

## LA OBJETIVIDAD DE LAS CREENCIAS, EL DESACUERDO RAZONABLE Y LA DELIBERACIÓN POLÍTICA\*

### *THE OBJECTIVITY OF BELIEFS, REASONABLE DISAGREEMENT AND POLITICAL DELIBERATION*

Felipe OLIVEIRA DE SOUSA\*\*

**RESUMEN:** El presente trabajo es parte de un argumento más amplio que busca articular una justificación para la autoridad política (y del derecho). Los objetivos de este texto son dos: investigar el papel de la verdad en el argumento político y colocar el problema del desacuerdo razonable. De modo más preciso, el argumento se concentra en la posibilidad de la deliberación política. La deliberación política es una fase preliminar de la toma de decisiones políticas. Ella tiene que ver con una confrontación entre varias creencias sustantivas incompatibles que, sin embargo, parecen todas razonables. ¿Cómo pueden ciudadanos con creencias incompatibles participar en un emprendimiento común de justificación mutua de esas creencias? Esa es la cuestión principal.

**Palabras clave:** creencias, objetividad, desacuerdo razonable, deliberación política.

**ABSTRACT:** *This paper is part of a broader argument that seeks to offer a justification for political (and law's) authority. The aims here are two-fold: to investigate the role of truth in political argument and to place the problem of reasonable disagreement. More precisely, the argument focuses on the possibility of political deliberation. Political deliberation figures as a preliminary stage of political decision-making. It has to do with a confrontation between various incompatible substantive beliefs which, in despite of this, seem to be all reasonable. How can citizens holding incompatible beliefs engage in a common enterprise of justifying them to one another? That is the main question.*

**Keywords:** *beliefs, objectivity, reasonable disagreement, political deliberation.*

\* Artículo recibido el 13 de febrero de 2011 y aceptado para su publicación el 9 de septiembre de 2011. Agradezco a Luis Fernando Barzotto, Nelson Boeira, Juan Cianciardo y Martín Aldao por las críticas a una versión anterior de este texto. Agradezco también a Brenda Maffei por la revisión lingüística. El argumento presentado resulta de las discusiones realizadas en el grