se refiere a la manera en que el equilibrio reflexivo pretende dar cuenta de la objetividad de las creencias morales.

El primer problema estructural, que denominaremos “el problema de la credibilidad de las creencias iniciales”, consiste en que esta propuesta toma como punto de partida las creencias morales iniciales de las personas, y parece afirmar que el criterio para dar por justificados tanto las creencias iniciales de las personas como los principios que mejor las explican es el de la coherencia entre unas y otros. Así, todo indica que los principios que efectivamente resulten justificados dependen en un doble

---

<sup>195</sup> En este punto Kelly y McGrath sostienen que quizás sería demasiado, incluso para el realista, demandar de cualquier método que siempre garantice creencias verdaderas. En un sentido más modesto, podría requerirse que garantice creencias que, en su mayor medida, sean verdaderas. Cfr. Kelly y McGrath 2010:326.

<sup>196</sup> Cfr. Kelly y McGrath 2010:347.

sentido de las creencias iniciales: en cuanto a su contenido y en cuanto a su credibilidad normativa. Si en efecto el método del equilibrio reflexivo sólo postula como criterio epistémico para justificar principios y creencias a la coherencia entre candidatos a principios normativos y juicios considerados iniciales, entonces gran parte de los resultados que obtengamos de él dependen de estas últimas. Sin embargo y como vimos en la objeción de las creencias irrazonables, esto implica que salvo que podamos poner a resguardo la credibilidad de los juicios considerados iniciales<sup>197</sup>, el método será susceptible de una consecuencia indeseada común a todos los criterios coherentistas de justificación. Según ella, si en nuestro sistema de creencias “entra basura, sale basura”<sup>198</sup>. Richard Brandt quizás resume de manera incuestionable el problema con las siguientes palabras:

...la teoría afirma que un sistema coherente de creencias está mejor justificado que uno menos coherente, pero no hay razón para pensar que esto es verdadero salvo que algunas de las creencias sean inicialmente creíbles –y no meramente inicialmente creídas- por alguna otra razón que su coherencia (...). (Brandt 1979:20).

El segundo problema estructural del equilibrio reflexivo, es el de su falta de contacto con la realidad. Como se advirtió ya en la caracterización de la epistemología coherentista, la concepción de justificación con la que ella se compromete es la de una relación inferencial que se da solamente entre creencias. Esto no se modifica sustancialmente cuando lo trasladamos al terreno moral: la justificación coherentista sigue siendo una relación inferencial entre creencias de distinto grado, juicios considerados por un lado, y principios normativos por el otro. El punto es que en tanto se limita la concepción de justificación a una relación interna entre creencias, la justificación no depende de nada externo a la mente de los agentes. Esto abona la sospecha de que el equilibrio reflexivo no puede evitar que dos personas lo apliquen correctamente y aún así lleguen a resultados incompatibles. Más aún, el hecho de que

---

<sup>197</sup>Cfr. Brandt 1979, Daniels 1979, 1980a, Raz 1982, Sencerz 1986, Lemos 1986, Holmgren 1987, 1989, Scanlon 2003 y DeMaagt 2017.

<sup>198</sup>Cfr. Jones 2007:66, De Maagt 2017:451.

el equilibrio reflexivo comience a partir de las creencias actuales que tienen las personas parece comprometerlo con alguna forma de subjetivismo, como denunciaban ya Hare y Singer a pocos años de que Rawls apelara a este método en *A Theory of Justice*. El que cada persona pueda partir de conjuntos de creencias distintas no sólo parece implicar que el método es susceptible de no poder asegurar ninguna clase de acuerdo tras aplicarlo sin error, sino también porque las creencias morales de las personas no pueden ser cuestionadas sino por las otras creencias morales que también ya tienen las persona, eliminando en todo caso las más groseramente incoherentes con el resto. En tanto la aplicación del equilibrio reflexivo depende de los conjuntos particulares de creencias actuales de las personas, parece que sus resultados siempre serán inevitablemente parroquiales y subjetivos en ese sentido. Incluso si se extendiera la aplicación del método a grupos o comunidades políticas y no sólo a los individuos, sólo obtendríamos un equilibrio reflexivo cuyo rango de parroquialismo o subjetivismo es algo más amplio. El punto parece ser que ninguna aplicación del método puede reclamar una validez universal trans-cultural sin caer en posiciones etnocéntricas o claramente arbitrarias.

Como adelantamos, y a pesar de estos dos problemas estructurales que parece sufrir el método, todavía sería prematuro descartarlo por completo. En ese sentido, el próximo capítulo estará dedicado a reconstruir y evaluar dos propuestas dos solución a esos problemas.



## 7. EL EQUILIBRIO REFLEXIVO PARTE II: DOS PROPUESTAS DE SOLUCIÓN.

---

### 7.1. INTRODUCCIÓN.

En este capítulo sostendremos que existen al menos dos reconstrucciones del equilibrio reflexivo que podrían sortear los dos problemas estructurales identificados previamente. Una de ellas asume que su principal objetivo no es determinar principios normativos correctos, sino describir lo que Rawls llama nuestro “sentido de justicia”. Aunque obviamente esta interpretación parece hacer poco atractivo al equilibrio reflexivo como método para la filosofía moral, tiene al menos dos razones a su favor. Por un lado, es notablemente consistente con los textos rawlsianos; y, por el otro, parece sugerir una estrategia indirecta según la cual aún cuando el equilibrio reflexivo sea eminentemente descriptivo, sirve para hacer progresar la teoría moral. La segunda reconstrucción posible pretende hacer compatible una versión normativa del equilibrio reflexivo con una concepción constructivista, y por eso anti-realista, de la objetividad moral. A su favor tiene una notable consistencia con los textos rawlsianos, sobre todo a partir de “Kantian Constructivism in Moral Theory” y *Political Liberalism*, y la idea de que una concepción constructivista de la objetividad de algún modo podría dar cuenta de la normatividad de los principios que el método busca justificar.

En la sección 7.2. intentaremos ofrecer la mejor reconstrucción de la versión descriptiva del equilibrio reflexivo, para luego proceder a criticarla. La sección 7.3. estará dedicada a la reconstrucción y crítica de una la versión normativa del equilibrio reflexivo que, si nuestro argumento es correcto, adopta una tesis anti-realista de la objetividad moral. En la sección 7.3.1. intentaremos mostrar cómo esta versión apela a la tesis anti-realista para solucionar el problema de la falta de credibilidad de las creencias iniciales. Posteriormente, en la sección 7.3.2. describiremos el modo en el que esta versión del método pretende solucionar el problema de la falta de contacto con la realidad. Sin embargo, sostendremos en la sección 7.3.3. que esta última solución parece generar una nueva objeción respecto a la autoridad normativa del método. En esa misma sección ensayaremos dos respuestas morales que se le podrían dar y que, a nuestro juicio, no son exitosas. Es por eso que en la sección 7.3.4.



evaluaremos una respuesta política que se le podría dar a esa objeción, acorde a la teoría de Rawls en *Political Liberalism*. Sin embargo, intentaremos mostrar que esta respuesta tampoco es exitosa y, en el mejor de los casos, no es otra cosa que una respuesta moral encubierta. Es por eso que en la sección 7.4. concluiremos que ninguna de estas dos propuestas de solución estudiadas resuelve de manera determinada los problemas del método.

## **7.2. LA VERSIÓN DESCRIPTIVA DEL EQUILIBRIO REFLEXIVO.**

Una manera de evitar los dos problemas estructurales antes mencionados es deflacionar las ambiciones del equilibrio reflexivo, atribuyéndole una función descriptiva antes que una normativa. En ese sentido, en lugar de afirmar que el equilibrio reflexivo sirve para justificar creencias morales, uno sostendría que su objetivo es poner a la luz y sistematizar nuestras creencias morales actuales. Esta interpretación no resulta descabellada dada la descripción que Rawls misma hace de la tarea de la filosofía moral en *A Theory of Justice* y en “The Independence of Moral Theory”. En el primer texto, afirma que

(...) uno puede pensar a la filosofía moral en principio (y remarco la naturaleza provisional de esta perspectiva) como un intento de describir nuestra capacidad moral; o, en el caso presente, uno podría entender que una teoría de justicia describe nuestro sentido de justicia (Rawls 1971/1999a:46/41).

A esa afirmación le sigue la ya conocida comparación de la tarea de la filosofía moral con la gramática descriptiva chomskiana, según la cual debemos describir el “sentido de gramaticalidad” del que los hablantes ya disponemos respecto de las oraciones en el lenguaje natural.

En el segundo de los textos mencionados Rawls no hace sino ahondar en este tipo de interpretación. Allí sostiene que la filosofía moral es independiente de la epistemología si deja de lado la cuestión de la objetividad moral y todo intento de llegar a una teoría de la verdad o la corrección moral. En tal caso, no será una objeción

contra el método que este no garantice la verdad<sup>199</sup>. Antes bien, Rawls propone estudiar las

...“concepciones de justicia” que tienen las personas y para eso sostiene que “uno piensa al teórico moral como un observador, por así decirlo, que busca determinar la estructura de las concepciones y actitudes morales de las otras personas (...) También podríamos incluirnos [en ese estudio] a nosotros mismos (...) Pero al estudiarnos, uno debe separar su rol como teórico moral de su rol como una persona que tiene una concepción particular [de justicia]. En el primero estamos investigando un aspecto de la psicología humana, la estructura de nuestra sensibilidad moral (...) (Rawls 1975:288)<sup>200</sup>.

Esto parece sugerir que para Rawls, la teoría moral se reduciría a una suerte de “psicología filosófica”<sup>201</sup> que, a través del equilibrio reflexivo, busca sistematizar y comparar las concepciones de justicia que tienen las personas, es decir, los conjuntos de sus creencias morales.

Aunque la caracterización descriptiva del método de la filosofía moral y su identificación con una psicología moral sistemática pueda entenderse, en principio, como una versión muy poco atractiva y, sobre todo no normativa, de la filosofía práctica, debemos resaltar que Rawls ofrece un argumento positivo de cómo ella podría colaborar en el progreso de la teoría moral propiamente normativa. Este argumento parece basarse en la idea de que el progreso de la filosofía moral, entendida como una rama más amplia que la teoría moral, puede llevarse a cabo y de

---

<sup>199</sup> Más allá de que, como veremos más adelante, sí pueda aspirar a que distintos ejercicios del equilibrio reflexivo den lugar a una convergencia de creencias morales.

<sup>200</sup> La comparación de todas maneras sigue y afirma que “en el segundo [rol, de una persona que tiene una concepción de justicia particular], nosotros estamos aplicando una concepción moral, que podemos ver (aunque no necesariamente) como una teoría correcta acerca de lo que es objetivamente correcto e incorrecto”.

<sup>201</sup> Téngase presente también otro sentido en el que la teoría moral es independiente de la epistemología para Rawls: “La independencia de la teoría moral respecto de la epistemología surge del hecho de que el procedimiento del equilibrio reflexivo no asume que haya una concepción moral correcta. *Es, si lo desean, un tipo de psicología* que no presupone la existencia de verdades morales objetivas” (Rawls 1975:290, el subrayado es nuestro).

En este sentido también pareció entenderlo Dworkin. Cfr. Dworkin 1973:508

manera casi propedéutica por el progreso de la segunda. Sólo después, y una vez que se haya dado un suficiente progreso en la teoría moral, podríamos llegar a tener algún progreso en materia de verdad moral y, con ello, en la filosofía moral propiamente dicha<sup>202</sup>.

En la medida en la que sea posible que, como lo sugiere Rawls, “una concepción [de justicia] pueda unánimemente ganar sobre todo el resto y ser suficiente para limitar de manera estrecha nuestros juicios más concretos” (Rawls 1975:290), parecería que esta interpretación del método del equilibrio reflexivo desactiva la objeción del desacuerdo. Esto llevaría al “progreso en el argumento moral, al llevarnos desde el desacuerdo inicial en *algunos* de nuestros juicios considerados iniciales al acuerdo y el consenso” (Nielsen 1982:293), y hasta podría servir para disipar la “preocupación tradicional según la cual los juicios morales no son objetivos porque no hay suficiente acuerdo sobre ellos” (Daniels 1979:274). De todas maneras, afirmar que la mera sistematización en clave cuasi-psicológica de nuestras creencias morales, incluso eliminando aquéllas burdamente inconsistentes con el resto, puede dar lugar a un genuino consenso entre diversos agentes morales parece una expresión de deseo o una aspiración muy entusiasta. Sobre todo en ausencia de alguna otra explicación psicologista de las razones por las cuales efectivamente se daría tal acuerdo.

Quizás quepa remarcar aquí, en apoyo a la posibilidad de que esta versión del equilibrio reflexivo pueda lograr disolver la objeción del desacuerdo, y más aún para dar por tierra la objeción del conservadurismo, que desde su primera aparición en el “Outline of a Decision Procedure for Ethics”, las creencias iniciales con las que comienza el método no son todas las que uno tiene. Más bien, y al contrario, se trata de una subclase de ellas, la de los “juicios considerados”, entendidos como creencias que han sido filtradas a través de ciertos criterios. Si efectivamente las creencias iniciales pasan por un filtro epistémico, puede conjeturarse que sólo un conjunto bastante reducido de ellas tienen el status de “juicios considerados”. De ser así, tal vez por estos filtros epistémicos se daría una tendencia no sólo a la revisión de creencias— en contra del conservadurismo—, sino también a la convergencia de las mismas.

---

<sup>202</sup> Cfr. Rawls 1975:287 y 291 y en apoyo a la idea de que la versión descriptiva del equilibrio reflexivo es, en todo caso, propedéutica al progreso de la teoría normativa en Raz 1982:313-314 y McPherson 2015:658.

Thomas Scanlon sistematiza estos criterios de acuerdo a tres categorías. La enumeración de los criterios es la siguiente.

Criterios relativos a las condiciones en las que se hace el juicio:

Los juicios considerados son aquéllos hechos cuando una persona:

- i. Está al tanto de los hechos relevantes acerca de la cuestión.
- ii. Se puede concentrar en esa cuestión: no está alterada, asustada, etcétera.<sup>203</sup>
- iii. No tiene nada que ganar ni perder de acuerdo a la respuesta que dé<sup>204</sup>.

Criterios relativos al modo en el que el juicio se da:

Los juicios considerados deben ser:

- iv. Tales que la persona tiene confianza en ellos, es decir tiene certeza antes que duda.
- v. Tales que sean estables en el tiempo (y en la versión presentada en el “Outline”, aceptados por todos los jueces competentes).

Criterios relativos al vínculo entre los juicios considerados y otros principios morales:

Los juicios considerados deben ser

---

<sup>203</sup> De todas maneras el mismo Scanlon tiene dudas sobre este requisito. Para ello remite al artículo de Raz también citado en este capítulo, en el que este último filósofo afirma que tener creencias sin duda sólo es algo positivo si tenemos alguna razón positiva para tener otras creencias con certeza. En ausencia de ello, no habría por qué descartar la posibilidad de comprometerse con la certeza de menos proposiciones morales y tener dudas respecto al resto. Cfr. Raz 1982:310, Scanlon 2003:144.

Asimismo, de Maagt que uno podría tener creencias morales verdaderas aún estando alterado o asustado, por ejemplo en contextos donde esas creencias son repudiadas por la mayoría población. Alguien que creyera aunque de manera alterada o asustada en la igualdad racial en el contexto del “apartheid”, ¿debería deponer esa creencia al aplicar el equilibrio reflexivo? Cfr. de Maagt 2017: 453.

<sup>204</sup> Con este criterio Rawls parece querer excluir los juicios directamente implicados con los propios intereses de los agentes morales, pero cabe sugerir que es, por lo pronto, un criterio demasiado exigente. Supongamos que una persona de color cree en la proposición “una persona de color no debería recibir menos consideración moral por ser una persona de color”. Obviamente tiene mucho que ganar si esa proposición resulta justificada. ¿Debería por ello ser excluida de la clase de los juicios considerados iniciales? Cfr. Kelly y McGrath 2010:348.

- vi. Intuitivos con respecto a principios éticos. Es decir, deben ser desarrollados simplemente por considerar lo que uno piensa acerca de la cuestión antes que por aplicar de manera consciente otro principio (...)” (Scanlon 2003:143-144)<sup>205</sup>

Mientras que el criterio vi, como ya fuera mencionado páginas atrás, intenta evitar que el método sea flagrantemente circular, el criterio v parece al menos evitar por estipulación una posible fuente de desacuerdo. Los juicios considerados, de acuerdo a este criterio, son que se mantienen en el tiempo. Por otra parte, los criterios i,ii y iv parecen criterios epistemológicamente neutros, en la medida en que sin suponer condiciones normativas, establecen ciertos atributos mínimos que deberían tener los juicios considerados para gozar de alguna mínima credibilidad inicial.

El criterio iii, por otra parte, merece un análisis más sustantivo. Como se aprecia, él estipula que los juicios considerados deben ser tales que uno no tenga nada que ganar ni perder con ellos. En este sentido, parece una cláusula que evita que creencias manifiestamente egoístas pasen los filtros y se vuelvan juicios considerados, quizás en modo análogo a lo que hacen las “restricciones formales al concepto de lo correcto” en el argumento de la posición original. Con esto en mente, se podría argumentar que estos filtros aplicados a las creencias morales, y sobre del filtro que se deriva del criterio iii, el ejercicio del equilibrio reflexivo se sustrae a la objeción de las creencias irrazonables y garantiza, en cambio, cierta credibilidad para las creencias iniciales.

La conjetura del acuerdo, en conjunción con la presencia de filtros para las creencias iniciales, parecen incluso ser perfectamente acordes con la particular noción rawlsiana de justificación. En el último párrafo de *A Theory of Justice*, no casualmente titulado “algunas consideraciones en torno a la justificación”, Rawls afirma que:

---

<sup>205</sup> Como cabe observar, aquí no figura el requisito de que las creencias deban ser sobre casos actuales y no sobre casos hipotéticos, como se insistía en la descripción de los filtros epistémicos en “Outline of a decision procedure for Ethics”. Delaney sostiene que esto se debe a que Rawls pasa de una posición tendiente al positivismo donde los juicios iniciales son equivalentes a datos de la observación, a una posición cada vez más constructivista. Cfr. Delaney 1977.

La justificación es una argumentación dirigida a aquéllos que desacuerdan con nosotros, o con nosotros mismos cuando tenemos dos perspectivas sobre una misma cuestión [*are of two minds*]. Presume el conflicto de ideas entre personas o en la misma persona e intenta convencer a otros, o a nosotros mismos, de la razonabilidad de los principios a partir de los cuales nuestros reclamos y juicios están fundados. Al estar diseñada para reconciliar por la razón, la justificación procede de lo que todos los participantes en la discusión tienen en común (...) Es perfectamente apropiado, entonces, que el argumento por los principios de justicia comience por algún consenso<sup>206</sup> (Rawls 1971/1999a:580-581/508-509).

Como se advierte en la cita, Rawls parece sostener una concepción revisionista de la justificación según la cual el propósito de esa práctica no es dar razones a favor de la verdad o corrección de una proposición. Más bien, de acuerdo a lo allí expuesto “uno justifica una conclusión a una persona al producir un argumento válido a partir de premisas aceptadas por la persona (ya sea porque las acepta inicialmente o porque llega a aceptarlas al contemplar el resultado del argumento)” (Raz 1982:312)<sup>207</sup>. Esto parece sugerir que Rawls sostiene una concepción “personal” de la justificación de acuerdo a la cual justificamos una proposición a esa persona cuando le ofrecemos un argumento a favor de dicha proposición a partir de premisas que ya acepta o que eventualmente llega a aceptar. Esto no quiere decir, por supuesto, que hayamos justificado la proposición en el sentido de dar razones válidas a favor de ella; siempre podría ser el caso que una persona acepte premisas ridículas a favor de una determinada proposición<sup>208</sup>.

---

<sup>206</sup> Como veremos más adelante, esta idea también se encuentra presente en escritos tardíos de Rawls como *Justice as Fairness: A Restatement* y *Political Liberalism*, Cfr. Rawls 2001:30 y 2005:100.

<sup>207</sup> Cuando luego analicemos la variante anti-realista del equilibrio reflexivo, sobre todo a la luz del constructivismo político y los requisitos de justificación, sugeriremos que la noción de justificación que defiende Rawls se compromete con algún tipo de contextualismo de la justificación. Cfr. Garreta Leclercq 2012:283-284.

<sup>208</sup> Cfr. Raz 1982:312, Lemos 1986 504-505 y Singer 1987:520.

Suponiendo entonces que los criterios antes mencionados funcionan como filtros que ayudan a seleccionar los juicios considerados, y que esto promueve la convergencia de principios, tal vez se podría dar el tipo de justificación rawlsiana arriba descrita al sistematizar y eliminar las creencias más inconsistentes. Esto, sin embargo, sería un ejercicio de equilibrio reflexivo estrecho (*narrow*), por cuanto sólo buscamos la sistematicidad y la coherencia de nuestros juicios considerados iniciales. Con todo, Rawls estipula que no es esa aplicación del equilibrio reflexivo la que nos interesa,; dado que la teoría moral está “filosóficamente motivada, estamos interesados en las concepciones que la gente afirmaría cuando hayan logrado un equilibrio reflexivo amplio y no sólo estrecho” (Rawls 1975:289). Como se sugirió más arriba en la caracterización del método, el equilibrio reflexivo amplio (*wide*) está definido por la coherencia y sistematicidad tres clases de proposiciones. En palabras de Daniels:

El método del equilibrio reflexivo amplio es un intento de producir coherencia en un triple conjunto ordenado de creencias sostenidas por una persona, específicamente, (a) un conjunto de juicios morales considerados, (b) un conjunto de principios morales y (c) un conjunto de teorías de trasfondo relevantes (Daniels 1979:258)<sup>209</sup>

El conjunto de las teorías de trasfondo a considerar no sólo parece incluir teorías empíricas incontrovertidas, sino también otros argumentos y concepciones morales relevantes. Al respecto Rawls dice que “llevando este proceso [de equilibrio reflexivo amplio] al límite, uno busca la concepción, o pluralidad de concepciones que sobreviviría a la consideración racional de todas las concepciones plausibles (*feasible*) y todos los argumentos razonables en su favor” (Rawls 1975:289). Por ejemplo, para Daniels, en una aplicación del equilibrio reflexivo amplio no sólo debemos obtener coherencia entre los juicios considerados iniciales y un conjunto de principios que mejor los explican, sino que debemos contrastar ambos con otras concepciones morales y los argumentos a favor de ellos, presumiblemente derivados de teorías de trasfondo sobre la persona, la justicia procedimental y el rol de la moralidad en la

---

<sup>209</sup> También apelan a esta caracterización por ejemplo Daniels 1980a, Sencerz 1986 y Holmgren 1987, 1989.

sociedad<sup>210</sup>. Ahora bien, si el equilibrio reflexivo estrecho era demasiado simple, cabe sugerir que el equilibrio reflexivo amplio es demasiado exigente para el proyecto psicologista-descriptivo que se pretende satisfacer con este método. La demanda de coherencia y sistematicidad no sólo entre juicios considerados y principios, sino también informada por todas las concepciones alternativas y los argumentos de trasfondo en su favor parecen asegurar que, como el mismo Rawls lo dice, “es dudoso que uno alguna pueda llegar a este estado [de equilibrio reflexivo amplio]. Porque aunque la idea de todas las descripciones posibles y todas los argumentos filosóficos relevantes está bien definida (cosa que es cuestionable), no podemos examinarlas todas” (Rawls 1971/1999a: 49/43)<sup>211</sup>. Pero esto parece hacer verdaderamente inefectivo al equilibrio reflexivo amplio como método de estudio psicológico de nuestras creencias morales, porque “ese no es un estado en el que un humano ordinario pueda estar. Esto coarta al menos la investigación directa de este estado por los métodos científicos psicológicos”<sup>212</sup>.

En la medida en que esta versión descriptiva renuncia a toda pretensión de justificar la normatividad de nuestras creencias morales, podemos observar que no se trata de dar razones a favor de la verdad de proposiciones normativas, sino en todo caso de dar razones a favor de la verdad de ciertas proposiciones fácticas acerca de las creencias morales que actualmente defendemos. Con ello, sugeriremos, se logran evitar las objeciones del error y de las creencias irrazonables. Más precisamente, reparemos en que el resultado de aplicar esta versión del método podría ser la verdad o falsedad de una proposición según la cual cierto principio normativo P es el que mejor sistematiza nuestras creencias morales. Así, por ejemplo, la proposición “P es el principio que mejor sistematiza nuestras creencias morales” será verdadera si y solo si la aplicación del equilibrio reflexivo tiene como resultado que el principio P es el que logra la máxima coherencia de nuestras creencias morales. Si no lo es, esa proposición será falsa. Nada de esto, sin embargo, es una razón a favor de la verdad, falsedad,

---

<sup>210</sup> Cfr. Daniels 1979:280, McPherson 2015:660.

<sup>211</sup> Esta misma idea se repite en la respuesta de Rawls a Habermas, cuando el primero afirma que el equilibrio reflexivo es un punto en una infinidad que nunca podemos alcanzar, aunque a la que podemos acercarnos a ella en el sentido de que por medio de la discusión, nuestros ideales, principios y juicios parecen más razonables para nosotros y los vemos como mejor fundados que antes” (Rawls 2005:385). Cfr. Scanlon 2003:141n1.

<sup>212</sup> McPherson 2015:660.



corrección o incorrección del principio normativo P. Dado que la versión descriptiva del equilibrio reflexivo no se compromete con la verdad de los principios que selecciona como resultado de la sistematización de creencias, no es susceptible de la objeción del error. Dos aplicaciones distintas del equilibrio reflexivo podrían seleccionar principios normativos mutuamente contradictorios, P y no P por ejemplo, como impecables sistematizaciones de distintos conjuntos de creencias iniciales. Pero en la medida en que ninguna de esas aplicaciones afirma o rechaza la verdad de esos principios, el método nunca podría afirmar la verdad y la falsedad del mismo principio normativo y por ende no se generará la situación que denunciaba la objeción del error.

Asimismo, esta versión del equilibrio reflexivo también parece sustraerse de la objeción de las creencias irrazonables. Esto se podría afirmar toda vez que confiemos en que los filtros que seleccionan los juicios considerados —ya sean epistémicos, normativos o de otra naturaleza—, efectivamente logran descartar creencias irrazonables. Aunque claro está, si la creencia “a veces es moralmente obligatorio matar al azar” pasa todos esos filtros —por ejemplo, porque no implica que uno tenga nada que ganar o perder como resultado de ella, o porque esa creencia no es descartada por su contraposición con las teorías de trasfondo y las concepciones filosóficas relevantes—, igualmente subsistiría la objeción. Quizás un último recurso de la interpretación descriptiva consista en afirmar que la objeción de las creencias irrazonables es a la vez irrelevante y sospechosa. En la medida en que el método sólo tiene una función descriptiva y sistematizadora, no parece estar reñido con la posibilidad de que si partimos de creencias irrazonables, terminemos seleccionando un principio que precisamente sistematiza creencias irrazonables. Al menos el criterio de coherencia sistemática, incluso en un conjunto de creencias irrazonables coherentes, se vería satisfecho. Por otra parte, la misma objeción de las creencias irrazonables parece suponer que hay un criterio de razonabilidad de las creencias morales externo y justificado por fuera de la aplicación descriptiva del método del equilibrio reflexivo. Si tal criterio de razonabilidad fuera realmente importante a la hora de describir nuestras creencias, ¿por qué no está ya incorporado entre los filtros que seleccionan los juicios considerados entre las creencias iniciales?

Al mismo tiempo, la versión descriptiva del equilibrio reflexivo tiene también algunas inconsistencias internas. En rigor, ni la presencia de filtros, ni la estipulación de que contrastemos nuestras creencias y principios con los argumentos de trasfondo y concepciones rivales parecen adecuadas para el fin psicológico-descriptivo. Por un lado, estipular que las creencias iniciales susceptibles de ser sistematizadas deben pasar ciertos criterios mínimos de adecuación epistémica o normativa tendrá como resultado que apenas un puñado de nuestras creencias morales cuenten como juicios considerados. Más aún, si a los juicios considerados y los principios que mejor los sistematizan se los debe contrastar con teorías de trasfondo y concepciones filosóficas rivales, entonces la aplicación del método se vuelve prácticamente irrealizable por el inmenso volumen de información que debe ser sistematizada. Así, en primer lugar, no habría descripción sistemática de nuestras creencias, en tanto nunca podríamos terminar de llegar a un equilibrio reflexivo amplio. Y aún si pudiera llegarse a tal estado, sólo sería posible por haber descartado estipulativamente, por medio de filtros epistémicos y normativos, muchas de las creencias morales que efectivamente tienen las personas.

Si la versión descriptiva del equilibrio reflexivo tiene por objeto efectivamente realizar una sistematización descriptiva de nuestras creencias, deberíamos más bien deponer el requisito de que las creencias iniciales pasen cualquier clase de filtro y que su sistematización deba llegar a un equilibrio reflexivo amplio. De ser sostenible esta sugerencia, el método sólo requeriría encontrar principios normativos que logren la máxima coherencia posible entre nuestras creencias morales actuales. Por supuesto, cabe suponer que ningún principio podría sistematizar todas nuestras creencias morales, de manera que alguna de ellas deberían ser, por mor de la coherencia interna, descartadas. Esta versión “minimalista” del equilibrio reflexivo estrecho daría respuestas ligeramente distintas a algunas de las objeciones presentadas más arriba. En primer lugar, parece claro que más allá de la coherencia interna, esta versión del equilibrio reflexivo descriptivo no tiene más recursos metodológicos para descartar o revisar las creencias. Así, serían conservadas todas las creencias que pudieran integrar el conjunto óptimo de creencias coherentes con un principio putativo. Pero dado que el fin de esta versión del método es describir nuestras creencias actuales, tampoco se

compromete con la necesidad de revisarlas o criticarlas bajo ningún otro criterio más allá del de la coherencia. En este mismo sentido se evita la objeción del desacuerdo, dado que la aplicación del método puede ser respecto de las creencias de un individuo, o las creencias agregadas de varios individuos. Dado que la mera descripción de creencias no tiene el alcance intersubjetivo que pretenden tener los principios normativos—el que de dos aplicaciones impecables del equilibrio reflexivo para distintos conjuntos de creencias se llegue a distintos resultados no constituye ninguna objeción. Asimismo, y de idéntica manera a la versión descriptiva más ambiciosa del método del equilibrio reflexivo, en tanto éste pretende describir creencias, en el mejor de los casos pretende verdad respecto a esas proposiciones descriptivas relativas a cada conjunto de creencias. Pero en tanto no pretende la verdad de proposiciones normativas, nunca podrá darse el caso que dos aplicaciones de esta versión del método afirmen la verdad y la falsedad de la misma proposición normativa. Finalmente, está claro que esta versión minimalista del equilibrio reflexivo descriptivo no posee mayores recursos para garantizar la “razonabilidad” de las creencias, más allá de su mutua coherencia. Una ventaja de ello es que no introduce criterios normativos externos a la aplicación del método, ni por medio de los filtros que seleccionan juicios considerados entre las creencias iniciales, ni por el contraste de juicios considerados y principios con teorías filosóficas rivales y los argumentos de trasfondo en su favor. Esto es perfectamente consistente con entender el fin del método meramente como la descripción sistemática de nuestras creencias morales actuales. Así, la objeción de las creencias irrazonables yerra en el blanco cuando se aplica a esta versión del equilibrio reflexivo.

Como hemos intentado demostrar, esta versión del método parece escapar a tanto al problema de la credibilidad de las creencias iniciales como al de la falta de contacto con la realidad. Por una parte, la credibilidad de las creencias iniciales no es relevante en la aplicación descriptiva del método, en cuanto de lo único que se trata es de sistematizar las creencias morales que de hecho tenemos. Por otra parte, esta versión del método parece ganar más contacto con la realidad, al menos en lo que hace a sistematizar nuestras creencias actuales, cuantos menos filtros y comparaciones con teorías filosóficas rivales le exigimos. En la medida en la que utilicemos menos

criterios *ad-hoc* para eliminar creencias de la sistematización, lograremos dar con el principio que más coherencia otorga a nuestras creencias morales. Más allá de eso, parece claro que el precio que paga esta versión del método para salvar los dos problemas estructurales del equilibrio reflexivo consiste en renunciar a toda pretensión metodológica de normatividad. El que el método sea puramente descriptivo lo hace poco interesante como método de la filosofía moral normativa. Es por ello que nuestro análisis continuará con la versión normativa estándar del equilibrio reflexivo y las respuestas anti-realistas que ésta la puede dar a los dos problemas estructurales del método.

### **7.3. LA VERSIÓN NORMATIVA DEL EQUILIBRIO REFLEXIVO.**

Aunque la versión descriptiva del equilibrio reflexivo tiene alguna base textual y en cierta manera puede responder a las objeciones mencionadas, no sólo deja mucho que desear en cuanto su capacidad como propuesta metodológica para la filosofía política normativa sino que, parece internamente inconsistente, al menos cuando se lo toma estrictamente como un equilibrio reflexivo “amplio”. Es por eso que la versión más difundida y filosóficamente relevante del equilibrio reflexivo es lo comprende como un método para justificar principios normativos en clave anti-realista. El realismo moral es una posición metaética respecto al status ontológico de las proposiciones morales. En contra de toda posición no-cognitivist, el anti-realismo metaético sostiene que las proposiciones morales son verdaderas o falsas<sup>213</sup>, pero que la verdad o falsedad de ellas no depende de hechos exteriores del mundo, sino que depende en alguna medida de las creencias que tengan las personas. Es decir, para el anti-realismo la verdad, falsedad, corrección o incorrección de una proposición moral no es independiente de la mente de los agentes morales<sup>214</sup>. Intentaremos sugerir que esta versión no sólo cuenta con una apropiada base textual en la obra de Rawls, sino que también acomoda mejor los elementos internos que constituyen el método del equilibrio reflexivo y ofrece una explicación de por qué su aplicación justifica creencias en principios normativos. Como parte de nuestro argumento, sostendremos que esta

---

<sup>213</sup> O, en el contexto del liberalismo político, razonables.

<sup>214</sup> Cfr. Brink 1989:19-20.

versión permite resolver algunas de las objeciones presentadas antes como resultados de los dos problemas estructurales del método. Sin embargo, mostraremos también que esta versión todavía tiene algunos déficits.

Aunque parte de lo que afirma Rawls respecto a su manera de ver la teoría moral, tal como se reseñó en la sección anterior parece hacerla equivalente a una empresa intelectual psicologista o antropológica<sup>215</sup>, también hay indicios de que el filósofo norteamericano entiende de manera normativa la aplicación del equilibrio reflexivo. Para empezar, podríamos volver a hacerse referencia a aquel pasaje del “Outline of a Decision Procedure for Ethics” en el que Rawls identifica la cuestión de la objetividad de la moral con la existencia de un método adecuado para adjudicar conflictos morales. Asimismo, en “The Independence of Moral Theory” aunque Rawls en ciertos pasajes parecía afirmar que es posible hacer teoría moral dejando de lado el problema de la objetividad, también sostenía que la tendencia a la convergencia que podría lograr la aplicación del equilibrio reflexivo sería un indicio de objetividad<sup>216</sup>.

En rigor, parece haber sido Dworkin el primer lector de Rawls que claramente identificó la aplicación normativa del equilibrio reflexivo con una tesis anti-realista de la objetividad moral. De acuerdo a este filósofo, el equilibrio reflexivo es susceptible de ser interpretado normativamente desde dos modelos. Uno es el denominado modelo “natural”, según el cual se pretende describir la realidad moral objetiva. Para Dworkin, este modelo sufre notables problemas internos<sup>217</sup>, por lo que debemos preferir un segundo modelo, denominado “constructivo”. Este segundo modelo

...trata las intuiciones de justicia no como pistas de la existencia de principios independientes, sino como características estipuladas de una teoría general a ser construida (...) [y] no asume, como lo hace el modelo natural, que los principios de

---

<sup>215</sup> Hare es por ejemplo quien utiliza este término en particular para describir la teoría moral rawlsiana cuando afirma que “el único tipo de “teoría moral” que puede ser contrastado contra los juicios morales actuales de las personas son teorías antropológicas acerca de lo que, en general, piensa la gente (...)” (Hare 1973:148).

<sup>216</sup> Así y por ejemplo, el filósofo norteamericano escribe que: “Es natural suponer que una condición necesaria para la objetividad de las verdades morales es que haya suficiente acuerdo entre las concepciones morales afirmadas en equilibrio reflexivo amplio” (Rawls 1975:290).

<sup>217</sup> Dado que este modelo no es otra cosa que la versión fundacionista y realista del equilibrio reflexivo, se evaluará la fuerza de las objeciones de Dworkin en el capítulo siguiente.

justicia tengan una existencia determinada y fija, de manera que la descripción de ellos deba ser verdadera o falsa en un sentido estándar (Dworkin 1973:510).

Claramente, entonces, para Dworkin el equilibrio reflexivo no es otra cosa que un método constructivista de justificación de principios morales, en tanto y en cuanto su normatividad no es derivada de hechos externos del mundo. En un sentido similar, Scanlon distinguió entre una versión “descriptiva” del método, como la que evaluamos en la sección anterior, y una versión “deliberativa” del mismo de acuerdo a la cual el método sirve para determinar qué creencias morales debemos tener. Sin embargo, para este filósofo la versión deliberativa siempre es primaria respecto de la descriptiva, porque incluso para determinar qué creencias actuales tenemos de hecho, debemos determinar qué creencias morales deberíamos tener<sup>218</sup>. Scanlon cree que esto es así porque la filosofía moral de cuño rawlsiano, en contraposición a otras disciplinas empíricas, no tiene “presupuestos controversiales empíricos o metafísicos. Los juicios considerados acerca de moralidad y justicia no necesitan, para tener la importancia que se les atribuye, ser el resultado de nuestra interacción causal con entidades o propiedades morales que existen de manera independiente” (Scanlon 2003:146).

### **7.3.1. LA VERSIÓN NORMATIVA DEL EQUILIBRIO REFLEXIVO Y SU RESPUESTA A LA FALTA DE CREDIBILIDAD DE LAS CREENCIAS INICIALES.**

Dada esta breve caracterización del compromiso anti-realista del equilibrio reflexivo, podemos ahora analizar las nuevamente críticas antes mencionadas. Examinemos primero qué respuesta podría dar esta versión del equilibrio reflexivo a las objeciones que ponen en duda la credibilidad de creencias iniciales. Como se ha visto, el punto crucial que tocan tanto la objeción del conservadurismo como la objeción de las creencias irrazonables es, justamente, el de la falta de credibilidad de las creencias iniciales que toma el equilibrio reflexivo. Esto incluso podría despertar la sospecha de

---

<sup>218</sup> Cfr. Scanlon 2003:147. Sin embargo, no queda claro por qué es necesaria la versión “deliberativa” del método para llevar a cabo la versión “descriptiva”, si no se trata del hecho de que para determinar qué creencias tenemos, debemos intentar sistematizarlas.

que el equilibrio reflexivo es apenas una forma camuflada de intuicionismo fundacionista por un lado y que, por el otro, no es suficientemente fundacionista<sup>219</sup>.

La objeción del conservadurismo sostiene que el método no tiene ninguna capacidad crítica sobre las creencias iniciales a partir de las cuales se aplica. En el mejor de los casos, sólo obtendremos un principio que sistematiza la mayor cantidad de nuestras creencias iniciales. En esta instancia cualquier defensor del equilibrio reflexivo señalará que el método sí tiene capacidad crítica sobre las creencias iniciales, en un doble sentido. En primer lugar, porque esas creencias son efectivamente filtradas de acuerdo a los criterios enumerados en la sección anterior y el método sólo toma en cuenta aquéllas que tienen el status de “juicios considerados”. Así, en una primera instancia, las creencias iniciales serían revisadas de acuerdo a estos criterios de, por así decirlo, optimalidad epistémica a los efectos de juzgar si merecen ser incluidas en el ejercicio del equilibrio reflexivo. Por otra parte, esta objeción no parece tener en cuenta que la mayoría de los defensores del método privilegian el equilibrio reflexivo amplio (*wide*) sobre el estrecho (*narrow*). De acuerdo a éste, como ya sabemos, los juicios considerados y los principios que mejor los sistematicen tienen que ser contrastados con concepciones filosóficas rivales y los argumentos de trasfondo a favor de ellas. Esto permite que los juicios considerados iniciales y los principios sean revisados a la luz de esas otras teorías rivales<sup>220</sup>.

Presumiblemente, en este mismo sentido la versión “amplia” (*wide*) del equilibrio reflexivo anti-realista puede dar cuenta de la objeción de las creencias irrazonables. La evaluación de esta objeción requiere, en primer lugar, distinguir dos sentidos en los que una creencia podría ser irrazonable. Por un lado, se podría decir que una creencia moral es epistémicamente irrazonable, en tanto y en cuanto no están dadas ciertas condiciones mínimas para que una creencia sea candidata a ser conocimiento, es decir, a ser verdadera y estar justificada. Este tipo de irrazonabilidad podría darse cuando no hay absolutamente ninguna evidencia a favor de una creencia, o cuando ésta es formada de manera apresurada, sin considerar de manera adecuada los hechos relevantes, etcétera. Por la otra, se podría decir que una creencia moral es

---

<sup>219</sup> Tal como lo semana Daniels 1979:265.

<sup>220</sup> Cfr. Daniels 1979:266.

moralmente irrazonable cuando no satisface ningún estándar mínimo de credibilidad como creencia moral. Ahora bien, cabe suponer que una creencia epistémicamente irrazonable como aquélla en primer lugar no pasaría el filtro de criterios epistémicos que seleccionan juicios considerados entre las creencias iniciales. E incluso si hubiera creencias moralmente irrazonables que la gente sostuviera de manera calma, sin duda, y sin nada que ganar o perder, para sólo mencionar algunos de los criterios de la presunta razonabilidad epistémica, difícilmente esas creencias y los principios que las sistematicen podrían llegar a un equilibrio reflexivo “amplio” al ser contrastadas con otras concepciones filosóficas rivales y los argumentos en su favor. Este punto es crucial porque, presumiblemente, el criterio lógico de coherencia no es suficiente para afirmar que los juicios considerados tengan alguna credibilidad moral. Mientras que el equilibrio reflexivo estrecho (*narrow*) no tiene ningún recurso conceptual con el que dar cuenta de la credibilidad de los juicios considerados iniciales y mantener sus pretensiones de normatividad, el equilibrio reflexivo amplio justamente apela aquí al contraste de creencias y principios con las teorías filosóficas rivales.

De acuerdo a Margaret Holmgren, un defensor del equilibrio reflexivo amplio (*wide*) podría apelar a tres argumentos para defender la idea de que ésta versión del método soluciona el problema de la falta de credibilidad de los juicios considerados iniciales: uno podría sostener

- i. (i) que “el equilibrio reflexivo amplio permite hacer afirmaciones más débiles, y por ello más defendibles acerca de la credibilidad inicial de nuestros juicios morales considerados”;
- ii. (ii) que “los principios morales son contrastados contra concepciones filosóficas rivales y las teorías de trasfondo, de los que obtienen apoyo independiente porque son en general más confiables que los juicios morales considerados”; o bien
- iii. (iii) que “el equilibrio reflexivo amplio encarna una estrategia más efectiva para evitar la generalización accidental de nuestros juicios morales considerados” (Holmgren 1989:44-45).



La alternativa (i) solucionaría el problema de la falta de credibilidad de los juicios considerados iniciales en la medida en la que ésta no sería un requisito taxativo para el éxito de la aplicación del método. Ahora bien, Holmgren plantea las siguientes dudas respecto a la capacidad del equilibrio reflexivo amplio para alivianar la carga de credibilidad que deben tener los juicios considerados iniciales. En primer lugar, parece implausible sugerir que el contraste de creencias y principios con las concepciones filosóficas rivales y teorías de trasfondo elimina por completo la necesidad de algún grado de credibilidad en los juicios considerados iniciales. Pero, “si obtienen toda su credibilidad de esta fuente [las teorías de trasfondo], deberíamos abandonar el equilibrio reflexivo amplio y simplemente intentar derivar nuestros principios morales de las teorías de trasfondo más prometedoras” (Holmgren 1989:46). Es decir, si por mor del contraste con las teorías de trasfondo reducimos a cero la pretensión de credibilidad de los juicios considerados iniciales, pierde sentido el requisito de coherencia, que sigue siendo gran parte del ejercicio del equilibrio reflexivo amplio.

Por otro lado, también se podría argumentar que no es necesario que el equilibrio reflexivo amplio requiera un alto grado de credibilidad de los juicios considerados iniciales porque, como lo sugiere Daniels, podríamos atribuirles una credibilidad provisional que, en todo caso, surgiría del mismo proceso del equilibrio reflexivo<sup>221</sup>. Ahora bien, para Holmgren no queda para nada claro cómo podríamos seguir afirmando que el equilibrio reflexivo amplio es el método adecuado para justificar nuestras creencias morales si los juicios considerados iniciales sólo tienen una credibilidad provisional. ¿En qué sentido la coherencia de esos juicios de credibilidad provisional podría darles una credibilidad actual?

Finalmente, y como última alternativa, se podría argumentar que el contraste con las concepciones filosóficas rivales permite relativizar la necesidad de credibilidad de los juicios considerados iniciales porque el equilibrio reflexivo amplio añade algo a la capacidad del método de dar credibilidad a los juicios considerados iniciales, más allá del filtro por medio de los criterios epistémicos y el criterio de coherencia que comparte con el equilibrio reflexivo estrecho. Sin embargo, para que este argumento

---

<sup>221</sup> Cfr. Daniels 1979:267.

funcione, parece necesario que las alternativas (ii) o (iii) enunciadas más arriba sean verdaderas.

Examinemos ahora la alternativa (ii), según la cual podríamos reducir el requisito de credibilidad de los juicios considerados iniciales, asumiendo que éstos ganan en credibilidad al sobrevivir el contraste con otras concepciones filosóficas rivales y las teorías de trasfondo—es decir, el componente distintivo del equilibrio reflexivo amplio. En un sentido muy tradicional, podríamos sugerir que los juicios considerados iniciales (así como los principios que mejor los sistematizan) ganarían en credibilidad si pudieran ser, de alguna manera, derivados de otras concepciones filosóficas o de las teorías de trasfondo. Sin embargo, ninguna de las dos alternativas es convincente. Por una parte, aunque los juicios considerados iniciales pudieran ser derivados de otras concepciones filosóficas, presumiblemente éstas también tendrían que estar justificadas por la aplicación del equilibrio reflexivo amplio. Pero o bien —y dado que no se les puede atribuir credibilidad inicial a las creencias que componen esas concepciones filosóficas alternativas—, esas teorías no están justificadas y, por ende, tampoco pueden otorgar credibilidad a otras creencias. O bien, si están justificadas, lo están por aplicación del equilibrio reflexivo amplio y su contraste con otras concepciones filosóficas alternativas, al punto tal que eventualmente está justificada por las creencias cuya credibilidad venía a afirmar, en cuyo caso la aplicación del método es manifiestamente circular. La otra alternativa supone que la credibilidad inicial de las creencias morales se deriva de alguna teoría de trasfondo no moral<sup>222</sup>. Aunque esto suene inicialmente atractivo, es difícil imaginar cómo podríamos derivar creencias morales de creencias no morales sin cometer la falacia naturalista o violar el requisito de la justificabilidad es decir, el requisito de que en la medida en la que todo principio que deriva consecuencias morales de hechos debe a su vez estar fundado en otro principio moral.

La alternativa (iii) es justamente la que propone Daniels para explicar el supuesto atractivo del equilibrio reflexivo amplio sobre el estrecho. A propósito de ese atractivo, el filósofo escribe:

---

<sup>222</sup> Como por ejemplo lo sostiene DePaul 1988:84. Cfr. Knight 2006:210.

Las teorías de trasfondo (...) deberían mostrar que los principios morales (...) son más aceptables que principios alternativos por razones independientes a su coherencia (*match*) con los juicios considerados relevantes. Si no fueran apoyados de manera independiente, entonces parece que no ganaríamos nada respecto al apoyo que tendrían los principios en equilibrio reflexivo estrecho (Daniels 1979:259).

En este sentido es que las concepciones filosóficas rivales y las teorías de trasfondo evitarían la generalización accidental de los juicios morales considerados y reducirían su carga de credibilidad. Ahora bien, de acuerdo a Daniels, el apoyo independiente que le podrían dar las concepciones filosóficas rivales y las teorías de trasfondo a los principios que sistematizan los juicios considerados iniciales, se derivaría de que éstas explican otro conjunto de juicios considerados iniciales separados y totalmente independiente de los anteriormente mencionados. Pero salvo que concedamos, en contra del problema que buscábamos resolver, el hecho de que los juicios considerados iniciales tienen alguna credibilidad inicial, esta última alternativa (c) también parece incurrir en alguna clase de circularidad. Porque entonces la justificación de las concepciones filosóficas alternativas depende de que sus principios tengan apoyo de otras concepciones filosóficas, hasta volver a la que originalmente buscábamos justificar, o bien de otras hasta el infinito.

Aún si pudieran ponerse en duda los recursos conceptuales del equilibrio reflexivo amplio, asegurar la credibilidad de las creencias iniciales y evitar las objeciones del conservadurismo y las creencias irrazonables, podría sugerirse que ellas se disipan por el compromiso anti-realista de esta versión del método. En efecto, Kelly y McGrath, al formular la objeción de las creencias irrazonables, parecen dar por descontado que existe algún criterio de razonabilidad o justificación moral externo al del método del equilibrio reflexivo. Si no fuera así, no tendría sentido objetar que pueda haber creencias que el equilibrio reflexivo tenga por justificadas y que sean, sin embargo, irrazonables. Ahora bien, los autores de dicha objeción no dan ningún tipo de pista respecto al origen y la fundamentación de este presunto criterio de

razonabilidad externo al equilibrio reflexivo<sup>223</sup>. Pero esto es justamente lo que rechazaría todo defensor anti-realista del equilibrio reflexivo. Para él, no hay un criterio externo de objetividad moral—por ejemplo uno basado en la correspondencia con hechos morales—, sino que la verdad o razonabilidad moral de una creencia está dada por el hecho de que resulte sistematizada por un principio normativo en el equilibrio reflexivo amplio.

### **7.3.2. UNA TENTATIVA DE SOLUCIÓN A LA OBJECCIÓN DE LA FALTA DE CONTACTO CON LA REALIDAD.**

Esta última aclaración ya nos da la pauta del modo en que el equilibrio reflexivo en su versión anti-realista resolvería los dos problemas asociados a la supuesta “falta de contacto con la realidad”. Esos problemas surgían ante la posibilidad de distintos ejercicios impecables del método que dieran o bien resultados distintos, o bien resultados mutuamente contradictorios y, por ende, el método no fuera garante de la verdad. Sin embargo, parece evidente que esta objeción supone, justamente, que hay una realidad moral de la que el método debería dar cuenta. Esta es la tesis que justamente rechazan los defensores del equilibrio reflexivo anti-realistas. Si no hay “hechos morales” independientes de la mente, el que el equilibrio reflexivo no conduzca a la verdad no es una objeción contra él, puesto que nunca se afirma que sea capaz de lograr ello.

La renuncia a que el método del equilibrio reflexivo conduzca a la verdad moral<sup>224</sup> por correspondencia con hechos exteriores del mundo viene acompañada,

---

<sup>223</sup> Cfr. Cath 2016:225.

<sup>224</sup> Como punto medio podría mencionarse la posición de Daniels. Según él, el equilibrio reflexivo sólo es un método para justificar creencias morales, pero no por ello se compromete con su verdad. Así, y por ejemplo, como resultado de una aplicación impecable del método uno puede estar justificado en creer un conjunto de juicios considerados iniciales y ciertos principios normativos perfectamente coherentes, que sin embargo resulten falsos. En todo caso, Daniels sugiere que la coherencia lograda entre juicios considerados iniciales, principios y las concepciones filosóficas alternativas con los argumentos de trasfondo a su favor constituye apenas una evidencia de verdad. Sin embargo, dado que esa evidencia no sería absoluta, las creencias así justificadas podrían ser falsas. Cfr. Daniels 1979:277.

De todas maneras, la manera usual en la que se sugiere que la coherencia entre creencias es evidencia de su verdad consiste en afirmar además de una teoría coherentista de la justificación, una teoría coherentista de la verdad. Dichas teorías enfrentan numerosos problemas. Quizás se puede mencionar a Brink como un ejemplo de realista moral que sin embargo adopta una teoría coherentista de la justificación moral. Cfr. Brink 1989.

en general, por una distinción subsidiaria respecto a los fines de la filosofía práctica en general. Tradicionalmente se entiende que la filosofía práctica tiene, a pesar de su nombre, un rol teórico en tanto y en cuanto debe servirnos para tener conocimiento moral, es decir, para justificar creencias morales verdaderas<sup>225</sup>. Este es el supuesto que parece acompañar tanto las objeciones estructurales de la falta de credibilidad de las creencias iniciales y de la falta de contacto con la realidad del método del equilibrio reflexivo. Alternativamente, podríamos sugerir que el rol de la filosofía práctica debe ser, y valga la redundancia, práctico. En ese sentido, la filosofía práctica debe poder ofrecernos razones para actuar dados ciertos contextos de relevancia práctica.

### **7.3.3. UNA OBJECCIÓN ADICIONAL ACERCA DE LA AUTORIDAD NORMATIVA DEL MÉTODO Y SUS DISTINTAS RESPUESTAS MORALES.**

Ahora bien, el compromiso anti-realista podría hacer surgir la siguiente objeción. Dado que no se asume que ninguna creencia inicial tenga un status positivo previo a la aplicación del método, y dado tampoco hay manera de corroborar que las creencias que resulten justificadas por el método sean verdaderas, podría objetarse que no hay ningún criterio por medio del cual se pueda afirmar que deberíamos actuar de acuerdo al resultado de un ejercicio del equilibrio reflexivo antes que de acuerdo al resultado de otro. En el modelo tradicional de filosofía práctica, la autoridad de los principios generados por un método se deriva de que éstos sean objetivos en un sentido sustantivo, por ejemplo, en tanto verdaderos. De ahí que si prescindimos de manera absoluta del concepto de objetividad moral, o si lo disociamos del concepto de verdad tendríamos que ofrecer algún otro criterio para evitar la conclusión de que ningún conjunto de principios es preferible a otro, sean los que se derivan del método del equilibrio reflexivo a partir de su coherencia, sea cualquier otro conjunto de principios que se nos ocurra imaginar.

Existen al menos dos respuestas que podría ofrecer el anti-realismo constructivista. Una es la respuesta moral, mientras que la otra es la respuesta política cuyo tratamiento se dará en la siguiente sección. Un primer ejemplo de la respuesta

---

<sup>225</sup> Cfr. Cohen 2003:243 y Scanlon 2003:142.

moral a la pregunta por la autoridad de los principios que se deriven del criterio coherentista del método del equilibrio reflexivo es la que ofrece Ronald Dworkin. Dworkin parece sostener que un conjunto de principios normativos sólo será autoritativo para las personas cuando les permita actuar con responsabilidad, esto es, con consistencia y convicción<sup>226</sup>. Luego, por supuesto, afirma que la aplicación correcta del equilibrio reflexivo amplio permite construir conjuntos de principios normativos coherentes en los que tenemos razones para creer. De manera que el equilibrio reflexivo nos permite dar con principios normativos que satisfacen el requisito de consistencia y convicción. La conclusión de ello, entonces, es que el equilibrio reflexivo es autoritativo porque permite satisfacer el requisito práctico de la responsabilidad.

Sin embargo, cabe preguntarse si el argumento de Dworkin funciona. Recordemos que el desafío relativista consiste en mostrar por qué el conjunto de principios que resulte del método coherentista del equilibrio reflexivo debería tener alguna autoridad por comparación a cualquier otro conjunto de principios. La respuesta de Dworkin parece consistir en que la autoridad de dichos principios viene dada por su capacidad de satisfacer el propósito práctico de actuar con responsabilidad. Y dado que el equilibrio reflexivo justifica principios que satisfacen el requisito de responsabilidad, el método es autoritativo. En síntesis, para Dworkin, el “modelo constructivo [del equilibrio reflexivo] requiere coherencia, entonces, por razones independientes de moralidad política” (Dworkin 1973:513). Ahora bien, aceptar la respuesta de Dworkin nos compromete con la tesis según la cual existen principios normativos de moralidad política—por ejemplo, el de actuar con responsabilidad— que no sólo son independientes a la aplicación y los resultados del equilibrio reflexivo, sino que los justifican. De esta manera, parece que Dworkin, al querer evitar comprometerse con un criterio metaético realista de objetividad moral, termina defendiendo la objetividad de los principios que resulten del equilibrio reflexivo asumiendo la objetividad de otro principio que los justifica: el de responsabilidad. Pero esto obviamente contradice la tesis básica del constructivismo

---

<sup>226</sup> Esto es, en todo sentido, semejante al requisito de responsabilidad que Dworkin seguirá defendiendo en *Justice for Hedhehogs*.

anti-realista, según la cual toda objetividad moral se deriva de la aplicación práctica del método del equilibrio reflexivo<sup>227</sup>.

Otra respuesta moral y una respuesta política que podría darse a la autoridad del método constructivo del equilibrio reflexivo son las que hallamos en los textos rawlsianos “Kantian Constructivism in Moral Theory” y “Political Constructivism”. Esto no hace sino confirmar el aparente compromiso del equilibrio reflexivo, al menos en la forma en la que lo defendía Rawls, con una posición constructivista y, por eso, anti-realista de la objetividad moral<sup>228</sup>. Más aún, podría sugerirse que Rawls defendía esta

---

<sup>227</sup> En un sentido semejante puede verse la crítica de Raz a la interpretación dworkiniana del equilibrio reflexivo. Cfr. Raz 1982:323. Asimismo puede encontrarse un argumento semejante y otros dos subsidiarios en contra de la defensa moral dworkiniana de la objetividad del equilibrio reflexivo en Holmgren 1987:117 y ss.

De más está decir que el interpretativismo dworkiniano podría intentar dar alguna respuesta en defensa del deber de responsabilidad y sugerir que, por ejemplo, es el mejor resultado de nuestra práctica de buscar la verdad en filosofía moral. Sin embargo esa solución es, como se afirmó en el capítulo anterior, el comienzo de una inevitable regresión interpretativa al infinito.

<sup>228</sup> El anti-realismo rawlsiano parece derivado de las críticas que realizó Warren Quinn a los ataques empiricistas escépticos de Gilbert Harman y Bernard Williams contra la posibilidad de que las proposiciones morales sean objetivamente verdaderas. Según Harman, para que una proposición sea objetivamente verdadera debe satisfacer el “requisito de la explicación” (*explanatory requirement*). Ello implica que para que una proposición sea objetivamente verdadera debe ayudarnos a explicar o mejorar la explicación que ya tenemos de una observación. Harman señala, sin embargo, que las “observaciones morales” (intuiciones morales sobre casos particulares) no pueden ser explicadas por hipótesis morales sobre casos particulares sino sólo por referencia a las teorías implícitas que tiene cada uno. Pero a su vez no hay manera en la que la verdad de esas teorías explique por qué las tenemos. Si esto es así, para Harman, ninguna proposición moral satisface el “requisito de la explicación” y por ende, ninguna proposición moral es objetiva. En un sentido muy similar, Bernard Williams también ataca la objetividad de la teoría moral asumiendo que ésta depende del poder empírico de lo que creemos para explicar nuestras creencias. Pero como las creencias morales no tiene ninguna capacidad empírica de explicar nuestras creencias, no serían objetivas.

Contra ambos, Quinn ofrece una suerte de respuesta doble. En primer lugar extiende el alcance de este nuevo desafío escéptico empiricista para mostrar que, de ser sostenible, también ataca la pretendida objetividad de muchas otras prácticas humanas, incluso la del propio requisito de la explicación y, concluye a partir de eso que el desafío escéptico de Harman y Williams prueba demasiado. En segundo lugar, Quinn parece ofrecer una suerte de respuesta escéptica al desafío escéptico por medio de la cual muestra que Harman y Williams le atribuyen a la moral una concepción de la objetividad que no es propia de la disciplina. Al contrario, Quinn sostiene que la teoría moral tiene amplios recursos para revisarse a sí y ser, de esta manera, objetiva. Esto parte de suponer que nuestras intuiciones morales son en general correctas y que la teoría que mejor las capture y sistematice debería ser capaz de entrar en tensión con intuiciones incorrectas. Esto implica que “la objetividad (...) depende de nuestros mejores esfuerzos para pensar en un tema, dependiendo mutuamente para la corrección y la estimulación (...) una creencia es objetivamente verdadera si investigadores serios e inteligentes con acceso a toda la información relevante la aceptarían” (Quinn 1987:199). Cfr. Harman 1977, Williams 1985 y Quinn 1986, 1987.

En este sentido, Rawls acepta de manera limitada la respuesta de Quinn. Afirma, en este sentido, seguir a Kant en cuanto a que la razón teórica y la razón práctica requieren distintas concepciones de la objetividad. Mientras que la primera se relaciona con el conocimiento de objetos dados, la razón práctica estaría relacionada a al producción de objetos propios, como la de los principios de justicia. Así, para Rawls “explicamos nuestros juicios [en filosofía política y moral], en la medida en la

posición metaética de manera tácita en *A Theory of Justice* y luego de manera manifiesta en los dos textos antes mencionados.

Observemos cómo se articularía la respuesta moral del “constructivismo kantiano” al problema de la autoridad normativa del equilibrio reflexivo tanto como sus problemas. El constructivismo kantiano afirma que el propósito práctico de la filosofía moral es construir principios normativos que todos los ciudadanos, en el contexto de una cultura democrática occidental, puedan aceptar, dado que ellos son libres e iguales como “fuentes auto-originantes de reclamos válidos” (*self-originating sources of valid claims*) (Rawls 1980:543)<sup>229</sup>. En tanto los individuos son vistos como fuentes auto-originantes de reclamos válidos, esto supone que son autónomos<sup>230</sup>, como vimos, en un sentido constitutivo del orden moral. De este modo, la única fuente que podría justificar principios normativos es el ejercicio mismo de la razón práctica que caracteriza la autonomía moral de los ciudadanos. Así,

...el constructivismo kantiano sostiene que la objetividad moral debe ser entendida en los términos de un punto de vista social adecuadamente construido que todos puedan aceptar. Más allá del procedimiento para construir los principios de justicia no hay hechos morales” (Rawls 1980:519).

Dicho procedimiento no es otro que el del experimento mental de la posición original cuando los principios que resultan de él coinciden con la aplicación del equilibrio reflexivo amplio a partir de nuestros juicios morales considerados. En la justificación constructivista kantiana de los principios de justicia, hay dos “concepciones-modelo”

---

que lo hacemos, simplemente en virtud de los fundamentos en favor de ellos: la explicación yace en las razones que nosotros afirmamos con sinceridad” (Rawls 2005:118). Sin embargo y como establecimos en esta nota, las salidas al desafío de Harman y Williams que adoptan Quinn y Rawls también podrían ser clasificadas como escépticas ellas mismas, en tanto apelan a otra concepción de la objetividad para disolver el ataque escéptico contra la objetividad de la moral. Podríamos también considerar que David Brink da, en cambio, una solución directa al defender el realismo en los propios términos del desafío de Harman y Williams. Cfr. Brink 1989:37-80.

<sup>229</sup> Respecto al “rol social” de la concepción de justicia Rawls afirma que “consiste en permitir a todos los miembros de la sociedad hacer mutuamente aceptables sus instituciones compartidas y arreglos básicos, apelando a razones que son reconocidas como públicamente suficientes, de acuerdo a lo que identifica esa concepción” (Rawls 1980:517).

<sup>230</sup> Aunque Rawls distingue entre la autonomía racional de los agentes que deliberan en el experimento mental de la posición original y la autonomía completa de los agentes que aplican los principios que resultan del procedimiento de construcción en la vida diaria.



que resultan fundamentales. Una es la de la “sociedad bien ordenada”, entendida básicamente como una sociedad efectivamente regulada por una concepción pública de justicia y cuyas instituciones efectivamente satisfacen los requisitos de los principios contenidos en dicha concepción<sup>231</sup>. La otra concepción modelo, que resulta todavía más importante, es la de persona moral. La concepción de persona moral que se introduce en el aparato constructivista se podría resumir como la de una persona moral libre e igual. En tanto *morales* las personas disponen de los dos facultades que son la capacidad para tener un sentido de justicia y formar y seguir una concepción del bien. En tanto *iguales* las personas, “se ven a cada uno como teniendo un mismo derecho a determinar, y evaluar con la debida reflexión, los primeros principios de justicia con los que debe ser gobernada la estructura básica de la sociedad”. Finalmente, en tanto *libres* “tienen derecho a hacer reclamos respecto al diseño de las instituciones comunes en nombre de sus objetivos fundamentales e intereses de más alto orden” (Rawls 1980:521).

Con esa particular concepción de persona, no resulta difícil concluir que una aplicación de la versión constructivista del equilibrio reflexivo que incluya las concepciones-modelo de la sociedad bien ordenada y las personas morales como libres e iguales, así como los juicios considerados de todos los ciudadanos, es el método adecuado para construir y justificar una concepción objetiva de la justicia. De esta manera, en el “constructivismo kantiano”, la objetividad es entendida como “un punto de vista social que todos pueden aceptar. Más allá del procedimiento de construcción de principios de justicia no hay hechos morales” (Rawls 1980:519)<sup>232</sup>.

Ahora bien, como Rawls mismo lo afirma en “Political Constructivism”, “la doctrina de Kant es una visión moral comprensiva en la cual el ideal de autonomía tiene un rol regulativo para toda la vida” (Rawls 2005:99). Esto parece indicar que el constructivismo kantiano se compromete, por lo menos, con dos concepciones distintas de la objetividad de los juicios morales. Por un lado, se encuentra la concepción “constructivista” de la objetividad de los juicios respecto a los principios de

---

<sup>231</sup> Cfr. Rawls 1980:521.

<sup>232</sup> En un mismo sentido Rawls dice que “la doctrina kantiana interpreta la noción de objetividad en términos de un punto de vista social adecuadamente construido que es autoritativo respecto a todos los puntos de vista individuales y asociativos” (Rawls 1980:554).

justicia que deben regular la estructura básica de la sociedad. En este caso, la objetividad consiste en que los juicios sean construidos de acuerdo a las concepciones-modelo de persona y sociedad bien ordenada, y puedan obtener la aceptación de todos los ciudadanos en un equilibrio reflexivo amplio y general. Esta sería una concepción verdaderamente constructivista y anti-realista de la objetividad de los juicios morales, pues no presupone la existencia de hechos morales previos. Ahora bien, el rol práctico —o “social”, como lo llama Rawls— de la filosofía práctica parece derivar de una noción constitutiva de autonomía<sup>233</sup>, según la cual la razón práctica debe generar sus propias normas. Más allá de que dicha concepción moral es general<sup>234</sup>, parece necesario que la aceptemos como verdadera, válida o correcta antes de comprometernos con esta concepción. Pero si esa concepción moral de autonomía no es también resultado de un dispositivo apropiado de construcción, debe obtener su validez de otra fuente de objetividad moral distinta a la constructivista. Así, quien defienda el constructivismo kantiano, parece en realidad comprometido con una concepción de la objetividad mucho más sustantiva que la anti-realista, a los efectos de sostener el concepto constitutivo de autonomía del que se deriva la objetividad constructivista apropiada para el terreno moral.

Si nuestro argumento es correcto, esta respuesta “kantiana” a la autoridad del método constructivista parece mucho más elaborada que la dworkiniana. Pero, a pesar de eso, parece sufrir defectos similares. Pues al igual que aquella, parece pedirnos que aceptemos el aparato constructivista a partir de razones morales (o metafísico-morales) cuya validez es objetiva en un sentido mucho más fuerte que la concepción de objetividad anti-realista que pretenden fundamentar. Por ende, nos resta evaluar si los últimos desarrollos de la teoría rawlsiana podrían dar una respuesta “política” al desafío relativista en contra de la autoridad del procedimiento constructivista que se sustraiga a los problemas antes mencionados.

---

<sup>233</sup> Para una crítica semejante a la nuestra cfr. Holmgren 1987:121-124.

<sup>234</sup> Para Rawls, una concepción es general cuando se aplica “a una gama amplia de temas, y en el límite, universalmente a todos los temas” mientras que una doctrina es comprensiva cuando incluye “concepciones sobre qué es el valor de la vida humana, i deales sobre el carácter personal tanto como ideales de amistad, relaciones familiares y de asociación, y otros muchos elementos que conforman nuestra conducta, y finalmente, nuestra vida considerada en forma global” (Rawls 2005:13).

#### 7.3.4. LA RESPUESTA POLÍTICA.

De acuerdo a Rawls, el objetivo de la filosofía política consiste en responder la pregunta por las condiciones de posibilidad de “una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que sin embargo están profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables” (Rawls 2005:47). Esa formulación del rol de la filosofía política requiere incorporar en la teoría moral al “hecho del pluralismo razonable”, entendido como el hecho de que el resultado normal del ejercicio de la razón humana bajo instituciones libres será el surgimiento de “una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables pero incompatibles” (Rawls 2005:xvi). En la medida en la que cada una de esas doctrinas sean mutuamente incompatibles, no se puede esperar que haya un acuerdo total respecto a una de ellas a los efectos de regular la estructura básica. Por esa razón la filosofía política debe apuntar a formular y dar razones, justamente “políticas” a favor de concepciones de justicia que sean “independientes” (*freestanding*) o, lo que es decir, que “no se presenten como derivadas, o como parte, de ninguna doctrina comprensiva” (Rawls 2005:xliv). Esto tiene como consecuencia que no sea admisible una concepción de justicia basada en una doctrina comprensiva como el liberalismo kantiano de la autonomía, y que debemos articular una concepción política de la objetividad de los juicios morales. Esto supone una transición desde el “constructivismo kantiano” al “constructivismo político”<sup>235</sup>.

Según Rawls, el constructivismo político tiene cuatro características. La primera establece que los principios políticos de justicia deben ser representados como el resultado de un procedimiento de construcción que provee la estructura de la concepción de justicia. Fundamentales en dicha estructura son la concepción de la “sociedad bien ordenada” y de la persona, ahora entendida como “persona razonable”. La segunda sostiene que el ejercicio de ese procedimiento de construcción apela a la razón práctica antes que a la razón teórica y por ende, involucra la *creación*

---

<sup>235</sup> Todavía es notablemente debatido en la literatura rawlsiana si el constructivismo kantiano es equivalente al constructivismo político pero distinto al constructivismo “de Kant”, o bien si el constructivismo kantiano que defendió Rawls efectivamente asumía fuertes premisas kantianas que luego fueron abandonadas en el constructivismo político. Al menos a los efectos de este trabajo asumiremos la segunda hipótesis exegética. Para una interpretación a favor de la primera cfr. Krasnoff 2014 y para otra a favor de la segunda, si bien con grandes tintes del enfoque práctico-dependiente, cfr. James 2014.

de objetos por medio de la razón y no su *conocimiento* por medio de ella<sup>236</sup>. La tercera característica supone que el constructivismo político parte de una concepción de la persona y la sociedad particulares y apropiadas al procedimiento de construcción. Finalmente, el constructivismo político prescinde de la noción de verdad y la reemplaza con una idea de lo “razonable” como criterio de éxito del procedimiento de construcción. A su vez, el constructivismo político de “justicia como equidad”, entendida como la concepción política de justicia que afirma el mismo Rawls, se diferencia del constructivismo kantiano antes examinado en cuatro aspectos. El primero resalta el hecho de que el constructivismo kantiano apela a un ideal de autonomía que tiene un rol regulativo no sólo en la esfera política, sino en toda la vida. Esto hace que, desde el comienzo, el constructivismo kantiano sea una doctrina liberal pero comprensiva basada en la autonomía. La segunda llama la atención sobre el hecho de que el liberalismo político solo hace lugar a la autonomía como autonomía doctrinaria de las concepciones políticas de justicia—esto es, la idea de que ellas deben estar derivadas de los principios de la razón práctica junto a las concepciones de la persona y la sociedad. En cambio, para el constructivismo kantiano, el mismísimo orden moral y político es constituido por los principios y la concepción de la razón práctica, lo cual, valga la redundancia, hace a un concepto constitutivo de autonomía. La tercera diferencia se da en el status que tienen la concepción de la persona y la sociedad desde la que parte el procedimiento de construcción. Mientras que en el constructivismo kantiano ambos son derivados del idealismo trascendental y de su concepción constitutiva de la autonomía, tanto la concepción de persona como la de la sociedad que utilizan las concepciones políticas de justicia son, propiamente, limitadas al dominio de lo político y no dependen de tesis metafísicas como la del idealismo trascendental. Por último, la cuarta diferencia entre ambas concepciones radica en la diferencia de sus fines: mientras que la justicia como equidad tiene por objetivo “descubrir” (*uncover*) una base pública de justificación dado el hecho del pluralismo razonable, el constructivismo kantiano entiende la práctica filosófica como una

---

<sup>236</sup> Aunque Rawls admite que la razón teórica sí “forma” (*shape*) las creencias y el conocimiento de las personas que llevan a cabo el procedimiento de construcción. Cfr. Rawls 2005:93.

apología, es decir, como una defensa de la fe razonable al mostrar la unidad de la razón teórica y la razón práctica en sí misma<sup>237</sup>.

Para articular la concepción de objetividad que defiende el constructivismo político, y la supuesta autoridad de su método, debemos reparar en ciertas características que debe tener una concepción “política” de justicia. Esas características son tres. En primer lugar, y al igual que en el constructivismo kantiano, los principios de justicia que integran la concepción política de justicia sólo están destinados a regular la estructura básica de la sociedad<sup>238</sup>. En segundo lugar, y como sugerimos antes, los principios de justicia deben presentarse como “independientes” de toda doctrina comprensiva razonable. Pero, a su vez, deben ser capaces de convertirse en el foco de un “consenso superpuesto razonable” (*reasonable overlapping consensus*) entre doctrinas comprensivas razonables. Finalmente, los principios de justicia de una concepción política de justicia deben expresarse, en términos de “ciertas ideas fundamentales que son consideradas implícitas en la cultura pública de una sociedad democrática” (Rawls 2005:13)<sup>239</sup>.

Con eso en mente, podemos por fin explicitar la concepción de objetividad que suscribe el constructivismo político de *Political Liberalism*. A propósito de dicha concepción, Rawls escribe:

[las] convicciones políticas (que también son, claro, morales) son objetivas – de hecho fundadas en un orden de razones – si personas razonables y racionales (...) eventualmente aceptarían (*endorse*) esas convicciones, o redujeran de manera significativa sus diferencias acerca de ellas (...)” (Rawls 2005:119).

Dada esa definición, parece indudable que la objetividad de ciertos principios depende de su aceptación hipotética o su *aceptabilidad* por parte de personas razonables y racionales. Esto, por supuesto, supone la separación del concepto de verdad como

---

<sup>237</sup> Cfr. Rawls 2005:98-101.

<sup>238</sup> En este sentido, Rawls dice que aunque los principios conforman una concepción moral, no son una concepción general. Cfr. Rawls 2005:11, 35, 201 y 301 y Garreta Leclercq 2007:212.

<sup>239</sup> Para una detalle más exhaustivo de estas tres características, cfr. Garreta Leclercq 2007:212-213.

criterio de la objetividad. Al menos en una perspectiva tradicional, la verdad de una proposición es un indicio de la objetividad de la misma. El liberalismo político prescinde del concepto de verdad como criterio de objetividad y lo reemplaza por lo razonable, entendido como la aceptabilidad de las proposiciones o principios normativos por parte de personas razonables<sup>240</sup>. Como se mencionó previamente, la concepción de la persona como “persona razonable” es, junto a la concepción de “sociedad bien ordenada”, un elemento fundamental que debe integrar el procedimiento político de construcción.

El concepto de persona razonable resulta, pues, fundamental tanto en la teoría de *Political Liberalism*, como en la concepción de la objetividad presente en ella. Central en la caracterización de la persona razonable es la atribución a ella de las dos clásicas capacidades morales de la teoría rawlsiana: las de poseer una concepción del bien y un sentido de justicia<sup>241</sup>. Rawls afirma que las personas son tanto racionales como razonables. La racionalidad de las personas se encuentra vinculada con la capacidad de “ejercitar los poderes de juicio y deliberación al buscar fines e intereses propios” (Rawls 2005:50). Aunque afirmar la racionalidad de las personas no significa que ellas no sean capaces de balancear los distintos fines que se propongan y lograr el conjunto más coherente posible de ellos, ni necesariamente implica que sean auto-interesadas, sí se puede decir que les falta algo, a saber: la “forma de sensibilidad moral que subyace al deseo de entrar en una cooperación justa y hacerlo en términos que los demás como iguales, puedan aceptar de manera razonable” (Rawls 2005:51). Esto es, la razonabilidad, entendida, en un sentido básico como el deseo de “proponer principios y estándares como justos términos de cooperación y respetarlos voluntariamente, supuesta la certeza de que los demás harán lo mismo” (Rawls 2005:49). Rawls, a su vez, que tanto la racionalidad como la razonabilidad de las personas son atributos que, aunque son independientes, son necesariamente

---

<sup>240</sup> Con todo, debe aclararse que el liberalismo político no por ello es una posición escéptica que afirma la falsedad de todas doctrinas comprensivas. Más bien, dado su rol práctico de establecer las bases de un acuerdo estable en torno a principios de justicia para la estructura básica de la sociedad en el contexto del pluralismo razonable, simplemente no se pronuncia al respecto. El hacerlo, de hecho, lo convertiría en una doctrina comprensiva más y, por ello, incapaz de ser foco de un consenso superpuesto.

<sup>241</sup> Ahora bien, para una caracterización detallada del concepto de lo razonable y del de “persona razonable” en particular, cfr. Wenar 1995.

complementarios dentro de la idea de cooperación justa<sup>242</sup>. Mientras que la racionalidad se asocia a la capacidad de formar y perseguir una concepción del bien, la razonabilidad se asocia a la capacidad de tener un sentido de justicia. Esta capacidad comprende, junto a la voluntad de proponer términos justos de cooperación y respetarlos mientras las demás personas hagan lo mismo, la de “reconocer las cargas del juicio” como explicación del hecho del pluralismo razonable y “aceptar sus consecuencias para el uso público de la razón al dirigir el legítimo ejercicio del poder político” (Rawls 2005:54). Nuevamente, las cargas del juicio no son otra cosa que una explicación del desacuerdo que se da entre las personas, sin impugnar su razonabilidad, y que desembocan en el hecho del pluralismo razonable. Ellas involucran los obstáculos (*hazards*) relativos al ejercicio de los poderes de la razón y el juicio en el terreno político<sup>243</sup>. La consecuencia de aceptar las cargas del juicio consiste en que no todas las personas razonables afirman la misma doctrina comprensiva. Por ende, sería irrazonable en el primer aspecto básico del sentido de justicia, utilizar el poder político para reprimir otras doctrinas políticas razonables diferentes de las propias. Así, “las personas razonables ven que las cargas del juicio determinan límites a lo que puede ser razonablemente justificado a otros, y entonces aceptan alguna forma de libertad de conciencia y pensamiento” (Rawls 2005:61).

Ahora bien, ¿cómo responde el articulado conceptual rawlsiano de liberalismo político a la pregunta por la autoridad del método del equilibrio reflexivo amplio? Por un lado podría darse una respuesta fáctica a esta cuestión. Como se observó previamente, una concepción política de justicia tiene que poder ser expresable en términos de la cultura pública política de una sociedad, es decir, sus contenidos tienen que ser parte de ella, allí donde se dé el consenso traslapado razonable. Por otra parte, el procedimiento político de construcción de principios tiene que incorporar de una u

---

<sup>242</sup> Al respecto Rawls dice que “los agentes meramente razonables no tendrían fines propios que quisieran perseguir por medio de la cooperación justa, mientras que los agentes meramente racionales no tendrían sentido de justicia y por ende fallarían en reconocer la validez independiente de los reclamos de los demás” (Rawls 2005:52).

<sup>243</sup> Si bien no nos interesan en particular las distintas cargas del juicio, Rawls ofrece una enumeración de las mismas que comprenden obstáculos tales como a) lo conflictivo de la evidencia relevante en cualquier juicio, b) el desacuerdo respecto al peso relativo de la evidencia, c) la vaguedad de todos los conceptos, no sólo los políticos y los morales, d) la manera en la que nuestra experiencia vital determina cómo evaluamos la evidencia, e) las múltiples consideraciones normativas que se vuelven relevantes para evaluar un caso y f) dado lo limitado de un sistema de instituciones sociales, la necesidad de elegir solamente algunos de todos los valores disponibles para ordenarlos. Cfr. Rawls 2005:56-57.

otra manera las concepciones de la sociedad bien ordenada y la persona razonable. Todo ello podría perfectamente ser realizado por medio de un equilibrio reflexivo amplio y general—y por eso completo (*full*)<sup>244</sup>—, en el siguiente sentido. Dado que por estipulación suponemos que todas las personas relevantes para formular concepciones políticas de justicia son razonables, sus creencias incorporarán también la idea de razonabilidad. Presumiblemente, también, las creencias relativas a la razonabilidad son por lo menos algunas de las que pasarán los filtros epistémicos y lograrán ser sistematizadas por algún principio de justicia en el equilibrio reflexivo estrecho. Si luego contrastamos esos juicios considerados, los principios que los sistematizan con otras teorías y concepciones de trasfondo, llegaremos a un equilibrio reflexivo amplio. Finalmente, si subsumimos los distintos ejercicios de equilibrios reflexivos amplios que llevarían a cabo las personas razonables, encontraremos un conjunto de principios que podrán ser objeto de un consenso superpuesto y por ende, principios razonables aceptables para toda persona razonable. Dichos principios, en la medida en la que se basan en las creencias que ya tienen las personas razonables, no harán sino reflejar las ideas implícitas en la cultura pública política de las democracias occidentales modernas donde se da el hecho del pluralismo razonable.

En esta respuesta, el ejercicio del equilibrio reflexivo es objetivo de acuerdo a los estándares del constructivismo político y, por eso, autoritativo, en tanto meramente sistematiza lo que las personas razonables ya creen. La autoridad del método no es normativa, sino fáctica y derivada de ser una descripción adecuada de lo que las personas razonables ya creen. Por supuesto, esta construcción conceptual funciona porque al incorporar el requisito de razonabilidad en el aparato constructivista, éste necesariamente arrojará principios de justicia que no sólo reflejan creencias que ya tienen en común las personas, sino sobre todo creencias razonables. Si la razonabilidad se incorpora como una creencia básica en el equilibrio reflexivo,

---

<sup>244</sup> La combinación del equilibrio reflexivo amplio con el general parece dar lugar al equilibrio reflexivo completo (*full*). A propósito de ello Rawls escribe en *Justice as Fairness*: “[cuando] los ciudadanos reconocen que ellos afirman la misma concepción pública de justicia política, el equilibrio reflexivo es también general: la misma concepción es afirmada en los juicios considerados de todos. Así, los ciudadanos han llegado un equilibrio general y amplio, o lo que podemos llamar completo. (...) En esa sociedad no sólo hay un punto de vista público desde el cual todos los ciudadanos pueden adjudicar sus reclamos, pero también este punto de vista es mutuamente reconocido como afirmado por todos ellos en un equilibrio reflexivo completo” (Rawls 2001:31)



todas las creencias derivadas de doctrinas comprensivas serán automáticamente eliminadas de la aplicación del método dado que no califican como parte de una base pública de justificación. Y esto no será sino consecuencia de que las personas razonables, como se advirtió antes, aceptan las cargas del juicio y sus consecuencias para la justificación pública de concepciones de justicia.

Naturalmente, el problema de esta explicación de la autoridad del método equilibrio reflexivo debería saltar a la vista, ya que sólo es satisfactoria al precio de convertir el proyecto filosófico de liberalismo político en uno meramente descriptivo. Si suponemos que hay sociedades democráticas signadas por el hecho del pluralismo que son, sin embargo, estables por las buenas razones, el equilibrio reflexivo amplio y general sería una de las condiciones que figuran en una “explicación filosófica” de cómo ello es posible. Esto no parece ser sino una explicación del modo en el que las personas razonables son, valga la redundancia, razonables. Pero dicho proyecto descriptivo dista mucho de ofrecer razones para ser razonables,<sup>245</sup> y apela, al mismo tiempo, a la variante descriptiva del equilibrio reflexivo analizada en el apartado anterior con todos sus problemas.

Si rechazamos esta reconstrucción del argumento rawlsiano a favor de la autoridad de la versión constructivista política del equilibrio reflexivo, todavía es posible intentar ofrecer dos argumentos más a favor de una defensa normativa del método. Una de ellas podría encontrarse en la reconstrucción crítica que hace Leif Wenar del concepto de lo “razonable”. Wenar afirma que para intentar determinar el significado de este concepto deberíamos recurrir o bien las definiciones de “doctrina comprensiva razonable” o bien la de “persona razonable”. Sin embargo, dado que la primera es demasiado vaga e incluso parece incorporar doctrinas que Rawls describe como irrazonables, es preferible abandonarla y concentrarse en el análisis del concepto de “persona razonable”<sup>246</sup>. De acuerdo a Wenar, Rawls atribuye a la persona razonable dos facultades morales y cinco rasgos. Las facultades morales son las antes descritas de poder formar y perseguir una concepción del bien (la facultad racional) y la de tener un sentido de justicia (la facultad razonable). Los cinco rasgos parecen

---

<sup>245</sup> Para críticas similares, cfr. Hurd 1995:823 y Arbo 2013:204.

<sup>246</sup> Cfr. Wenar 1995:34.

derivarse, a su vez, de esas dos facultades. El primer rasgo es el de poseer capacidades intelectuales de juicio, pensamiento e inferencia y una concepción del bien. El segundo es el de estar dispuestos a proponer términos justos de cooperación social y cumplir con ellos cuando los demás lo hagan. El tercero es el de aceptar las cargas del juicio y sus consecuencias para la justificación pública. El cuarto es el de contar con una psicología moral razonable<sup>247</sup>, y el quinto rasgo es el de reconocer los “elementos esenciales de la objetividad”<sup>248</sup>.

Sin embargo, Wenar señala que esta caracterización de la persona es, en forma inversa a la de “doctrina comprensiva razonable” demasiado ambiciosa. En este sentido, ella misma constituiría una “doctrina parcialmente comprensiva” incapaz de llegar a ser el foco de un consenso superpuesto en una concepción política de justicia<sup>249</sup>. Es por eso que éste filósofo propone reducir la caracterización de la persona razonable a los dos primeros rasgos<sup>250</sup>, el de la racionalidad entendida como la posesión de capacidades de inferencia, juicio y una concepción del bien, y la razonabilidad como la disposición a proponer y aceptar términos justos de cooperación bajo el supuesto de que las demás personas hagan lo mismo. Para Wenar, este primer aspecto básico de lo razonable resulta ya suficiente para asegurar la “tolerancia y la razón pública (...) Personas dotadas de ese deseo [de proponer términos justos de cooperación y aceptarlos mientras los demás hagan lo mismo] quieren cooperar con sus conciudadanos de acuerdo a reglas aceptables para todos” (Wenar 1995:42). Este argumento podría ser utilizado para justificar la autoridad del equilibrio reflexivo de la siguiente manera. Dado que las personas aceptan que deben proponer y acatar términos justos de cooperación aceptables para todos los demás si ellos también lo hacen, entonces de ello se deriva que aceptan la concepción constructivista política de la objetividad según la cual ciertos principios son objetivos si pueden ser aceptados por personas razonables. Dado que una aplicación amplia y

---

<sup>247</sup> Cfr. Rawls 2005:81-86.

<sup>248</sup> Cfr. Rawls 2005:110-112.

La caracterización de la persona “razonable” que hace Wenar, entonces, no resulta otra que la descomposición de las características que Rawls le atribuye a la racionalidad (primer rasgo) y a la razonabilidad (todos los demás rasgos) de las personas en una sociedad democrática moderna.

<sup>249</sup> Cfr. Wenar 1995:33-34.

<sup>250</sup> En tanto los demás tres rasgos serían los responsables de convertir a la concepción rawlsiana de persona en una doctrina parcialmente comprensiva más.

general del equilibrio reflexivo que incorpore las concepciones de la sociedad bien ordenada y la persona razonable tiene como resultado principios que pueden ser aceptados por personas razonables, entonces éste método sería autoritativo respecto a todo el conjunto de personas razonables.

Sin embargo, como sugiere Brian Barry, el argumento de Wenar que tiene al menos un problema interno fundamental en la estructura del liberalismo político: aún si concedemos que las personas el deber de proponer términos justos de cooperación que los demás puedan aceptar, cada una de ellas puede creer que “su propia concepción del bien proporciona una base para las instituciones de una sociedad que toda persona razonable estaría dispuesta a aceptar” (Barry 1995:168). Es decir, el criterio de aceptabilidad por parte de toda persona razonable es compatible con sostener que esa aceptabilidad está dada por la verdad de la doctrina comprensiva que cada persona sostiene. Dado que cada persona cree que su doctrina comprensiva es verdadera, naturalmente creerá que el conjunto de creencias que la componen son verdaderas y por ello suficientes como términos justos de cooperación: ese conjunto de creencias verdaderas debería ser aceptable por todos los demás<sup>251</sup>. Si la objeción de Barry es sostenible, parece indicar que el argumento de Wenar es insuficiente para fundar el robusto requisito de justificación pública tal cual Rawls lo entiende, uno de cuyos elementos esenciales es que las personas no justifiquen principios políticos exclusivamente a partir de las creencias que componen sus doctrinas comprensivas.

Para complementar el argumento de Wenar, Barry propone recuperar las cargas del juicio<sup>252</sup> y combinarlas con el primer aspecto básico del sentido de justicia: el deber de proponer y acatar términos justos de cooperación. Esto podría llevarse a cabo si incorporamos al argumento una premisa que afirme que “ninguna concepción de lo bueno puede ser sostenida de manera justificada con un grado de certeza que

---

<sup>251</sup> Rawls mismo lo dice al afirmar que “todo aquél que insiste en sus creencias insiste que sólo sus creencias son verdaderas: imponen sus creencias porque, ellos dicen, sus creencias son verdaderas y no porque sean sus creencias” (Rawls 2005:61).

<sup>252</sup> De todas maneras es posible dudar de que la premisa falibilista que defiende Barry cumpla un rol sustancialmente distinto al de las cargas del juicio en el argumento rawlsiano. Si las cargas del juicio son demasiado exigentes y suponen el descarte de muchas doctrinas comprensivas razonables, cabe dudar de que haya una buena razón por la cual la premisa falibilista no tendría el mismo efecto.

garantice su imposición a los que la rechazan” (Barry 1995:169)<sup>253</sup>. En ese caso si afirmamos que a) todas las personas deben proponer y acatar términos justos de cooperación que sean aceptables por todos los demás, y b) que ninguna persona puede tener certeza absoluta de la verdad de sus creencias comprensivas—y por ende esas creencias podrían ser rechazadas por las demás personas—, podremos derivar el requisito de justificación pública según el cual c) todas las personas deben proponer y acatar términos justos de cooperación que no se deriven exclusivamente de sus doctrinas comprensivas. En la medida en que un equilibrio reflexivo amplio y general que incorpore la concepción de sociedad bien ordenada y persona razonable sea capaz de garantizar c), entonces estaremos comprometidos con la concepción de objetividad del constructivismo político y la autoridad de su método de construcción.

De todas maneras, hay dos buenos argumentos para pensar que el escepticismo o falibilismo de Barry tampoco es exitoso. Como sugiere Garreta Leclercq, la premisa falibilista parece o bien probar demasiado o bien no probar nada en absoluto. En el primer sentido, debemos advertir que el falibilismo se predica de absolutamente todas nuestras creencias, obviamente incluidas aquéllas a partir de las cuales podamos basar acciones. Si no podemos tener certeza de ninguna de esas creencias, entonces parece que no existe ninguna creencia en absoluto que pueda servir de fundamento a acciones. Esto tendría la consecuencia absurda de sumirnos en el quietismo. Por otra parte, si buscamos evitar la conclusión del quietismo parece que el falibilismo, aún dado su alcance masivo, afecta por igual a todas las creencias a partir de las cuales podamos basar acciones y, por ende, no ofrece ninguna evidencia para afirmar que alguna pueda ser mejor que las demás a efectos prácticos. Esto

---

<sup>253</sup> Aunque Barry llama “escéptico” a su argumento, Mariano Garreta Leclercq argumenta persuasivamente que sería mucho más fuerte si lo entendiéramos de modo falibilista. Mientras que el escepticismo moral niega que podamos ofrecer mejores o peores argumentos a favor de una proposición moral, el falibilismo es más modesto. Esta posición apenas afirma que si bien hay mejores o peores argumentos a favor de una proposición moral, nunca podremos tener certeza absoluta de ello porque siempre cabe la posibilidad de que estemos equivocados al respecto. Cfr. Garreta Leclercq 2012:236-237. Como ya se sugirió antes, afirmar una posición escéptica para defender los requisitos de justificación pública del liberalismo político parece asumir la verdad de una doctrina comprensiva y, por eso, resulta inviable.

tendría como consecuencia que, en definitiva, igualmente podríamos apelar a cualquier creencia para basar cursos de acción<sup>254</sup>.

El segundo argumento es más fundamental, puesto que pretende mostrar el fracaso de los planteos de Wenar y Barry, aún si la premisa falibilista funcionara. Notemos que en primer lugar tanto en la premisa falibilista de Barry como en las cargas del juicio el hecho de que nunca podamos tener certeza de la verdad de nuestras creencias comprensivas es simplemente un hecho. Los hechos, como sabemos, no tienen por sí solos consecuencias prácticas ni determinan cursos de acción. Como resultado de ello, el que del falibilismo o de las cargas del juicio se deriven consecuencias relevantes para la justificación pública no puede ser resultado sino de que esa premisa fáctica esté incorporada en alguna premisa normativa independiente. Presumiblemente, esa premisa normativa independiente es la que encontramos en el primer aspecto básico del sentido de justicia —las personas tienen el deber de proponer y acatar términos justos de cooperación que sean aceptables para los demás. Ahora bien, si esta premisa normativa, en conjunción con las cargas del juicio o la premisa falibilista es lo que brinda autoridad normativa al procedimiento, ¿qué es lo que justifica la verdad o hace objetiva esa premisa normativa?

Obviamente, sería inaceptable sugerir que es el mismo procedimiento de construcción el que nos compromete a aceptar la autoridad del procedimiento de construcción y su concepción de la objetividad. Esto sería groseramente circular en tanto parece suponer que las premisas a favor del procedimiento de construcción. La otra opción consistiría en señalar que la premisa normativa independiente más bien se encuentra justificada porque se deriva de algún otro principio metafísico o moral más básico. Esta parece ser de hecho la estrategia adoptada por Rawls, dado que él afirma que el primer aspecto básico del sentido de justicia, se encuentra estrechamente relacionada con el principio de motivación moral que defiende Scanlon. Según dicho principio, todas las personas tenemos la motivación moral de justificar nuestras acciones a partir de razones que otros, similarmente motivados, no puedan rechazar razonablemente. En la medida en que para Scanlon dicho principio no es meramente

---

<sup>254</sup> Para los argumentos más desarrollados en torno al falibilismo moral y su viabilidad como premisas en el liberalismo político cfr. Garreta Leclercq 2012:67-96 y 239-240.

un principio “psicológico”<sup>255</sup>, sino que estipula un principio básico para la moralidad, quizás puede dar razones para aceptar la concepción constructivista de la objetividad adecuadamente complementada por las cargas del juicio o la premisa falibilista de Barry.

El problema de ello, sin embargo, parece ser doble. O bien el principio scanloniano<sup>256</sup> se deriva de alguna otra premisa metafísica o metaética independiente—como por ejemplo la idea kantiana de que la razón práctica es auto-originante y auto-autentificadora-- y no constituye sino una defensa de la objetividad del constructivismo político en los mismos términos y con los mismos problemas del constructivismo kantiano basado en la concepción constitutiva de autonomía. O bien el principio scanloniano supone que hay dos concepciones distintas y jerarquizadas de la objetividad moral: una concepción de la objetividad relativa y apropiada al principio de motivación moral, y otra concepción de la objetividad, la del constructivismo político, que se deriva de aquélla en conjunción con las cargas del juicio. Ahora bien, si eso es así, la autoridad del método del equilibrio reflexivo depende de la autoridad de otra metodología moral con otra concepción de la objetividad que funde y justifique el principio de motivación moral scanloniano.

#### **7.4. CONCLUSIÓN.**

Si nuestro argumento hasta aquí es sostenible, las versiones anti-realistas del equilibrio reflexivo solucionan los problemas estructurales de la falta de credibilidad de las creencias iniciales y la falta de contacto del método con la realidad a un precio excesivo. En efecto, ninguna de las distintas versiones que evaluamos parece evitar la sospecha de que el anti-realismo del método lo vuelve fatalmente relativista. Esto parece darse porque, la concepción anti-realista de la objetividad no ofrece mayores recursos para justificar la autoridad normativa del método sin caer en una sospechosa circularidad. Más bien, como vimos, las respuestas que más se acercan a resolver esta cuestión lo hacen por medio de premisas cuya objetividad no está comprometida con

---

<sup>255</sup> Cfr. Rawls 2005:49n2.

<sup>256</sup> Asimismo, la apelación al principio scanloniano o a una tesis motivacional kantiana parecen internamente inconsistentes con los propios requisitos del liberalismo político. Cfr. Garreta Leclercq 2007:242-260.

la tesis anti-realista. Si no deseamos comprometernos con la tesis de que hay dos concepciones de objetividad operando en la filosofía moral, tal vez sea necesario descartar también el método del equilibrio reflexivo. Sin embargo, esta idea resulta apresurada puesto que existe todavía otra salida. Se trata de intentar defender una tercera versión del equilibrio reflexivo. Ésta podría intentar resolver sus dos problemas estructurales afirmando que se trata de un método normativo precisamente porque está comprometido con alguna clase de concepción realista de la objetividad moral. Aunque tal vez sea la reconstrucción del método más alejada de los cánones de la tradición rawlsiana en tanto y en cuanto no sólo parece afirmar una concepción de la objetividad radicalmente distinta a la del constructivismo, todavía debe ser considerada. El rescate “realista” del equilibrio reflexivo, sin embargo, también parece abrir la puerta al regreso de alguna clase de intuicionismo fundacionista, justamente una posición metodológica de la que la tradición rawlsiana en filosofía política pretendía desprenderse. Dicha posibilidad será defendida en el próximo y último capítulo de este trabajo.

## **8. UNA RECONSTRUCCIÓN FUNDACIONISTA Y REALISTA DEL EQUILIBRIO REFLEXIVO.**

---

### **8.1. Introducción.**

En este capítulo intentaremos ofrecer una nueva interpretación del método del equilibrio reflexivo. La versión que defenderemos aquí supone asociar el método a una tesis epistemológica fundacionista y a alguna variante del realismo moral. En la sección 8.2. repasaremos brevemente las ventajas que supondría vincular el método con el fundacionismo y el realismo moral a los efectos de evitar los problemas estructurales identificados en el capítulo sexto. En la sección 8.3. argumentaremos a favor de interpretar el equilibrio reflexivo de acuerdo al fundacionismo epistémico y distinguiremos tres variantes que puede adoptar esta tesis: las concepciones fuerte, moderada y débil, según las cuales las creencias fundacionales poseen distintos grados de justificación. Posteriormente, en la sección 8.3.1, argumentaremos que no es factible atribuir un rol fundacional a las creencias en principios morales. En la sección 8.3.2. evaluaremos en cambio la posibilidad de atribuir un rol fundacional a las creencias iniciales y trataremos de defender una interpretación según la cual el equilibrio reflexivo es consistente con una tesis fundacionista débil respecto al status justificatorio de las creencias iniciales. En la sección 8.4. repasaremos las razones por las cuales una tesis anti-realista o constructivista de la objetividad moral plantea un problema fundamental para la autoridad normativa del equilibrio reflexivo y sugeriremos distintas concepciones realistas de la objetividad moral que podrían darle una solución. En la sección 8.5. estableceremos unas breves conclusiones sobre nuestra versión del equilibrio reflexivo.

Debemos aclarar, sin embargo, que nuestro argumento en todo el capítulo no buscará defender la tesis de que el equilibrio reflexivo es un método que garantiza conocimiento moral en todas sus instancias de aplicación. Esta es una concesión que tendremos que realizar para rescatar las características salientes del equilibrio reflexivo que lo hacen el método más plausible de todos los examinados en este trabajo. Con todo, intentaremos mostrar que el método todavía es útil porque,



adecuadamente complementado con las tesis fundacionistas y realistas morales, puede llevarnos a formar creencias morales con un alto grado de justificación.

## **8.2. Hacia una versión fundacionista y realista del equilibrio reflexivo.**

Si nuestro argumento hasta aquí es correcto y podemos todavía reivindicar alguno de los métodos de la tradición post-rawlsiana, el método del equilibrio reflexivo parece el más plausible. Esto se debe, fundamentalmente, a que es capaz de satisfacer el requisito de justificación normativa estipulado en el capítulo segundo, sin apelar a proposiciones externas al dominio moral ni caer en una regresión al infinito<sup>257</sup>. Esto es posible porque, según este método, las razones a favor de un principio normativo son razones morales<sup>258</sup>—ya sean juicios considerados o teorías morales de trasfondo— que mantienen una relación de justificación inferencial mutua con dicho principio. Con todo, la mera relación inferencial mutua entre creencias y principios no parece suficiente para ser considerada como una justificación moral apropiada. No será suficiente, en la medida en la que sea deseable que los principios normativos tengan alguna credibilidad y tengan autoridad sobre las personas. Es decir, la mera relación inferencial mutua no es suficiente para superar los problemas estructurales de la falta de credibilidad de las creencias iniciales ni la falta de contacto con la realidad del método.

Así, la defensa del equilibrio reflexivo debe incorporar modificaciones que permitan salvar esos dos problemas estructurales. A nuestro juicio, eso supone defender una versión del método que incluya algunos componentes fundacionistas y realistas. Los primeros tienen por objetivo paliar el problema de la falta de credibilidad de las creencias iniciales, mientras que los segundos aspiran a dar una respuesta al problema de la falta de contacto con la realidad y, con ello, brindar un argumento a favor de su autoridad.

---

<sup>257</sup> Es decir, los problemas del enfoque “práctico dependiente” y el interpretativismo dworkiniano, respectivamente.

<sup>258</sup> Esto involucra rechazar la idea de que entre las teorías de trasfondo, con las que se busca sistematizar juicios considerados y principios, no se incluyan teorías empíricas sino sólo teorías normativas.

### 8.3. El equilibrio reflexivo y el fundacionismo epistémico.

Si bien el método del equilibrio reflexivo ha sido tradicionalmente interpretado como un método coherentista de justificación de creencias, una mínima porción de la literatura ha sugerido la posibilidad de elaborar una interpretación fundacionista del mismo. Recordemos que según el fundacionismo, una creencia está justificada si o bien i) es fundacional (de manera básica y no-inferencial, o bien es auto-justificante), o bien ii) está basada en una inferencia adecuada a partir de una creencia fundacional. Como puede observarse, la tesis fundacionista implica que debemos contar con al menos una creencia fundacional—y por eso justificada— para justificar otras creencias a partir de ella. Si, en efecto, alguna de las creencias que integran el equilibrio reflexivo estuvieran justificadas porque son fundacionales, su justificación podría trasladarse al resto de las creencias de nuestro sistema por medio de algún tipo de relación inferencial.

En este punto conviene distinguir entre tres tipos de posiciones fundacionistas distintas. En su clásica crítica al fundacionismo, Laurence Bonjour afirma que la tesis fundacionista básica, según la cual algunas creencias son fundacionales, puede ser entendida de tres maneras diferentes de acuerdo a la fuerza o credibilidad que atribuyamos a las creencias fundacionales. Esto supone identificar un fundacionismo fuerte, un fundacionismo moderado y un fundacionismo débil<sup>259</sup>. De acuerdo a la reconstrucción de Bonjour, en el fundacionismo fuerte las creencias fundacionales “no sólo están adecuadamente justificadas, sino que también son infalibles (...) decir que una creencia es infalible es decir que es imposible que una persona tenga esa creencia y que esa creencia esté equivocada”. Y, “si una creencia básica [es decir, fundacional] que tenemos es lógicamente infalible, entonces por supuesto es necesariamente verdadera”<sup>260</sup>. Así, de acuerdo al fundacionalismo fuerte, toda creencia básica está justificada y es verdadera: por ende, siempre es una instancia de conocimiento. Por otra parte, el fundacionismo moderado sostiene que “la garantía no inferencial poseída por las creencias básicas [fundacionales] es por sí misma suficiente para

---

<sup>259</sup> Esta distinción también se encuentra en Cath 2016:219.

<sup>260</sup> Bonjour también reconoce que el fundacionismo fuerte le atribuye a las creencias fundacionales otras propiedades, como las de ser ciertas, indudables o incorregibles. Sin embargo, las considera poco importantes porque su significado y relevancia epistémicas no son del todo claras. Cfr. Bonjour 1985:26-27.

satisfacer el requisito de justificación adecuada para el conocimiento” (Bonjour 1985:26). Que una creencia básica sea conocimiento, de acuerdo al fundacionismo moderado, depende de que ésta sea verdadera. Esto deja abierta la posibilidad de que una creencia sea básica, en el sentido del fundacionalismo moderado, pero falsa y por eso, aunque esté justificada, no sea una instancia de conocimiento.

Por último, el fundacionismo débil apenas afirma que las creencias fundacionales tienen un grado muy bajo de justificación, que “es insuficiente por sí mismo para satisfacer la condición de justificación adecuada para el conocimiento o para calificar como una premisa justificante de otras creencias” (Bonjour 1985:28). Dada esta presentación del fundacionismo débil, cabe preguntarse en qué sentido un conjunto de creencias cuyo grado de justificación es demasiado bajo como para justificar otras creencias que mantienen una relación inferencial con ellas, tiene realmente un estatus fundacional. Con Bonjour, podríamos insistir en que esta posición representa alguna variante del fundacionismo porque esas creencias básicas “tienen algún grado, aunque relativamente bajo, de justificación no inferencial” (Bonjour 1985:28). Sin embargo, si las creencias fundacionales no pueden por sí solas garantizar ni su propia justificación ni la de las creencias no fundacionales, ¿qué recurso conceptual le queda a los defensores de esta posición para dar lugar a la justificación? Su única opción es apelar a un criterio coherentista entre creencias fundacionales y no fundacionales.

Supongamos que fuera factible construir un sistema de creencias coherentes lo más amplio posible. Supongamos también que dicho sistema incorporara una buena cantidad de creencias fundacionales con algún grado de justificación, aunque bajo, y otras creencias no fundacionales. Entonces tal vez se podría afirmar que la justificación global de ese sistema de creencias podría llegar a satisfacer el requisito de justificación adecuada para el conocimiento, en la medida en que la coherencia entre unas y otras amplía la justificación del sistema. Esta última versión del fundacionalismo, en tanto es fundacionalmente débil e incorpora de manera no trivial un criterio coherentista de justificación, también podría ser considerada una posición híbrida entre el

fundacionalismo y el coherentismo<sup>261</sup>. Por supuesto, si las creencias fundacionales no son garantes de una justificación adecuada, y un sistema de creencias sólo obtiene su justificación por medio de la coherencia entre éstas y las creencias no fundacionales, cualquiera que defienda esta posición deberá ofrecer una explicación suplementaria del modo en que el criterio de la coherencia amplía la justificación del sistema.

Dado el abanico de posibilidades conceptuales dentro de la posición fundacionista y sus implicaciones, parece claro que de acuerdo a la tesis fundacionista que adoptemos, ésta tendrá distintas consecuencias para la caracterización y viabilidad del método del equilibrio reflexivo. Ahora bien, ¿qué opciones tenemos para incorporar creencias fundacionales, cualquiera sea la interpretación de la tesis fundacionista que adoptemos, en el método del equilibrio reflexivo? Geoffrey Sayre-McCord describe adecuadamente las dos alternativas disponibles<sup>262</sup>:

Muchos han tratado las creencias morales privilegiadas [las creencias fundacionales] como a la par con los juicios perceptuales y sugerido que la justificación de nuestro distintos principios morales es paralela a la justificación que reciben los principios científicos por la percepción. Otros han pensado que nuestras creencias morales privilegiadas tienen que ver, al contrario, con los principios más generales y abstractos de la moralidad, y éstos a su vez sirven para justificar (o no) otras creencias de manera deductiva. (Sayre-McCord 1996:150)

De acuerdo al pasaje citado, las opciones parecen ser dos. Podemos afirmar que todas o algunas las creencias iniciales (tal vez algunas de la subclase de los juicios considerados iniciales) son fundacionales. En ese sentido, presumiblemente, las relaciones inferenciales que podamos afirmar entre estas y cierto conjunto de

---

<sup>261</sup> Cfr. Bonjour 1985:29 y Cath 2016:220.

<sup>262</sup> Salteamos aquí el tratamiento de una distinción anterior según debemos determinar previamente si las creencias fundacionales son morales o no morales. Parece claro a esta altura que ninguna creencia no moral, aún las fundacionales, puede contar como una razón adecuada a favor de creencias morales. Cfr. McMahan 2000:114.

principios, le confiere a estos últimos la justificación adecuada que éstas poseen. Alternativamente, podríamos sugerir que los principios morales son fundacionales y, dada su jerarquía, éstos transfieren su justificación a las creencias deductivamente implicadas por ellos.

### **8.3.1. Principios fundacionales.**

Consideremos la opción según la cual los principios morales son fundacionales. ¿Cómo se acomoda esta tesis dentro del método del equilibrio reflexivo? Evaluamos la manera en que propone hacerlo Jeff McMahan, quizás el mejor defensor de esta manera de reinterpretar el equilibrio reflexivo en clave fundacionista. Este filósofo asume que la aplicación del método comienza al pensar en intuiciones acerca de problemas y casos particulares. Cuando otra persona desafía nuestras intuiciones, normalmente apelamos a algún principio normativo más abstracto y general que explica esas intuiciones. El principio brindaría apoyo a nuestra creencia inicial al mostrar que ésta es “implicada por la conjunción de un principio moral y los hechos del caso” (McMahan 2000:112). A su vez, debemos evaluar el principio al determinar la consistencia de sus demás implicaciones con todas nuestras otras creencias. En la reconstrucción tradicional del equilibrio reflexivo, esa última evaluación es justamente parte del criterio de coherentista de justificación de creencias morales. La justificación epistémica del principio normativo depende de que pueda integrarse de manera coherente con nuestros juicios considerados y las teorías de trasfondo.

Sin embargo, para McMahan no es necesario afirmar la tesis coherentista para que sea epistémicamente relevante evaluar la coherencia de un principio normativo con el resto de nuestras creencias; élla es fructífera por dos motivos distintos. Uno es eminentemente pragmático. Las creencias inconsistentes son problemáticas porque provocan indecisión y paralizan la voluntad. Asimismo, lograr la máxima coherencia posible entre nuestras creencias “disminuye la posibilidad de error al ayudar a identificar y eliminar las creencias morales producidas por auto-interés, razonamientos defectuosos, fallas en la imaginación (...) y otras fuentes de creencias equivocadas” (McMahan 2000:112). El segundo motivo es mucho más profundo y revela el rol que

juega el método del equilibrio reflexivo en la interpretación fundacionista de McMahan. A este respecto él escribe que:

Hay una base más profunda para tratar de subsumir una intuición bajo un principio que a su vez es afirmado por su poder de unificar y explicar un conjunto de otras intuiciones. Esto es que el proceso de buscar una coherencia cada vez más amplia entre principios e intuiciones facilita el descubrimiento de valores más profundos y también provee una alineación entre las creencias superficiales entre casos particulares con esos valores más profundos en maneras que revelan e iluminan las conexiones entre ellos (McMahan 2000:112-113).

Como vemos, en el pasaje no hay absolutamente ninguna referencia a una relación de justificación entre los principios y creencias iniciales—o “intuiciones”, como las llama McMahan. Más bien, él parece atribuir dos propiedades a la relación entre las intuiciones y los principios: por un lado, la coherencia del método permite i) descubrir “valores más profundos”, que entendemos son los principios normativos; y por el otro, ii) permite revelar e iluminar las conexiones entre principios e intuiciones. Quizás podemos entender la propiedad ii) como una de aclaración conceptual, en sentido análogo a una de las tantas interpretaciones no-normativas del enfoque “práctico-dependiente”<sup>263</sup>. Pero la propiedad i) es reveladora del modo en que McMahan entiende el rol que le cabe al equilibrio reflexivo dentro de su reinterpretación fundacionalista. Esto es, la coherencia entre intuiciones y principios parece ser un medio para descubrir, no para justificar, los principios normativos. En efecto, este filósofo afirma que:

[los principios] articulan nuestros valores fundamentales que unifican, explican y justifican los juicios intuitivos. Nuestras intuiciones no justifican los principios, sino que proveen evidencia de su existencia y guía en lo que hace a su naturaleza (McMahan 2000:114).

---

<sup>263</sup> Esto era, una de las alternativas mencionadas por Meckled-García para tratar de dar algún sentido no-normativo a dicha propuesta metodológica. Cfr. Meckled-García 2013:55-57.

Esta posición no es una novedad. Al menos en lo que hace a este trabajo, una versión de la misma fue discutida previamente en el capítulo sobre la metodología intuicionista. Un ejemplo de esto es la posición de Sidgwick según la cual los criterios coherentista y fundacionista pueden convivir, si bien aplicados a distintos propósitos teóricos. Para este último filósofo, el razonamiento coherentista puede ser útil en una etapa de “investigación dialéctica”, a modo de dispositivo heurístico para identificar o descubrir los principios normativos de la teoría moral o política<sup>264</sup>. Sin embargo, la coherencia entre principios normativos y creencias no es el criterio que justifica los primeros a partir de las segundas. Más bien, de acuerdo al intuicionismo tradicional, una vez que descubrimos o identificamos un principio normativo fundacional, éste sirve para justificar deductivamente las creencias morales implicadas por él. Por supuesto, esto es así porque la versión más tradicional del intuicionismo es fundacionista en un sentido fuerte. De acuerdo a esta posición, descubrimos los primeros principios normativos fundacionales por medio del razonamiento coherentista. Esos principios son o bien auto-evidentes, según el intuicionismo moral tradicional, o bien infalibles en el sentido antes descrito por Bonjour, de modo que ya contienen en sí mismos toda la justificación necesaria para el conocimiento. En todo caso, una vez que hemos identificado ese principio normativo fundacional, es posible justificar deductivamente las creencias que él implica. Esto confirma no sólo que en esta interpretación del equilibrio reflexivo los criterios fundacionista y coherentista se aplican a funciones distintas dentro del método, sino que también son en buena medida inversos. Como escribe McMahan respecto a su interpretación fundacionista del método, “el orden del descubrimiento es el reverso del orden de la justificación” (McMahan 2000:114). El fundacionismo es el criterio de justificación de los primeros principios, y eventualmente para justificar el resto de las creencias morales, mientras que el razonamiento coherentista a partir de creencias iniciales es el criterio para descubrirlos.

El problema de este tipo de interpretaciones fundacionistas sobre los principios morales del equilibrio reflexivo, y más aún de las que adoptan un fundacionismo fuerte, debería ser claro. En el intento de asegurar la credibilidad de los juicios

---

<sup>264</sup> Cfr. Brink 1989:112.

iniciales, asignan una credibilidad máxima—ya sea por la auto-evidencia ya sea por su infalibilidad— a los principios normativos. Esto se debe a que, precisamente, asegurar la credibilidad inicial de los juicios considerados a partir de que ellos se derivan de primeros principios infalibles o auto-evidentes no parece otra cosa que asumir nuevamente alguna forma de intuicionismo moral fuerte como el que estudiamos en el tercer capítulo de este trabajo. La consecuencia de ello es hacer completamente prescindible, a los efectos de la justificación, el aspecto más característico del método del equilibrio reflexivo: su coherentismo. En cuyo caso, no parece que esta opción sea una verdadera defensa de alguna versión reformada del equilibrio reflexivo, sino más bien su desplazamiento del rol justificatorio al rol del descubrimiento dentro de la metodología moral.

Quizás cabe sugerir que la atribución de un status fundacional moderado o débil a los principios normativos sea suficiente para asegurar algún rol relevante al razonamiento coherentista del equilibrio reflexivo. Supongamos, entonces, que atribuimos a los primeros principios normativos un status fundacional moderado. Según éste, dado su status fundacional moderado, esos principios satisfacen el requisito de justificación adecuada. A diferencia de los principios normativos a los que atribuimos una fundación fuerte, nuestra creencia en principios fundacionales moderados no es por sí misma una instancia de conocimiento. Siempre podría suceder que esos principios fueran falsos, con lo cual no se encontraría satisfecho uno de los requisitos del conocimiento. Ahora bien, si atribuimos un rol fundacional moderado a los principios, ¿qué lugar le queda al criterio de coherencia inferencial entre creencias? Presumiblemente, si contamos con un principio normativo justificado, éste debería ser capaz de justificar las creencias morales particulares que se encuentren implicadas deductivamente por la conjunción de él y cierto conjunto de hechos relevantes. Esta sería sin embargo una relación unidireccional de justificación, en tanto ella sólo iría desde los principios fundacionales hacia las creencias morales particulares. El que éstas se deriven deductivamente de aquél no parecería aportar nada nuevo a la justificación de éstos últimos. En el mejor de los casos, el criterio de coherencia aquí tiene un rol semejante al de la versión del equilibrio reflexivo en la que los principios



tienen un status fundacional fuerte. Se limita, en rigor, a un hipotético proceso de descubrimiento de los principios normativos, pero no así a su justificación.

Finalmente, cabe evaluar la posibilidad de que atribuyamos a los principios normativos un status fundacional débil. Según este, los principios normativos tienen algún grado de justificación que, sin embargo, por sí solo es insuficiente para satisfacer el requisito de justificación del conocimiento. Aquí es donde uno tendría que apelar al criterio coherentista de justificación. Esto supone afirmar que la coherencia entre unos principios normativos con un grado de justificación débil y ciertas creencias iniciales, cuyo grado de justificación es en el mejor de los casos variable, amplía la justificación del sistema de creencias resultante y permite justificar ambos conjuntos de creencias.

Con todo, esta opción parece problemática no bien consideramos la estructura normal de nuestro conocimiento. Normalmente disponemos de una enorme cantidad de creencias particulares, por ejemplo, respecto al modo en que debemos comportarnos en una multiplicidad de casos distintos. Por otro lado, tradicionalmente se entiende que la cantidad de principios normativos de los que disponemos es muchísimo menor al de las creencias morales particulares. De otro modo, los principios normativos no cumplirían ningún rol de eficiencia u organización de nuestro conocimiento moral. En ese caso, si tenemos una enorme cantidad de creencias particulares cuya justificación no está garantizada y ellas son coherentes con un principio o un reducido conjunto de principios que tomamos como fundacionales en sentido débil, ¿en qué sentido la coherencia entre unas pocas creencias mínimamente justificadas (acerca de principios morales) y una enorme cantidad de creencias (acerca de juicios morales particulares) cuya justificación es incierta puede dar más justificación a nuestro sistema global de creencias? En este escenario siempre podría suceder que de esa enorme cantidad de creencias cuya justificación es incierta, una buena parte de ellas de hecho fuera injustificada. En este caso parece claro que la coherencia entre unos principios normativos débilmente justificados y una gran cantidad de creencias particulares injustificadas no sólo no ampliaría la justificación global del sistema, sino que la reduciría aún más. La coherencia con creencias injustificadas nunca es capaz de ampliar la justificación de un sistema de creencias. Más bien, lo único que logra es reducirla.

Esta última reformulación del equilibrio reflexivo en clave fundacionista débil sí le otorga un rol sustantivo a la coherencia. Dicho rol sería el de, potencialmente, ampliar la débil justificación inicial de nuestro sistema de creencias. Sin embargo, si se acepta nuestra descripción de la estructura del conocimiento, esto no sólo es enormemente difícil sino que además tiende a resultar en el efecto contrario. Como se estableció en el párrafo precedente, la coherencia entre unas pocas creencias débilmente justificadas y una gran cantidad de creencias cuya justificación es incierta, sólo en unos pocos escenarios logrará ampliar la justificación del sistema. En la mayoría de ellos, sin embargo, también cabe la posibilidad de que seriamente la reduzca. La única manera de evitar este resultado contraproducente sería atribuir cierto grado de justificación, no a los principios normativos, sino a las creencias particulares con las que contamos al aplicar el método.

### **8.3.2. Creencias iniciales fundacionales.**

La posición mencionada en el párrafo precedente no es otra que la alternativa antes descrita, según la cual la reinterpretación fundacionista del equilibrio reflexivo no confiere status fundacional a los principios, sino a las creencias iniciales o un conjunto más acotado de ellas<sup>265</sup>. Esto exige nuevamente que revisemos las opciones según el grado de justificación que, ahora, atribuimos a las creencias iniciales.

Evaluemos entonces lo que implica, en primer lugar, atribuir un status fundacional fuerte a las creencias iniciales. De acuerdo a lo que estipulamos previamente, el status fundacional fuerte implica que una creencia es o bien auto-evidente (Audi) o bien infalible (Bonjour). Y, nuevamente, toda creencia fundacional fuerte no sólo siempre está justificada, sino que siempre es verdadera. Por eso, tener una creencia fundacional supone, por definición, tener conocimiento. Así, estas creencias fundacionalmente fuertes se encuentran justificadas de manera no inferencial pero serían capaces de justificar los principios normativos por medio de su coherencia con aquéllos. Ahora bien, aunque esta manera de reinterpretar el equilibrio

---

<sup>265</sup> Entre las dos opciones de conferir un status fundacional a los principios normativos o a las creencias iniciales, la segunda es por la que se decanta la mayoría de la literatura. Cfr. Holmgren 1989, Ebertz 1993, Gaus 1996, Pust 2000.

reflexivo a la luz del fundacionismo por lo menos otorga un rol sustantivo al criterio coherentista de justificación, cabe sugerir que se enfrenta por lo menos a dos problemas. Uno de ellos es que la atribución de una justificación absoluta a las creencias iniciales parece resolver el problema de su credibilidad a costa de hacer enormemente conservador al método. El segundo, íntimamente relacionado con el primero, es que esta manera de reconstruir el equilibrio reflexivo requiere desechar otro componente importante del mismo, su parte propiamente reflexiva.

Detengámonos primero en el problema del conservadurismo de esta interpretación del equilibrio reflexivo. Como se mencionó en el capítulo sexto, supongamos que comenzamos con un conjunto de creencias morales iniciales, y el criterio para su justificación es su coherencia con algún principio normativo. Toda vez que la coherencia con dicho principio requiera la eliminación de alguna creencia, no se podrá afirmar que ese principio es el que mejor justifica nuestras creencias iniciales. Obviamente aquí el problema se renueva, y no porque de hecho tengamos que comenzar nuestro ejercicio metodológico con algún conjunto de creencias iniciales. Más bien, el problema reaparece porque ahora no sólo afirmamos que debemos encontrar coherencia entre algunas creencias y ciertos principios normativos, sino que además sostenemos que algunas de esas creencias iniciales son fundacionales y por eso, verdaderas instancias de conocimiento. En la medida en la que nos tomamos en serio su rol fundacional fuerte, la auto-evidencia o infalibilidad de esas creencias implica que nunca deberían ser eliminadas de nuestro sistema de creencias. Al contrario, todo resultado exitoso de la aplicación del equilibrio reflexivo tiene que conservarlas.

El hecho de que una aplicación fundacionista fuerte del equilibrio reflexivo sustraiga ciertas creencias de su revisión crítica y exija conservarlas, apunta al segundo inconveniente de esta interpretación, aquélla que ya era señalada por Dworkin como el problema del modelo “natural”<sup>266</sup>. Veamos qué decía Dworkin respecto a este problema:

---

<sup>266</sup> Cfr. nota 212 en el capítulo precedente.

(...) el modelo natural no puede explicar una característica distintiva de la técnica [del equilibrio reflexivo]. Explica por qué nuestra teoría de justicia debe adecuarse a nuestras intuiciones sobre la justicia, pero no explica por qué estamos justificados en revisar esas intuiciones para hacer más segura la adecuación (Dworkin 1973:514)

Lo que Dworkin parece estar denunciando es que si bien esta manera de entender el equilibrio reflexivo parece dar cuenta de por qué afirmamos un criterio coherentista para justificar los principios a la luz de las intuiciones, deja por completo de lado un segundo aspecto importante del método: la idea de que las intuiciones también pueden ser revisadas a la luz de los principios y de las teorías de trasfondo. En una interpretación maximalista de la fundación fuerte de las creencias iniciales, si todas ellas son fundacionales, el equilibrio reflexivo no podrá jamás revisar ninguna de ellas. Más bien, y al contrario, tendrá que conservarlas. En cambio, si suponemos que sólo algunas de las creencias iniciales tienen un status fundacional fuerte, cabe la posibilidad de sugerir que todavía tiene cierto rol el paso reflexivo del método. Aunque algunas de esas creencias sean fundacionales en sentido fuerte y por eso nunca puedan ser revisadas, todavía es perfectamente posible revisar el resto no fundacional del corpus de creencias iniciales. Presumiblemente, entre aquélla habrá algunas o varias que no sean coherentes con las creencias fundacionales, los principios normativos, o las teorías de trasfondo. En ese caso, esta versión fundacionista del método todavía podría recomendar su eliminación reflexiva del sistema de creencias. Esto nos permite sugerir que si bien esta interpretación fundacionista fuerte todavía da algún lugar al criterio justificatorio de coherencia, éste se encuentra notablemente limitado. La coherencia justificatoria, en esta interpretación, se limita a explicar la credibilidad de todas las creencias que se encuentren en una relación inferencial con las creencias infalibles o auto-evidentes con las que debe comenzar el ejercicio del equilibrio reflexivo. Pero la coherencia nunca podrá recomendar la eliminación reflexiva de alguna de esas creencias fundacionales. Asimismo, quien defienda esta posición tendrá que ofrecer una explicación sustantiva respecto a qué es lo que hace que una creencia sea auto-evidente o infalible, y cómo podemos tener un acceso

epistémico a ellas. En buena medida, esto involucrará asumir una posición semejante a la del intuicionismo ético tradicional, con todos los problemas que esta posición involucra, pero según la cual en lugar de tener intuiciones de principios, tenemos intuiciones de juicios morales particulares.

Si insistimos en atribuir un status fundacional a las creencias iniciales, tal vez podamos hacerlo de un modo menos ambicioso y problemático. Esto es lo que podría llegar a lograr la reinterpretación del equilibrio reflexivo de acuerdo al fundacionismo moderado o modesto. De acuerdo a esta versión, algunas creencias son fundacionales en el sentido de que cuentan con una justificación adecuada por sí mismas, pero ello no implica que sean necesariamente verdaderas y por eso no son instancias de conocimiento. Veamos lo que implica para Roger Ebertz la variante que él defiende del fundacionalismo ético modesto o moderado:

Así el fundacionalismo ético modesto afirma que si algunas de las creencias morales de una persona están justificadas, entonces al menos algunas de las creencias morales de las personas sirven como fundaciones modestas. Pero aún así esas creencias fundacionales no son inmunes ni a la alteración ni a ser derrotadas a la luz de otras consideraciones relevantes (Ebertz 1993:201)

De acuerdo a ese pasaje, las creencias iniciales a las que atribuimos un status fundacional modesto tienen dos propiedades. Por un lado, sirven como fundamentos para justificar otras creencias—presumiblemente, las creencias en principios normativos. Sin embargo, en tanto apenas son fundaciones modestas, pueden ser eliminadas o derrotadas del sistema de creencias a la luz de otras consideraciones relevantes. Ahora bien, ¿cómo opera el criterio fundacionista moderado en el equilibrio reflexivo? Ebertz lo ilustra de la siguiente manera. Supongamos que dentro del conjunto de juicios considerados iniciales, un subconjunto de ellos son fundacionales en sentido moderado. Por aplicación del criterio coherentista del equilibrio reflexivo, determinamos un principio normativo que explica algunos de nuestros juicios considerados pero no todos. Más bien, recomienda la eliminación de

algunos de esos juicios considerados y su reemplazo por otros juicios considerados distintos. Entre los juicios considerados cuya eliminación se recomienda, bien podrían incluirse algunos de los juicios considerados fundacionales, si fueran derrotados en razón de la coherencia o en virtud de su inconsistencia con los principios u otros juicios considerados. Esto ya marca una variación respecto a la reconstrucción fundacionista fuerte de las creencias iniciales en el equilibrio reflexivo. En esta reconstrucción del equilibrio reflexivo, sí podríamos eliminar algunas de las creencias iniciales con status fundacional. Ahora bien, Ebertz incluso admite la posibilidad de que todo el conjunto de los juicios considerados iniciales—tanto aquéllos con status fundacional como aquéllos sin ese status— resulte eventualmente eliminado y reemplazado por otro. Ello implica que el equilibrio reflexivo es compatible con una revisión radical<sup>267</sup> de todas nuestras creencias iniciales. En definitiva, esto parecería seguirse de que incluso las creencias iniciales sean derrotables a la luz de otras consideraciones relevantes. La posibilidad de una revisión radical de todas nuestras creencias iniciales debería resolver con creces la objeción del conservadurismo que acerca al equilibrio reflexivo. En esta reconstrucción del método, no hay ninguna creencia inicial que se sustraiga a su revisión y posible eliminación.

Con todo, ese mismo argumento podría ser usado como una pendiente resbaladiza en contra de esta reconstrucción del equilibrio reflexivo. La objeción es reconstruida por Ebertz de la siguiente manera:

(...) si esto [la revisión radical de todas nuestras creencias iniciales] es posible y el sistema de creencias resultante está justificado, entonces es equivocado decir que la justificación del sistema depende de la justificación *prima facie* de los juicios considerados iniciales. En tanto el conjunto resultante de juicios morales, principios y otras creencias emerge del uso de un método coherentista, y en tanto todas las creencias fundacionales iniciales han sido rechazadas, es natural concluir

---

<sup>267</sup> Cfr. Ebertz 1993:202.

que sólo la coherencia justifica el sistema final de creencias morales (Ebertz 1993:202-203)

Es decir, la objeción afirma que en toda aplicación del equilibrio reflexivo que resulte en la revisión total de nuestras creencias fundacionales y sus resultados aún así estén justificados, el status fundacional de las creencias iniciales no tiene ningún rol justificatorio. En todos esos casos, dado que las fundaciones han sido eliminadas, la justificación sólo puede originarse en el criterio epistémico de la coherencia. Esto tiene una consecuencia paradójica. Toda aplicación del método debería ofrecer conjuntos de creencias justificadas. Ahora bien, el método puede llegar ese resultado por la combinación de los criterios fundacionista y coherentista, cuando algunas de nuestras creencias fundacionales sobreviven al proceso de reflexión. Pero también puede llegar a ese resultado por la mera aplicación del criterio coherentista, cuando todas las creencias fundacionales son eliminadas. Esto parece sugerir que, contrariamente a lo que pretendía esta reconstrucción del equilibrio reflexivo, admitir la revisión radical de creencias implica que el trabajo justificatorio queda limitado al criterio de coherencia.

Si esto fuera así, deberíamos abandonar esta reconstrucción del equilibrio reflexivo porque no sólo no logra lo que se propone, sino que parece estar comprometida con la versión exclusivamente coherentista que rechazamos en el capítulo anterior. Con todo, Ebertz ensaya una respuesta al problema. Este filósofo señala que aún si la aplicación del equilibrio reflexivo recomienda la eliminación de todos los juicios considerados fundacionales, el sistema de creencias resultante igualmente incluye nuevos juicios considerados. Presumiblemente, esos nuevos juicios considerados son los que se deducen de—y por eso son coherentes con— los principios normativos que mejor explican todas las demás creencias y teorías de trasfondo. Esos juicios considerados, de acuerdo a Ebertz, vuelven a jugar un “rol justificatorio especial en el equilibrio reflexivo en virtud del apoyo que reciben de una propiedad distinta a la de la coherencia con otras creencias” (Ebertz 1993:2003). Si en efecto existiera tal propiedad distinta a la de la coherencia, y esa propiedad hiciera fundacionales al nuevo conjunto de juicios considerados iniciales, entonces quizás su

argumento sería exitoso. Sin embargo, es difícil imaginar cuál puede ser esa propiedad que confiere un estatus especial a los nuevos juicios considerados iniciales que se derivan de los principios normativos. Más bien parece que los nuevos juicios considerados ya no son fundacionales o básicos, como estipula el fundacionismo moderado. Esto requeriría que tuvieran una justificación directa o *prima facie* independiente de derivarse de y ser coherentes con los principios normativos. Su justificación, en todo caso, está dada por encontrarse en equilibrio reflexivo con los principios normativos, con otras creencias iniciales y con las teorías alternativas de trasfondo. No resulta un buen contra-argumento, como hace Ebertz, apelar a la cita rawlsiana según la cual “hay una clase definida pero limitada de hechos contra los cuales los principios conjeturales pueden ser corroborados, específicamente, nuestros juicios considerados en equilibrio reflexivo” (Rawls 1971/1999a:51/44). Apelar a la corroboración de un principio normativo a partir de los juicios considerados en equilibrio reflexivo funcionaría si éstos tuvieran alguna credibilidad inicial. Pero si, por hipótesis, todos los juicios considerados que tenían credibilidad inicial fueron derrotados por otras consideraciones, la credibilidad que tengan los nuevos juicios considerados en equilibrio reflexivo sólo podría encontrarse en su relación inferencial de coherencia con esos principios.

Consideremos la última posibilidad para reinterpretar el equilibrio reflexivo en clave fundacionista. La reconstrucción fundacionista del equilibrio reflexivo que nos queda por evaluar es la que vincula ese método con un fundacionismo débil<sup>268</sup>. Recordemos que una creencia tiene un status fundacional débil cuando es básica, no se deriva inferencialmente de otras creencias, y cuenta con un grado muy bajo de justificación propio. Por esa razón es incapaz de satisfacer el requisito de justificación adecuada por sí sola. A primera vista parece ya claro que una creencia con un grado de justificación tan bajo difícilmente pueda justificar otras creencias particulares y menos aún principios generales. Presumiblemente, es aquí donde los defensores de esta posición apelan a un criterio coherentista de justificación a los efectos de explicar el modo en que se puede ampliar la justificación de un sistema de creencias que

---

<sup>268</sup> Se trata, por ejemplo, de la posición defendida por Gerald Gaus quien afirma que “el fundacionismo débil le da sentido al método del equilibrio reflexivo, al menos en una interpretación de ese método –la que creo más plausible–” (Gaus 1996:101).



comience con creencias fundacionales débiles. Esto es precisamente lo que Gerald Gaus considera que se logra por medio de la llamada “justificación ampliativa”. Esta concepción de la justificación sostiene que para el caso donde i) dos creencias que tienen algún grado de justificación propia y ii) se justifican inferencialmente de manera mutua, entonces su justificación es mayor que si no se justificaran mutuamente. En la medida en que la justificación inferencial mutua representa el criterio de coherencia, podría afirmarse que la coherencia puede dar lugar a la ampliación de la justificación de nuestras creencias<sup>269</sup>. Supongamos que A y B son creencias que tiene un grado de justificación, básica o no inferencial, débil  $d$ . En ese caso podemos describir el grado de justificación de ambas creencias como  $A^d$  y  $B^d$ . Si A es coherente con B y B es coherente con A, entonces podríamos afirmar que la justificación de cada una de ellas se amplía en un grado  $a$ , y el grado de justificación  $d + a$  siempre será superior a  $d$ . Con lo cual si  $A^d$  es coherente con  $B^d$  y  $B^d$  es coherente con  $A^d$ , entonces podemos decir que eso hace que A y B tengan un grado de justificación  $d + a$ , superior respecto a  $d$ .

La justificación ampliativa también es compatible con que haya creencias intermedias cuya justificación sea puramente inferencial en el ejercicio coherentista. Por ejemplo, supongamos que de la creencia  $A^d$  se justifica inferencialmente la creencia C y de  $B^d$  se justifica inferencialmente la creencia E. En la medida en la que C está justificada inferencialmente por  $A^d$ , se justifican mutuamente con  $A^d$ ; pero esto no amplía mutuamente su justificación porque C no satisface la condición i) de tener algún grado de justificación propia. Lo mismo sucede respecto a  $B^d$  y E. En la medida en que la última está justificada inferencialmente por la primera, se justifican mutuamente. No obstante, eso no amplía su justificación. Ahora supongamos también que  $A^d$  y  $B^d$  no se justifican mutuamente de manera inferencial. Y asumamos por hipótesis que C y D sí se justifican mutuamente de manera inferencial dado que son coherentes entre sí. Esto permite construir una cadena inferencial según la cual  $A^d$  se justifica mutuamente con C, que se justifica mutuamente con D que, finalmente, se justifica mutuamente con  $B^d$ . Si esto es así, entonces  $A^d$  y  $B^d$  indirectamente se justifican mutuamente y por ende tienen un grado de justificación ampliado  $d + a$ .

---

<sup>269</sup> Cfr. Gaus 1996:95-96.

Si aceptamos esta noción de justificación ampliativa a partir de la coherencia entendida como la justificación inferencial mutua de creencias, cabe la posibilidad de ofrecer una reconstrucción superadora del equilibrio reflexivo. Como vimos, la objeción de la falta de credibilidad de las creencias iniciales alegaba que si éstas no tenían ningún grado de justificación, la mera coherencia sería incapaz de incrementarlo. Por otra parte, el problema de la mayoría de las reconstrucciones fundacionistas del equilibrio reflexivo evaluadas hasta ahora era que si atribuimos algún grado de justificación inicial a las creencias (o los principios), el criterio coherentista del método pierde sentido. Ahora bien, según Gaus, el concepto de justificación ampliativa permite hacer compatible la tesis de que algunas creencias iniciales deben tener algún grado de credibilidad inicial sin que por eso el criterio de coherencia del equilibrio reflexivo se vuelva trivial.

La tesis básica de la justificación ampliativa, tal cual fuera explicada previamente, es que “podemos incrementar la justificación de [nuestras] creencias al incrementar los vínculos inferenciales entre ellas” (Gaus 1996:102). Y de acuerdo a Bonjour, una manera de hacer eso es encontrar principios que expliquen inferencialmente buena parte de nuestras creencias<sup>270</sup>. Este es el rol que justamente podrían cumplir los principios normativos generales que mejor expliquen nuestros juicios de acuerdo al criterio coherentista del equilibrio reflexivo. De ser así, podemos afirmar que el componente coherentista del equilibrio reflexivo tendría el rol de un principio *abductivo* en el conocimiento moral, como una inferencia justificada a la mejor explicación.

Si modificamos el principio de abducción que propone Ernest Sosa para el conocimiento perceptual<sup>271</sup> y lo adaptamos al conocimiento moral, tendríamos algo como lo siguiente:

**Principio de abducción:** uno está justificado en aceptar un principio normativo P si está fundado en creencias morales

---

<sup>270</sup> Cfr. Bonjour 1985:98-99 y también Gaus 1996:102.

<sup>271</sup> Cfr. Sosa 1995:81 y Gaus 1996:102.

justificadas  $Q^{272}$  y en la creencia justificada de que P es la mejor explicación de Q.

En caso de que encontremos un principio normativo P que sea coherente, o se infiera mutuamente con un conjunto de creencias morales justificadas Q, entonces, dado el principio de abducción, estamos justificados en aceptar ese principio normativo. Por otra parte, si encontramos otro principio normativo  $P^1$  que se encuentra en una relación inferencial no sólo con un conjunto de creencias morales justificadas Q, sino también con otro conjunto de creencias morales justificadas R, entonces  $P^1$  sirve para afirmar una conexión inferencial entre las creencias justificadas Q y R, y así amplía su justificación. En ese caso,  $P^1$  es una mejor explicación que P de las creencias Q; así estamos justificados en aceptar  $P^1$  en lugar de P.

Ahora bien, por supuesto, aquí también debemos tener en cuenta que la fundamentación de P por parte de creencias morales justificadas Q puede ser directa o indirecta. Es decir, P puede estar relacionado inferencialmente de manera directa con una creencia justificada Q en cuyo caso estaría satisfecha la primera cláusula del principio de abducción. Pero P también podría estar relacionado inferencialmente con creencias intermedias R, que se encuentran justificadas inferencialmente a su vez por la creencia fundacional pero débilmente justificada Q.

Claro está, podría objetarse que entender la justificación coherentista de principios normativos como un tipo de inferencia inductiva no supone ninguna novedad. Al contrario, la tesis básica del mismo método consiste en que un principio normativo está justificado si es el que mejor explica nuestras creencias morales. En cuyo caso, nuestro argumento sólo hizo un gran rodeo para llegar a la misma conclusión. Sin embargo, si apreciamos toda la fórmula del principio de abducción veremos que este tipo de objeción falla. En la tesis básica del equilibrio reflexivo, el criterio para determinar la mejor explicación de nuestras creencias morales parecía ser meramente cuantitativo. Es decir, el principio que logre explicar la mayor cantidad de nuestras creencias morales, provee la mejor explicación de ellas y está justificado. Pero esta forma de entender la mejor explicación de nuestras creencias morales era

---

<sup>272</sup> Es decir, Q es un conjunto de una o varias creencias morales justificadas.

enormemente vulnerable al problema de la falta de credibilidad de las creencias iniciales. Un principio normativo que explicara la mayor cantidad de nuestras creencias iniciales, aunque fueran falsas o repugnantes, estaría justificado.

Lo que logra esta formulación del principio de abducción es bloquear el problema estructural de la falta de credibilidad de las creencias iniciales sin hacer irrelevante el criterio epistémico de coherencia. Por una parte, eso se logra al asumir que todo ejercicio del equilibrio reflexivo debe comenzar con algunas creencias justificadas, aunque sea en un grado débil. Por otra parte, la coherencia entre principios y creencias no es irrelevante porque, cuando efectivamente un principio es coherente con ciertas creencias fundacionales justificadas, o creencias inferencialmente justificadas a partir de otras creencias fundacionalmente justificadas, entonces ese principio permite inferencias que amplían la justificación débil de las creencias fundacionales. La coherencia, entendida como un criterio de justificación ampliativa, sí puede dar más credibilidad a nuestro sistema de creencias, ampliando la justificación de las creencias fundacionales iniciales. Ahora bien, esto tiene un colorario: para que el principio abductivo así entendido funcione, el principio normativo a justificar debe estar fundado en creencias ya justificadas. Como vimos, para que se pueda dar la justificación ampliativa de nuestras creencias fundacionales por medio de la coherencia con cierto principio P, dicho principio P debe estar fundado, directa o indirectamente, en esas creencias justificadas. De esta manera, un principio P abductivamente justificado nunca puede recomendar el rechazo total de las creencias iniciales justificadas del sistema. Si esto sucediera, el principio P ya no podría ser abductivamente justificado al no estar fundado en ninguna creencia justificada. Esto tiene como consecuencia que la aplicación del equilibrio reflexivo nunca puede ser verdaderamente radical. Para poder rescatar el rol del criterio coherentista debemos conceder que el equilibrio reflexivo tiene que conservar algunas de nuestras creencias iniciales justificadas<sup>273</sup>. En la medida en la que esas creencias iniciales tengan alguna justificación inicial y los principios normativos en efecto amplíen su justificación, disminuye el riesgo de que estemos cayendo en parroquialismos, arbitrariedad o

---

<sup>273</sup> Cfr. Gaus 1996:104.

simplemente estemos justificando acríticamente nuestras creencias iniciales, tal como suponía la objeción del conservadurismo.

Esta manera de entender el rol de la coherencia en la reinterpretación fundacionista del equilibrio reflexivo también nos permite dar una respuesta satisfactoria al problema de pendiente resbaladiza que se le presentaba a la interpretación fundacionista moderada del equilibrio reflexivo que defiende Ebertz. Su principal problema consiste en haber aceptado la premisa de la objeción según la cual el equilibrio reflexivo interpretado en clave fundacionista moderada permite la revisión radical de absolutamente todas nuestras creencias, incluidas aquéllas que tienen el status fundacional moderado. Si en efecto esto es posible y el sistema de creencias resultante sigue estando justificado, entonces parece claro que las creencias fundacionales no aportan nada en la justificación que provee el método. Dado que las creencias que introducían en el sistema una justificación de origen fundacional fueron eliminadas, la justificación del sistema de creencias restante tiene que hallarse en el criterio de coherencia. Antes bien, el defensor del equilibrio reflexivo según un fundacionismo moderado también podría morder la bala de la objeción del conservadurismo. Esto supone conceder que aunque es posible que algunas de nuestras creencias fundacionales puedan ser derrotadas a la luz de otras consideraciones, como evidencia en contra o la coherencia de nuestro sistema de creencias. Pero también implica rechazar la idea de que todas ellas puedan ser eliminadas, dado que ésta es la única manera de asegurar que nuestro sistema tiene algún grado de justificación.

La posibilidad de que el equilibrio reflexivo interpretado en clave fundacionista moderada se sustraiga a la pendiente resbaladiza que lo compromete exclusivamente con el criterio coherentista y todos sus problemas no implica, por ello, que sea preferible a la reinterpretación del método según el fundacionismo débil. En primer lugar, porque esta interpretación del equilibrio reflexivo tampoco parece dar un rol propiamente justificatorio al criterio de coherencia. Dado que las creencias iniciales ya tienen toda la justificación necesaria para satisfacer el requisito de justificación adecuada, en el mejor de los casos la coherencia con cierto principio normativo que lo explica podría ser evidencia a favor del principio normativo, pero no en un sentido

inverso. Como en el caso del fundacionismo fuerte, parece perderse el aspecto reflexivo de la coherencia, según el cual las creencias iniciales también son justificadas por estar en una relación inferencial con los principios. Por otra parte, y en segundo lugar, resulta más filosóficamente demandante defender la idea de que ciertas creencias iniciales ya cuentan con todo el grado de justificación necesaria para satisfacer la condición de conocimiento adecuado. Por motivos de simplicidad y salvo que el fundacionismo débil resulte inviable, éste resulte una opción menos ambiciosa a sostener.

#### **8.4. El equilibrio reflexivo y el realismo moral.**

Si nuestro argumento de la sección precedente fue exitoso y tenemos buenas razones para defender una interpretación fundacionista débil de las creencias iniciales en el equilibrio reflexivo, entonces podemos dar por evitado el problema estructural de la falta de credibilidad de las creencias iniciales. Pero esa reinterpretación, por sí sola, no ataca el problema de la falta de contacto con la realidad del método. Aún si algunas de las creencias iniciales con las que un grupo de personas aplica el método están justificadas, salvo que asumamos que todos ya compartimos esas creencias iniciales, el resultado normativo de la aplicación del método sólo parecería estar justificado para esas personas<sup>274</sup>. En la medida, entonces, en la que la justificación de una creencia es constitutiva de su objetividad, como parece sostenerlo la concepción anti-realista, entonces podría llegar a haber no sólo conjuntos distintos sino también conjuntos contradictorios de creencias morales pretendidamente objetivas<sup>275</sup> que constituyan conocimiento. El reto, entonces, que debe satisfacer el método para que sus resultados sean autoritativos, consiste en mostrar que éste puede estar vinculado a una concepción lo suficientemente intersubjetiva de la objetividad. Este era, dicho sea de paso, el problema que la concepción anti-realista de la objetividad moral con la que normalmente se asocia al método del equilibrio reflexivo no podía resolver. Dado que

---

<sup>274</sup> Así, si estipulamos, por ejemplo, que toda persona debe actuar en base a su mejor conocimiento moral, nada evitará que distintas personas actúen de manera contraria, apelando a que ello se condice con su mejor conocimiento moral. Ese conocimiento moral divergente no será otra cosa que los distintos resultados de la justificación personal del equilibrio reflexivo.

<sup>275</sup> Cfr. sección 7.3.3. del capítulo anterior.

según ella, la objetividad de las creencias morales depende de ciertos hechos relativos a la mente de las personas que aplican el método, esto conducía a dos alternativas inconvenientes. Una de ellas suponía por hipótesis que esos hechos mentales ya eran compartidos<sup>276</sup>, en cuyo caso la autoridad del método es la de una explicación que *describe* lo que ya hacemos sin ser genuinamente normativa. La otra alternativa suponía que había argumentos morales o políticos que podían explicar la autoridad normativa del método, aún bajo la concepción anti-realista de la objetividad. Sin embargo, esos argumentos morales debían ser sustraídos de la propia concepción anti-realista de la objetividad para que su autoridad no volviera a ponerse en duda. Con lo cual, quienes defendían esa segunda alternativa parecían estar apelando a un doble estándar en cuanto a la objetividad de las normas morales.

Con eso en consideración, el argumento de esta sección intentará sugerir la plausibilidad de asociar el método del equilibrio reflexivo, reinterpretado en clave fundacionista, a una concepción realista de la objetividad moral. En contraste con el anti-realismo constructivista que afirma que “los hechos o verdades morales son *constituidas* por una función de las creencias que son nuestra evidencia en ética”, el realismo moral afirma que “hay hechos o verdades morales y que esos hechos o verdades son independientes de la evidencia a favor de ellos” (Brink 1989:17-19). El paso clave de nuestro argumento a favor del realismo como solución al problema de la autoridad del equilibrio reflexivo no es otro entonces, que la propiedad de las proposiciones morales de referir a hechos morales independientes de la mente de las personas. Así, el realismo moral, a diferencia del anti-realismo constructivista, claramente separa el grado de justificación o evidencia a favor de una creencia de su verdad. Dado que la justificación no constituye la verdad o los hechos morales, cabe pensar que podemos tener una creencia justificada que no se corresponda con ningún hecho moral y por ende, sea falsa. En cuyo caso, aunque tengamos una justificación a favor de esa creencia, no tendríamos genuino conocimiento (creencia verdadera justificada) de ese contenido proposicional normativo. Como consecuencia de ello, no podría haber casos donde hubiera no sólo conjuntos distintos sino también

---

<sup>276</sup> Como parece hacerlo una lectura descriptiva del liberalismo político de Rawls, según la cual todos los ciudadanos de las democracias contemporáneas ya comparten algunas creencias normativas básicas.

contradictorios de creencias pretendidamente objetivas que constituyan casos de conocimiento.

Aún si el realismo en general pudiera ser una concepción de la objetividad que solucionara el problema de la autoridad del método del equilibrio reflexivo, la plausibilidad de esta hipótesis depende crucialmente de que podamos indicar el modo en que alguna concepción realista de entender los hechos morales se vincula con ese método. En general, en el realismo moral, como se mencionó en el capítulo sobre intuicionismo, se distinguen dos posiciones básicas. Una es la del naturalismo. Según ella, los hechos morales se reducen a hechos naturales. En su versión más fuerte, el naturalismo moral tendría la paradójica consecuencia de hacer equivalente el conocimiento moral al conocimiento empírico, borrando la distinción entre ambos. Desde esta perspectiva, nuestras creencias morales iniciales estarían débilmente justificadas por ejemplo por ser reportes de una facultad análoga a la percepción. Luego tendríamos que afirmar que las relaciones inferenciales, por ejemplo, de coherencia entre nuestras creencias morales iniciales con otras creencias morales o con los principios que las explican inductivamente sirven para dar una “justificación ampliativa” de su credibilidad. En la medida en la que podamos establecer más relaciones inferenciales entre nuestras creencias iniciales débilmente justificadas y otras creencias, acerca de juicios morales particulares o principios normativos, presumiblemente ampliaremos la justificación de cada una de ellas así como la de nuestro sistema global de creencias<sup>277</sup>. De ser ese el caso, tendremos más oportunidades de haber formado creencias que, debido a la mayor evidencia en su favor, tienen más chances de ser verdaderas y por ende instancias de conocimiento.

Con todo, hay ciertos intentos recientes de mantener alguna distinción relevante entre el conocimiento empírico y el conocimiento moral aún desde una posición realista. Esto es lo que supone adoptar no una concepción naturalista del realismo, sino una concepción no-naturalista. Esto implica que las propiedades morales son *sui generis* y no se reducen a las propiedades naturales. Quienes adoptan esta última posición, principalmente, aún así intentan defender la tesis de la

---

<sup>277</sup> Con todo, aquí restaría ofrecer una explicación sustantiva del modo en el que un conocimiento que se reduce al empírico puede ver ampliada su justificación por relaciones inferenciales, y por eso no empíricas, entre proposiciones.



superveniencia<sup>278</sup> de las propiedades morales respecto a las propiedades no morales. Esto supone, de acuerdo a Audi:

... que hay una relación especial no-reductiva entre las propiedades morales y las propiedades naturales tal que (a) no hay dos cosas (incluidas las acciones) que puedan tener las mismas propiedades naturales y diferir en las propiedades morales y que (b) ciertas propiedades naturales de una cosa determinan las propiedades morales que esa cosa tiene (Audi 1990:6)<sup>279</sup>

De acuerdo a la hipótesis realista basada en el no-naturalismo, las creencias morales fundacionales podrían tener algún grado de evidencia en su favor, por ejemplo, al resultar de una facultad como la percepción de los hechos morales análoga a la percepción de los hechos naturales.

Por otro lado, el realismo moral no-naturalista también puede defenderse desde una posición racionalista, como la que utilizaba Audi para hacer plausible su versión del intuicionismo<sup>280</sup>, que en buena medida podría prescindir de la tesis de la superveniencia<sup>281</sup>. Como ya mencionamos en el capítulo tercero, la ventaja de esta posición es que no necesita postular ninguna clase de facultad *ad-hoc* semejante a la percepción para explicar el modo en el que formamos nuestras creencias morales o “captamos” las proposiciones morales. Más bien, esto sería posible del mismo modo por el que formamos creencias acerca de cualquier otra verdad de la razón. Asimismo, esta posición sería capaz evitar caer bajo las críticas empiristas, como el argumento de

---

<sup>278</sup> Cfr. Ebertz 1993:211. Sin embargo, también se podría sostener una posición realista naturalista que aún así pueda distinguir entre hechos naturales y hechos morales que supervienen a estos últimos. Con todo, aquí el realista afirmaría que “las propiedades morales supervienen las propiedades naturales *porque* las propiedades morales están constituidas por las propiedades naturales” (Brink 1989:160).

<sup>279</sup> Por su parte, Brink construye la propiedad de superveniencia como una:

... relación nomológica entre propiedades tal que una propiedad F (la propiedad que superviene) superviene otra propiedad o configuración de propiedades G (la propiedad o propiedades de base) siempre que haya una ley según la cual si algo es G, es F. (Brink 1989:160)

<sup>280</sup> Si bien vale la pena aclarar que la posición de Audi intenta combinar el realismo no-naturalista en su versión racionalista con alguna forma no-reductiva de la tesis de la superveniencia. Cfr. Audi 1990.

<sup>281</sup> Cfr. Ebertz 1993:212.

la “rareza” de Mackie<sup>282</sup> o el desafío de tintes escépticos de Harman que Rawls buscaba evitar con la concepción anti-realista de la objetividad.

De hecho, esta última posición es la que parece acomodarse mejor a la reformulación del equilibrio reflexivo en términos de un fundacionismo débil. En este sentido podemos sugerir que las creencias morales iniciales son intuiciones que formamos al pensar en casos particulares o principios. Algunas de ellas, tal vez las más básicas, son fundacionales en tanto tienen algún grado, aunque bajo, de justificación. Por ejemplo, porque superan con éxito los filtros epistémicos mínimos del equilibrio reflexivo y adquieren así el status de juicios considerados. O también, por ejemplo, porque podemos considerarlas “justificadas *a priori*, por medio del razonamiento acerca de, o por reflexión sobre, los conceptos relevantes y sus relaciones” (Audi 1990:4). Con todo, como lo afirma el fundacionismo débil, esas creencias no son auto-evidentes o infalibles, y podrían ser revisadas a la luz de las demás. Asimismo, un proceso de justificación ampliativa por medio del equilibrio reflexivo podría considerarse también como una manera de acumular evidencia, en la forma de relaciones inferenciales, a favor de la verdad del principio normativo que estamos abductivamente justificados en aceptar y de las otras creencias morales. Esta posición tiene dos ventajas respecto a la naturalista, en cuanto afirma que las proposiciones morales son conocidas por la razón y están justificadas por el razonamiento acerca de los conceptos y sus relaciones. Por un lado, y como ya se mencionó previamente, no necesita postular facultades *ad-hoc* análogas a la percepción. Pero sobre todo, tiene la ventaja de que el razonamiento acerca de conceptos y sus relaciones es constitutivo de la evidencia que justifica nuestra creencia en las proposiciones morales. Este modo de entender la evidencia a favor de un juicio moral, por contraste con el que sea el reporte de una facultad perceptual, es mucho más compatible con la idea de que las relaciones inferenciales de coherencia entre las proposiciones amplían la justificación que tenemos para creer en ellas. Las relaciones inferenciales coherentistas y abductivas entre proposiciones podrían entenderse como otro modo de razonar acerca de los conceptos y sus propiedades que por eso amplían la justificación de nuestros juicios morales. En la medida en que podamos encontrar principios que

---

<sup>282</sup> Como también fuera reseñado en el capítulo 3.

amplíen en el mayor grado posible la justificación de nuestro sistema de creencias morales, tendremos más evidencia a favor de su justificación. Y en la medida en la que la justificación está orientada a la verdad, principios normativos evidencialmente más justificados tendrán más chances de ser verdaderos que otros menos justificados.

En cualquiera de las dos variantes del realismo moral, entonces, para que una creencia moral sea una verdadera y por eso una instancia de conocimiento, ésta debe tener como contenido proposicional un hecho moral independiente a la mente de las personas. La tesis de la independencia de la mente de los hechos morales nos permite separar la justificación nuestra creencia en una proposición moral de su verdad y su status como conocimiento. Si esto es así, tal vez podamos afirmar que la adopción del realismo moral supone una forma de solución a la falta de contacto con la realidad del equilibrio reflexivo. El problema surgía cuando afirmábamos que la evidencia a favor de una creencia constituye los hechos morales, por lo cual presumiblemente un conjunto coherente de creencias morales inmediatamente constituirían por ello una instancia de conocimiento. Así podríamos tener para el dominio moral no sólo distintos conjuntos de proposiciones morales con pretensiones de ser conocimiento, sino incluso conjuntos mutuamente contradictorios a partir de ejercicios del equilibrio reflexivo que hayan comenzado con creencias iniciales distintas.

Al afirmar que la verdad de las proposiciones morales no depende de la evidencia, por ejemplo la evidencia inferencial, que las personas tengan a su favor, la posición realista moral permite afirmar que no todo ejercicio del equilibrio reflexivo tendrá como resultado genuinas instancias de conocimiento moral. En todo caso, y de manera más modesta, podemos sostener que el equilibrio reflexivo puede ser entendido como un método que puede llevarnos a formar creencias con un alto grado de justificación en la medida en la que, a partir de algún reducido conjunto de creencias fundacionales débilmente justificadas, pueda establecer relaciones inferenciales con otras creencias y justificar abductivamente los principios que mejor las explican. En la medida en la que la evidencia, y por ello, la justificación de una creencia o conjunto de creencias sean conducivas a la verdad, cuanto más justificadas estén nuestras creencias, es más probable que sean verdaderas. Sin embargo, esto sólo estará garantizado cuando ellas tengan por contenido proposicional hechos

morales efectivamente independientes de la mente de las personas. Aunque el equilibrio reflexivo no pueda garantizar conocimiento moral, sí podrá ser autoritativo en cuanto sea el método con el que podemos formar creencias morales lo más justificadas posibles.

### **8.5. Conclusión.**

Si el argumento general de este capítulo es correcto, reinterpretar el equilibrio reflexivo bajo una tesis fundacionista puede dar una respuesta adecuada al problema estructural de la falta de credibilidad de las creencias iniciales. Para ello no es necesario asumir tesis ambiciosas y problemáticas como las de dar un status auto-evidente o infalible a las creencias, sino que es suficiente con concederles un grado débil de justificación inicial. Más aún, todo indica que sólo si atribuimos un status fundacionista débil a algunas de las creencias iniciales, podemos dar un rol reflexivo y sustantivo al criterio coherentista de justificación. Esto requiere afirmar que la coherencia de nuestras creencias no sólo puede dar una justificación al resto de las creencias del sistema—una justificación abductiva a los principios morales—, sino también una justificación reflexiva a las creencias iniciales.

Por otra parte, también sugerimos que nuestra interpretación del equilibrio reflexivo es compatible con distintas tesis realistas morales según las cuales hay hechos morales y son independientes de la evidencia a favor de ellos. Por un lado consideramos la variante naturalista del realismo moral. Pero, por el otro, argumentamos que nuestra reconstrucción del método del equilibrio reflexivo es más compatible con una variante no-naturalista y racionalista del realismo moral. Si esta defensa del equilibrio reflexivo es exitosa, supone que el método debe reconciliarse, al menos parcialmente, con dos posiciones de las que originalmente pretendía desprenderse. Estas son, nuevamente, las del fundacionismo epistémico y el realismo moral. Ahora bien, en la medida en la que no defendemos el fundacionismo epistémico fuerte del intuicionismo, las pretensiones del equilibrio reflexivo así reinterpretado tendrán que ser modestas. Específicamente, sostuvimos que esta versión del equilibrio reflexivo no puede garantizar conocimiento moral, pero puede

ser autoritativo en la medida en la que sea el método para la filosofía política que resulta más conducente a la formación de creencias morales justificadas.

## 9. CONCLUSIÓN.

---

El capítulo 1 de este trabajo fue principalmente introductorio. Por una parte se realizó una semblanza del estado de la cuestión y de los principales hitos de la literatura especializada en torno al problema metodológico en la filosofía política post-rawlsiana. Posteriormente, se intentó argumentar a favor de la relevancia teórica y práctica de dicho problema. Bajo el supuesto de que dicho problema era interesante y exige su tratamiento, se procedió a establecer el plan de trabajo y la organización de esta tesis.

En el capítulo 2 intentamos establecer los criterios de éxito que guiarían el resto de la investigación. Para eso, ofrecimos en primer lugar una breve caracterización comparativa de la filosofía política con otras disciplinas afines. Sugerimos que puede entenderse a la filosofía política como una disciplina que tiene por objetivo construir teorías normativas acerca del dominio de lo político, o lo que es decir, construir teorías acerca de lo que debemos o estamos autorizados a hacer en el dominio de lo político.

A partir de allí evaluamos cuatro criterios tentativos de éxito para la disciplina. Argumentamos que dos de ellos, el de la justificación normativa y el de la sensibilidad a los hechos políticos relevantes, podían encontrarse ya en la caracterización rawlsiana de los roles de la filosofía política. Propusimos entender el requisito de justificación normativa como la tesis de que debemos ofrecer buenas razones a favor de nuestras creencias sobre principios normativos. Y, a su vez, sostuvimos que una propiedad formal mínima de esas buenas razones, consiste en la de ser, ellas mismas razones morales. Posteriormente evaluamos los restantes criterios de éxito: el de la sensibilidad a los hechos relevantes, el de la independencia de la filosofía política de otras disciplinas filosóficas y el del valor de la igualdad como centro normativo de las teorías. Con todo, argumentamos que por diversos motivos resulta necesario y suficiente apelar al criterio de justificación normativa, tal como fuera descrito, para evaluar las propuestas metodológicas de la tradición de la filosofía política post-rawlsiana.

Los capítulos 3, 4, 5, 6 y 7 estuvieron dedicados a la reconstrucción y evaluación de distintas propuestas metodológicas. Comenzamos por el intuicionismo, luego continuamos con el enfoque “dependiente de la práctica”, el interpretativismo dworkiniano y el método del equilibrio reflexivo, al que dedicamos los últimos dos capítulos entre los recién mencionados.

Con el capítulo 3 comenzó nuestra evaluación de las propuestas metodológicas de la filosofía política. Sin embargo, el método que concentró la atención de ese capítulo fue el único que no se inscribe propiamente en la tradición post-rawlsiana: el intuicionismo. Su examen, con todo, resultó relevante porque se trata del único antecedente metodológico claramente articulado en la disciplina. Intentamos demostrar que este método se articula en dos tesis. Una de ellas es una tesis epistemológica según la cual los primeros principios morales son conocidos de manera intuitiva. La otra es una tesis normativa que sostiene que existe una pluralidad de primeros principios morales.

La tesis epistemológica del intuicionismo supone la adopción clara de alguna forma de fundacionismo en epistemología moral. En consecuencia, afirma que algunas de nuestras creencias morales son básicas, específicamente nuestras intuiciones de principios morales auto-evidentes. Asimismo encontramos que el intuicionismo también se compromete con una tesis metaética de la objetividad de las proposiciones morales en términos no-naturalistas. Aunque el intuicionismo puede recibir una objeción empirista según la cual todo el conocimiento debería poder explicarse en términos de proposiciones sobre la experiencia y el intuicionismo no puede hacer ello. Sin embargo, sostuvimos que había buenas razones para dudar de la fuerza de esa objeción. Más acuciante resultó, sin embargo, otra crítica según la cual el intuicionismo no puede explicar el fenómeno del desacuerdo. A propósito de ella, analizamos dos maneras en la que esta metodología podría responder. Una consiste en deflacionar las ambiciones del intuicionismo y sostener que las intuiciones auto-evidentes no garantizan el conocimiento. La otra consiste en defender algún tipo de intuicionismo moderado, como lo hace Robert Audi que busca hacer compatible el conocimiento intuitivo y el desacuerdo. Contra esta última versión intentamos mostrar que adolece de serias inconsistencias internas. Con lo cual, sostuvimos que el intuicionismo está

efectivamente comprometido con alguna forma de infalibilismo que no puede explicar el desacuerdo si sostiene la tesis de que las intuiciones auto-evidentes garantizan conocimiento.

El tratamiento de la tesis normativa del intuicionismo se bifurcó en la evaluación de dos críticas rawlsianas distintas. Una apuntaba contra la tesis propiamente pluralista del intuicionismo y mostraba que, de acuerdo al filósofo norteamericano, esta metodología moral no tiene criterio para resolver conflictos de aplicación de primeros principios. La otra sostenía que el intuicionismo se encuentra comprometido con una concepción de la objetividad inapropiada para satisfacer el rol práctico de la filosofía política. No obstante las críticas epistemológicas y las críticas rawlsianas a las tesis normativas del intuicionismo, sostuvimos que podríamos considerar esta posición como una base con la que comparar los restantes métodos, si no una a la que podemos retroceder en el supuesto de que ellos resultaran inviables.

El capítulo 4 fue dedicado al enfoque “dependiente de la práctica”, una metodología original de la tradición post-rawlsiana que surgió en el contexto de los debates sobre justicia global y pretende, aunque de modo dudoso, seguir los pasos metodológicos de Rawls y Dworkin. La principal tesis de esta propuesta metodológica consiste en sostener que la justificación de los principios normativos depende de las prácticas que estos pretenden regular. Subsidiariamente distinguimos tres variantes que adopta este método para explicar el modo en el que las prácticas justifican los principios. Para ello reseñamos brevemente la variante “convencionalista cultural” de Michael Walzer, la variante “institucionalista” de Andrea Sangiovanni y la variante “funcionalista” de Laura Valentini.

Buena parte de ese capítulo fue dedicada a detallar y evaluar distintas críticas a las que es susceptible el enfoque “dependiente de la práctica”. Por una parte, sostuvimos que este método sufre un problema de indeterminación según el cual, salvo que afirmemos que existen hechos independientes a las interpretaciones, toda práctica puede ser interpretada de distintas maneras. Si esto es así, existen muchos casos en los que podemos encontrarnos frente a interpretaciones distintas de las que se siguen consecuencias prácticas también distintas, sin modo de elegir entre una y



otra. Posteriormente intentamos mostrar que aún si las interpretaciones pudieran ser determinadas, el método no sirve para tener una perspectiva crítica sobre las prácticas que pretende regular. Esta parece ser una conclusión indeseable que se sigue de que el método requiera primero interpretar las prácticas para luego construir y justificar los principios normativos. Más allá de ello, sostuvimos que la principal objeción a la que se expone el enfoque “práctico-dependiente” es una según la cual el método es incapaz de proveer una justificación adecuada para los principios normativos. Ello parece seguirse de aceptar la tesis según la cual los hechos, por sí mismos, no pueden constituir una razón a favor de un principio normativo. Salvo que uno atribuya un rol conceptual o apele a una noción alternativa de normatividad para rescatar el método, este parece fallar en un punto crucial. Sin embargo también analizamos el último intento de defensa del método que propuso Sangiovanni. Este filósofo en primer lugar intenta apelar a la distinción entre fundamentación y justificación epistémica de los principios normativos, para sostener que la primera es perfectamente consistente con la tesis práctico-dependiente. Contra ella, intentamos sugerir que su argumento falla en demostrar que existe una clase de principios normativos que dependen de las prácticas, es decir principios sensibles a los hechos, y sin embargo no se encuentran fundamentados en otros principios insensibles a los hechos. En segundo lugar, argumentamos que Sangiovanni reduce la justificación epistémica de los principios al criterio coherentista del equilibrio reflexivo rawlsiano. Finalmente, sugerimos que la tesis de Sangiovanni según la cual las prácticas pueden tener algún rol en la justificación de principios normativos intermedios entre los “primeros principios” y las prácticas concretas resulta en el abandono de la tesis original que hacía metodológicamente atractiva al enfoque.

El capítulo 5 se concentró en la reconstrucción y el análisis del método interpretativista defendido por Ronald Dworkin. A esos efectos y en primer lugar procedimos a reseñar el contexto del surgimiento de esta propuesta metodológica en el debate jurisprudencial entre Dworkin y Hart. El origen del interpretativismo parece encontrarse como la reelaboración de la crítica original de Dworkin en contra de la manera positivista de entender al derecho como un modelo de práctica basada en reglas. La respuesta positivista a ella dio lugar a un método muy ambicioso para la

filosofía política contemporánea, cuya tesis principal consiste en sostener que para comprender un concepto uno debe interpretar la práctica en la que se inserta para luego ofrecer la mejor versión de ese concepto dentro de la práctica.

Posteriormente afirmamos que era posible realizar al menos dos lecturas distintas de la metodología dworkiniana. Una de ellas, centrada en la interpretación de prácticas sociales, sería equivalente al enfoque “práctico-dependiente”. La otra, centrada en la interpretación de los conceptos políticos que figuran en la práctica del razonamiento moral, es la que ocupó el análisis del resto del capítulo. Por eso reconstruimos, en primer lugar, su tesis metodológica principal y la particular concepción de la objetividad de los enunciados morales en la que se apoya. Para llevar eso a cabo remarcamos la distinción que hace Dworkin entre el escepticismo interno y el escepticismo externo y expusimos sus argumentos en contra de este último. Posteriormente pasamos a tratar diversas críticas en contra de la metodología dworkiniana. Dos de ellas resultaron ser críticas externas en tanto buscaban atacar las premisas del argumento con el que Dworkin pretende afirmar la necesidad metodológica del interpretativismo. Así, examinamos en primer lugar el argumento que pretende mostrar que la semántica criterialista podría explicar el desacuerdo. Por otro lado también examinamos el argumento en contra de hacer de la explicación del desacuerdo una virtud metodológica superlativa. Finalmente también elaboramos una crítica propiamente interna al interpretativismo. El objetivo de nuestro argumento fue mostrar que o bien el interpretativismo afirma un criterio coherentista de justificación y por eso se reduce al equilibrio reflexivo, o bien cae en una regresión al infinito de interpretaciones que lo hacen inviable como metodología de la filosofía política.

El capítulo 6 inauguró el primero de tres dedicados al tratamiento del equilibrio reflexivo rawlsiano. En consecuencia, el capítulo tuvo tres objetivos principales. En primer lugar se caracterizó la tesis básica que defiende el método del equilibrio reflexivo como aquella según la cual nuestra creencia en un principio normativo está justificada cuando dicho principio es el que mejor explica nuestras creencias o intuiciones morales. Posteriormente mostramos el modo en el que el método fue desarrollándose en los diversos escritos de Rawls. Esto supuso reconstruir la propuesta metodológica rawlsiana en el “Outline of a Decision Procedure for Ethics” y su estrecha

relación con la solución de Goodman al problema de la justificación de la lógica inductiva. Luego se caracterizó el método de acuerdo a su forma plenamente desarrollada en *A Theory of Justice* y “The Independence of Moral Theory”. La última sección de dicho capítulo estuvo destinada a presentar cuatro críticas clásicas que se pueden realizar en contra del equilibrio reflexivo. Se trató de las críticas del conservadurismo, el desacuerdo, el error y las creencias irrazonables. Al final del capítulo intentamos sostener que las cuatro críticas delatan dos problemas estructurales del equilibrio reflexivo. Por un lado, el primero de esos problemas llama la atención sobre la falta de credibilidad de las creencias iniciales con las que se inicia el ejercicio del equilibrio reflexivo, y sobre la insuficiente del criterio de la coherencia para paliarla de un modo sustantivo. El otro problema se monta sobre el hecho de que el criterio de coherencia pretende ser una relación puramente inferencial entre proposiciones o creencias con lo cual el método no tiene modo alguno de garantizar cierto contacto con la realidad.

En el capítulo 7 evaluamos dos salidas posibles de los defensores del equilibrio reflexivo frente a los problemas estructurales antes mencionados. Una de ellas supone moderar las ambiciones metodológicas del equilibrio reflexivo. Para ello, afirma que el equilibrio reflexivo no es un método para justificar creencias en principios normativos, sino solamente para describir y sistematizar nuestras creencias morales actuales. Esta versión del equilibrio reflexivo adquiere cierta plausibilidad debido a ciertas afirmaciones de los textos rawlsianos e intentamos mostrar que incluso se podría señalar un modo indirecto en el que su puesta en práctica ayuda al progreso del conocimiento moral. Con todo, también argumentamos que esta versión del equilibrio reflexivo tenía algunas inconsistencias internas y que, sobre todo, renunciaba a lo que hace interesante el método. Esto es, la versión descriptiva del equilibrio reflexivo difícilmente puede hacer un aporte sustantivo a la filosofía política normativa. Es por esa razón que finalmente evaluamos una segunda reconstrucción del equilibrio reflexivo, claramente normativa. Esta es la versión del equilibrio reflexivo que se complementa con una tesis anti-realista sobre la objetividad de las proposiciones morales. Así, intentamos sugerir que esta manera de entender el equilibrio reflexivo podía dar alguna respuesta preliminar al problema de la falta de credibilidad de las

creencias iniciales. Sin embargo, también defendimos la idea de que, al hacerlo, sucumbía de manera problemática ante la falta de contacto con la realidad del método. Nuestro argumento consistió en mostrar que el compromiso anti-realista de esta versión del equilibrio reflexivo no puede dar razones a favor de la autoridad de un resultado particular de la aplicación del método sobre el de otros resultados distintos de aplicaciones alternativas del mismo. Para ello, evaluamos las respuestas morales que Dworkin y la tesis “constructivista kantiana” podrían dar a este problema, así como la respuesta “constructivista política” que sostuvo finalmente Rawls. Encontramos que ninguna de ellas es viable sin suponer que existen proposiciones morales cuya objetividad excede aquélla con la que pretende comprometerse el equilibrio reflexivo.

En el capítulo 8 intentamos ofrecer una novedosa reconstrucción del equilibrio reflexivo a los efectos de superar los problemas estructurales identificados en los dos capítulos previos. En la medida en la que la versión descriptiva del equilibrio reflexivo no es normativa, y en la medida en la que la versión normativa del equilibrio reflexivo que se asocia al anti-realismo constructivista no es autoritativa, todo indica que para rescatar este método debemos complementarlo con tesis de otras posiciones que originalmente buscaba evitar. Es por eso que defendimos una versión del equilibrio reflexivo que, por un lado, adopta tesis moderadas del intuicionismo y por el otro adopta alguna forma de realismo moral.

En primer lugar, intentamos sugerir que para que el criterio coherentista que es característico del equilibrio reflexivo tenga sentido, debemos afirmar que al menos algunas de las creencias morales con las que iniciamos su aplicación están justificadas en un sentido débil. A su vez, en la medida en la que las relaciones inferenciales entre creencias y principios amplíen la justificación de unas y otras, el criterio de coherencia dará una mayor justificación a nuestras creencias a través de la noción “justificación ampliativa”. Esto dará lugar a que justifiquemos nuestras creencias en principios morales por medio de un principio abductivo que no es meramente cuantitativo ni sucumbe ante el problema de la falta de credibilidad de creencias iniciales del método.

En segundo lugar intentamos sugerir que para que el equilibrio reflexivo sea autoritativo y no valide como instancia de conocimiento cualquier resultado, incluso resultados mutuamente contradictorios, debemos asociarlo a alguna forma de realismo moral. A esos efectos intentamos mostrar las distintas concepciones de realismo moral que figuran en la literatura, y señalamos que en todo caso el criterio coherentista del método estudiado era más compatible con la tesis realista moral que adopta una concepción racionalista.

Con todo, nuestra reconstrucción del equilibrio reflexivo amerita la siguiente reflexión final. Si, en efecto, éste es el método más plausible para la filosofía política post-rawlsiana en la medida en la que no adoptamos posiciones intuicionistas, igualmente debe ser reformado respecto a la versión original del mismo que Rawls defendió. Esto es necesario como consecuencia de los problemas estructurales que enfrenta. Ahora bien, su reformulación en clave fundacionista y realista pretende ser modesta, en cuanto aún así reformado, sólo afirmamos que el equilibrio reflexivo es mejor método disponible para que lleguemos a formar creencias morales lo más justificadas posibles. En la medida en la que la verdad de esas creencias no pueda ser determinada por ciertas propiedades de nuestra mente, como afirma el anti-realismo, tendremos que asumir que ningún método de la filosofía política puede garantizar conocimiento moral. Antes bien, y por ello, cabe sugerir que el equilibrio reflexivo, así reformulado, es el método que, con sus advertidas limitaciones, más nos acerca a él.

## 10. BIBLIOGRAFÍA.

---

Abizadeh, A. (2007) "Cooperation, Pervasive Impact, and Coercion: On the Scope (not Site) of Distributive Justice", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 35, N° 4.

Anderson. E. (1999) "What is the point of equality?", *Ethics*, Vol. 109, N° 2, pps. 287-337.

Arbo, M. (2013) "Why Political Liberalism?", *Journal of the Society of Christian Ethics*, Vol. 33, pps. 203-204.

Arneson, R. (1997) "Equality and Equality of Opportunity for Welfare" en Westmoreland, R. y Pojman, L., *Equality: Selected Readings*, New York: Oxford University Press.

Audi, R. (1990) "Moral Epistemology and the Supervenience of Ethical Concepts", *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. XXIX, pps. 1-24.

Audi, R. (1997) *Moral Knowledge and Ethical Character*, New York: Oxford University Press.

Barry, B. (1965/1990) *Political Argument*, New York: Routledge.

Barry, B. (1995) *Justice as Impartiality*, New York: Oxford University Press.

Beitz, C. (2009) *The Idea of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.

Blake, M. (2001) "Distributive Justice, State Coercion and Autonomy", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 30, N° 3, pps. 257-296.

Bonjour, L. (1985) *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge (Mass.): Harbard University Press.

Brandt, R. (1979) *A Theory of the Good and The Right*, Oxford: Oxford University Press.

Brink, D. (1989) *Moral Realism and The Foundations of Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Brown, A. (2009) *Ronald Dworkin's Theory of Equality. Domestic and Global Perspectives*, London: Palgrave-MacMillan.

Cath, Y. (2016) "Reflective Equilibrium" en Cappelen, H., Szabó Gendler, T. y Hawthorne, J. (Eds.) *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, Oxford: Oxford University Press.

Cohen, G.A. (2001) *If you are an Egalitarian, how come you are so rich?*, Cambridge (Mass.):Harvard University Press.

Cohen, G.A. (2003) "Facts and Principles", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 31, N° 3.

Cohen, G.A. (2008) *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Cohen, G.A. (2009) *Why not Socialism?*, Princeton: Princeton University Press.

Cohen, J. (1986) "Review of Spheres of Justice", *The Journal of Philosophy*, Vol. 83, pps. 457-468.

Cohen, J. y Sabel, C. (2006) "Extra Republicam Nulla Justitia?", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 34, N° 2, pps. 147-175.

Daniels, N. (1979) "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics", *The Journal of Philosophy*, Vol. 76, N° 5, pps. 256-282.

Daniels, N. (1980a) "Reflective Equilibrium and Archimedean Points", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 10, N° 1, pps. 83-103.

Daniels, N. (1980b) "On Some Methods of Ethics and Linguistics", *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol. 37, N° 1, pps. 21-36.

Daniels, N. (1985) "Review of Spheres of Justice", *Philosophical Review*, Vol. 94, pps. 42-48.

De Maagt, S. (2017) "Reflective Equilibrium and Moral Objectivity", *Inquiry*, Vol. 60, N°5, pps. 443-465.

Delaney, C.F. (1977) "Rawls on Method", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 7, sup. 1, pps. 153-161.

DePaul, M. (1987) "Two Conceptions of Coherence Methods in Ethics", *Mind*, Vol. 96, pps. 463-81.

DePaul, M. (1998) "Why Bother With Reflective Equilibrium?" en De Paul, M.R y Ramsey, W. *The psychology of intuition and its role in philosophical inquiry*, Lanham (Md.): Rowman and Littlefield.

Dever, J. (2016) "What is Philosophical Methodology" en en Cappelen, H., Szabó Gendler, T. y Hawthorne, J. (Eds.) *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, Oxford: Oxford University Press.

Dworkin, R. (1973) "The Original Position", *University of Chicago Law Review*, Vol. 40, N° 3, pps. 500-533.

Dworkin, R. (1978) *Taking Rights Seriously*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Dworkin, R. (1983) "My Reply to Stanley Fish: Please Don't Talk About Objectivity Any More", en W.J.T. Mitchell (ed.) *The Politics of Interpretation*, Chicago: University of Chicago Press.

Dworkin, R. (1985) *A Matter of Principle*, Oxford: Oxford University Press.

Dworkin, R. (1986) *Law's Empire*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Dworkin, R. (2002) *Sovereign Virtue*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Dworkin, R. (2006) *Justice in Robes*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Dworkin, R. (2011) *Justice for Hedgehogs*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Ebertz, R.P. (1993) "Is reflective Equilibrium a Coherentist Model?", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 23, N° 2, pps. 193-214.

El Kholi, H. (2013) "Practice-Based Justice: An Introduction", *Raisons politiques*, N° 51, pps. 7-42.

Erman, E. y Möller, N. (2015) "What distinguishes the practice-dependent approach to justice", *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 42, N° 1, pps. 1-21.

Fish, S. (1983) "Working on the Chain Gang: Interpretation in the Law and in Literary Criticism", en Mitchell, W.J.T. (Ed.) *The Politics of Interpretation*, Chicago: University of Chicago Press.



Fish, S. (1987) "Still Wrong After All These Years", *Law and Philosophy*, Vol. 6, N° 3, pps. 401-418.

Fish, S. (1989) *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Oxford: Oxford University Press.

Floyd, J. (2015) "Rawls's Methodological Blueprint", *European Journal of Political Theory*, Vol. 16, N° 3, pps. 1-15.

Freeman, S. (2003) *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press.

Freeman, S. (2007) *Rawls*, New York: Routledge.

Frøslee, M. (2013) "Global Justice and Two Conceptions of Practice-Dependence", Vol. 51, N° 3, pps. 81-96.

Galston, W. (2010) "Realism in Political Theory", *European Journal of Political Theory*, Vol. 9, n° 4, pps. 385-411.

García Gibson, F. (2016) "Utopias and Comparative Assessments of Justice", *Metaphilosophy*, Vol. 47, N° 1.

Garreta Leclercq, M. (2007) *Legitimidad política y neutralidad estatal*, Buenos Aires: Eudeba.

Garreta Leclercq, M. (2012) "Liberalismo político y reciprocidad: Justificación epistémica de *creencias versus* justificación moral de *acciones*", *Isegoría*, N° 46, pps. 279-294.

Gaus, G. (1996) *Justificatory Liberalism*, New York: Oxford University Press.

Gettier, E. (1966) "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, Vol. 23.

Geuss, R. (2008) *Philosophy and Real Politics*, Princeton: Princeton University Press.

Gilabert, P. (2012) "Comparative Assessments of Justice, Political Feasibility and Ideal Theory", *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 15, N° 1, pps. 39-56.

Goodman, N. (1953) "The New Riddle of Induction" en Goodman, N. *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

- Griffin, J. (2008) *On Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- Guest, S. (1997) *Ronald Dworkin*, Stanford (Cal.): Stanford Law Books.
- Halpin, A. (2005) "Or, Even, What the Law Can Teach the Philosophy of Language: A Response to Green's Dworkin's Fallacy", *Virginia Law Review*, Vol. 91, pps. 175-186.
- Hamlin, A. y Stemplowska, Z. (2012) "Theory, Ideal Theory and the Theory of Ideals", *Political Studies Review*, Vol. 10, N° 1.
- Hare, R.M. (1973) "Rawls' Theory of Justice", *Philosophical Quarterly*, Vol. 23, pps. 144-155 y 241-251.
- Harman, G. (1977) *The Nature of Morality*, New York: Oxford University Press.
- Hart, H.L.A. (1994) *The Concept of Law*, Oxford: OUP.
- Hershovitz, S. (Ed.) (2012) *Exploring Law's Empire*, Oxford: OUP.
- Himma, K.E. (2002) "Ambiguously Stung", *Legal Theory*, Vol. 8, N° 2., pps. 145-183.
- Holmgren, M. (1987) "Wide Reflective Equilibrium and Objective Moral Truths", *Metaphilosophy*, Vol 18, N° 2, pps. 108-124.
- Holmgren, M. (1989) "The Wide and Narrow Reflective Equilibrium", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 19, N° 1, pps. 43-60.
- Huemer, M. (2005) *Ethical Intuitionism*, New York: Palgrave Macmillan.
- Hume, D. (1978) *A Treatise of Human Nature* (L.A. Selby-Bigge Ed.), Oxford: Oxford University Press.
- Hurd, H.M. (1995) "The Levitation of Liberalism", *Yale Law Journal*, Vol. 105, N° 3, pps. 795-824.
- Ichikawa, J. (2014) "Who Needs Intuitions? Two Experimentalist Critiques" en Booth, A. y Rowbottom, D. (eds.), *Intuitions*, Oxford: Oxford University Press, pps. 232-56.
- James, A. (2005) "Constructing Justice for the Existing Practice: Rawls and the Status Quo", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 33, N° 3, pps. 281-316.
- James, A. (2012) *Fairness in Practice: A Social Contract for the Global Economy*, Oxford: Oxford University Press.

- James, A. (2013) "Why Practices?", *Raisons politiques*, Vol. 51, N° 3, pps. 43-61.
- James, A. (2014) "Political Constructivism" en Mandle, J. y Reidy, D., *A companion to Rawls*, Oxford: Wiley, pps. 251-264.
- Jones, K. (2007) "Moral Epistemology" en Jackson, F. y Smith, M. (Eds.), *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Kaspar, D. (2012) *Intuitionism*, New York: Bloomsbury Academic.
- Kelly, T. y McGrath, S. (2010) "Is Reflective Equilibrium Enough?", *Philosophical Perspectives*, Vol. 24, pps. 325-359.
- Knight, C. (2006) "The Method of Reflective Equilibrium: Wide, Radical, Fallible, Plausible", *Philosophical Papers*, Vol. 35, N° 2, pps. 205-229.
- Krasnoff, L. (2014) "Kantian Constructivism" en Mandle, J. y Reidy, D., *A companion to Rawls*, Oxford: Wiley, pps. 73-87.
- Kymlicka, W. (2002) *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Oxford: Oxford University press.
- Larmore, C. (2013) "What Is Political Philosophy?", *Journal of Moral Philosophy*, 10, pps. 276-306.
- Leiter, B. (2009) "Explaining Theoretical Disagreement", *The University of Chicago Law Review*, Vol. 76, n° 3, pps. 1215-1250.
- Lemos, N. (1986) "Justification and Considered Moral Judgments", *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 24, N° 4, pps. 503-516.
- List, C. y Valentini, L. (2016) "The Methodology of Political Theory" en Cappelen, H., Szabó, T. y Hawthorne, J. (Eds.) *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, Oxford, OUP.
- Mackie, J.B. (1977b) "The Third Theory of Law", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 7, N°1.
- Mackie, J.L. (1977a) *Inventing Right and Wrong*, London: Penguin.
- Marmor, A. (2005) *Interpretation and Legal Theory*. Portland: Hart Publishing

- Martí, J.L. y Seleme, H.O. (2016) "Dworkin on external skepticism and moral permissions", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 19, N° 4, pps. 470-495.
- McMahan, J. (2000) "Moral Intuition" en LaFollete, H. (Ed.) *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Chichester: Blackwell.
- McPherson, T. (2015) "The Methodological Irrelevance of Reflective Equilibrium" en Daly, C. *The Palgrave Handbook of Philosophical Methods*, London: Palgrave MacMillan.
- Meckled-García, S. (2013) "The Practice-Dependence Red Herring and Better Reasons for Restricting the Scope of Justice", *Raisons Politiques*, Vol. 3, N° 51, pps. 97-120.
- Mikhail, J. (2007) "Universal Moral Grammar: Theory, Evidence, and the Future", *Trends in Cognitive Science*, pps. 143-152.
- Miller, D. (2008) "Political Philosophy for Earthlings" en Leopold, D. y Stears, M. (Eds.) *Political Theory: Methods and Approaches*, Oxford: Oxford University press.
- Moore, G.E. (1903) *Principia Ethica*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mulhall, S. y Swift, A. (1996) *Liberals & Communitarians*, London: Blackwell.
- Nagel, T. (1979) *Mortal Questions*, New York: Cambridge University Press.
- Nagel, T. (1991) *Equality and Partiality*, New York: Oxford University Press.
- Nagel, T. (2005) "The Problem of Global Justice", *Philosophy and Public Affairs* 33, N° 2, pps. 113-147.
- Nielsen, K. (1982) "Grounding Rights and a Method of Reflective Equilibrium", *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 25, N° 3, pps. 277-306.
- Nino, C.S. (1988) "Constructivismo epistemológico, entre Rawls y Habermas", *Doxa*, Vol. 5, pps. 87-105.
- Nozick, R. (1974) *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books.
- O'Neill, O. (1996) *Towards Justice and Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press.

- O'Neill, O. (2003) "Constructivism in Rawls and Kant" en Freeman, S. *The Cambridge Companion To Rawls*.
- Pettit, P. (2007) "Analytical Philosophy" en Goodin, R., Pettit, P. y Pogge, T. (Eds.) *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Blackwell.
- Plunkett, D. y Sundell, T. (2013a) "Disagreements and the Semantics of Normative and Evaluative Terms", *Philosophers Imprint*, Vol. 13, N° 23.
- Plunkett, D. y Sundell, T. (2013b) "Dworkin's Interpretativism and the Pragmatic of Legal Disputes", *Legal Theory*, Vol. 19, N° 3, pps. 242-281.
- Postema, G. (1987) "Protestant Interpretation and Social Practices", *Law and Philosophy*, Vol. 6, N° 3, pps. 283-319.
- Prichard, H.A. (1912) "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?", *Mind*, Vol. 21, pps. 21-37.
- Pust, J. (2000) *Intuitions as Evidence*, New York: Routledge.
- Quinn, W. (1986) "Truth and Explanation in Ethics", *Ethics*, Vol. 9, N° 3, pps. 524-544.
- Quinn, W. (1987) "Reflection and the Loss of Moral Knowledge: Williams on Objectivity", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 16, N° 2, pps. 195-209.
- Ramírez Ludeña, L. (2016) "¿Desacuerdo sin acuerdo? Una crítica a la propuesta metalingüística de Plunkett y Sundel", *Isonomía*, n° 44, pps. 39-62.
- Rawls, J. (2005) *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1951) "Outline of a Decision Procedure for Ethics", *The Philosophical Review*, Vol. 60, N° 2.
- Rawls, J. (1955) "Two Concepts of Rules", *The Philosophical Review*, Vol. 61, N° 1.
- Rawls, J. (1971/1999a) *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass. ): Harvard University Press.
- Rawls, J. (1975) "The Independence of Moral Theory" en Rawls, J. *Collected Papers*.
- Rawls, J. (1980) Kantian Constructivism in Moral Theory. *The Journal of Philosophy*. Vol. N° 9.

- Rawls, J. (1999b) *The Law Of Peoples*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Rawls, J. (1999c) *Collected Papers*, Samuel Freeman (Ed.), Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Rawls, J. (2001) *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Raz, J. (2009a) *The Authority of Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Raz, J. (1982) "The Claims of Reflective Equilibrium", *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 25, N° 3, pps. 307-330.
- Raz, J. (1990) "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence", *Philosophy and Public Affairs*, Vol.19, pps. 3-46.
- Raz, J. (2001a) "Two Views of the Nature of Law: A Partial Comparison" en Coleman, J. (Ed.) *Hart's Postscript*, Oxford: Oxford University Press.
- Raz, J. (2001b) *Ethics in the Public Domain*. Oxford: Oxford University Press.
- Ripstein, A. (1987) "Foundationalism in Political Theory", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 16, N° 2.
- Ripstein, A. (Ed.) (2007) *Ronald Dworkin*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ronzoni, M. (2009) "The Global Order: A Case of Background Injustice? A Practice-Dependent Account", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 37, N° 3.
- Ronzoni, M. (2011) "Life is not a camping trip - on the Desirability of Cohenite socialism", *Politics, Philosophy and Economics*, Vol. 11, N° 2.
- Ronzoni, M. y Valentini, L. (2008) "On the meta-ethical status of constructivism: reflections on G.A. Cohen's Facts and Principles", *Politics, Philosophy & Economics*, Vol. 7, N° 4, pps. 403-422.
- Ross, W.D. (1930) *The Right and the Good*, Oxford: Oxford University Press.
- Rossi, E. (2012) "Justice, Legitimacy and (Normative) Authority for Political Realists", *Critical Review of International and Social Philosophy*, Vol. 15, pps. 149-164.
- Sangiovanni, A. (2007) "Global Justice, Reciprocity and The State", *Philosophy and Public Affairs* 35, N° 1.

- Sangiovanni, A. (2008) "Justice and the Priority of Politics to Morality", *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 16, N° 2.
- Sangiovanni, A. (2016) "How Practices Matter", *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 24, N° 1.
- Sayre-McCord, G. (1996) "Coherentist Epistemology and Moral Theory" en Sinott-Armstrong, W. y Timmons, M. *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*, New York: Oxford University Press.
- Scanlon, T. (2003) "Rawls on Justification" en Freeman, S. *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge: Cambridge University Press
- Schneewind, J.B. (1963) "First Principles and Common Sense Morality in Sidgwick's Ethics", *Archiv fur Geschhcte der Philosophie*, Vol. 45., N° 2, pps. 137-156.
- Sen, A. (1980) "Equality of What?" en Sen, A. *Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sen, A. (2006) "What Do We Want from a Theory of Justice", *Journal of Philosophy*, Vol. 103, N° 5, pps. 215-238.
- Sen, A. (2009) *The Idea of Justice*, London: Allen Lane/Penguin.
- Sencerz, S. (1986) "Moral Intuitions and Justification in Ethics", *Philosophical Studies*, Vol. 50, N° 1, pps. 77-95.
- Shafer-Landau, R. (2003) *Moral Realism: A Defence*, Oxford: Oxford University Press.
- Shafer-Landau, R. (2010) "Truth and Metaethics: the Possibility of Metaethics", *Boston University Law Review*, Vol. 90, pps. 479-496.
- Shapiro, S.J. (2007) "The 'Hart-Dworkin' Debate: A Short Guide for the Perplexed" en Ripstein, A. (Ed.) *Ronald Dworkin*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sidgwick, H. (1962) *The Methods of Ethics*, London: Palgrave Macmillan.
- Simmonds, N.E. (1987) "Imperial Visions and Mundane Practices", *Cambridge Law Journal*, Vol. 46, pps. 465-488.

- Simmons, A.J. (2010) "Ideal and Nonideal Theory", *Philosophy and Public Affairs*. Vol. 38, N° 1.
- Singer, M.G. (1987) "Moral Theory and Justification", *Philosophy*, Vol. 62, N° 242, pps. 517-522.
- Singer, P. (1974) "Sigdwick and Reflective Equilibrium", *The Monist*, Vol. 58, N° 3, pps. 490-517.
- Sinnot-Armstrong, W. (2007) "Reflections on Reflection in Robert Audi's Moral Intuitionism" en Timmons, M., Greco, J. y Mele, A. *Rationality and the Good: Critical Essays on the Ethics and Epistemology of Robert Audi*, Oxford: Oxford University Press.
- Smith, D. (2009) "Has Raz drawn the Semantic Sting?", *Law and Philosophy*, Vol. 28, pps. 291-325.
- Smith, D. (2010) "Theoretical Disagreement and the Semantic Sting", *Oxford Journal of Legal Studies*, Vol. 30, N° 4, pps. 635-661.
- Smith, M. (2009) "Dworkin on External Skepticism", *Boston University Law Review*, Vol. 90, pps. 509-520.
- Smith, M. (2010) "Dworkin on External Skepticism", *Boston University Law Review*, Vol. 90, pps. 509-520.
- Stich, S. (1990) *The Fragmentation of Reason*, Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Stich, S. (1998) "Reflective Equilibrium, analytic epistemology and the problem of cognitive diversity" en De Paul, M.R y Ramsey, W. *The psychology of intuition and its role in philosophical inquiry*, Lanham (Md.): Rowman and Littlefield.
- Stratton-Lake, P. (2002) (ed.) *Ethical Intuitionism: Re-Evaluations*, Oxford: Oxford University Press.
- Strawson, P.F. (1949) "Ethical Intuitionism", *Philosophy*, Vol. 24, N° 88, pps. 23-33.
- Valentini, L. (2009) "On the Apparent Paradox of Ideal Theory", *The Journal of Political Philosophy*. Vol. 17, N° 3, pps. 332-355.



Valentini, L. (2011) "Global Justice and Practice-Dependence: Conventionalism, Institutionalism, Functionalism", *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 19, N° 4, pps. 399-418.

Valentini, L. (2012) "Idea vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map", *Philosophy Compass* Vol. 7. N°9.

Walzer, M. (1983) *Spheres of Justice*, New York: Basic Books.

Walzer, M. (1987) *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Walzer, M. (1993) "Objectivity and Social Meaning" en Nussbaum, M. y Sen, A. *The Quality of Life*, Oxford: Oxford University Press.

Weber, E.T. (2010) "Rawls's Epistemological Tension: The Original Position, Reflective Equilibrium, and Objectivity" Weber, E.T. *Rawls, Dewey and Constructivism*, New York: Bloomsbury.

Weinberg, J., Nicols, S. y Stich, S. (2001) "Normativity and Epistemic Intuitions", *Philosophical Topics*, Vol. 29, N° 1-2, pps. 429-460.

Weithman, P. (2009) "John Rawls and the Task of Political Philosophy", *The Review of Politics*, Vol. 71, pps. 113-125.

Weithman, P. (2010) *Why Political Liberalism? On John Rawl's Political Turn*, Oxford: Oxford University Press.

Wenar, L. (1995) "Political liberalism: an internal critique", *Ethics*, Vol. 106, pps. 32-62.

Wenar, L. (2004) "The Unity of Rawls's Work", *Journal of Moral Philosophy*, Vol. 1, N° 3, pps. 265-275.

Williams, B. (1981) *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, B. (1985) *Ethics and the limits of Philosophy*, London: Routledge.

Williams, B. (2005) *In the Beginning Was the Deed*, Princeton (N.J.): Princeton University Press.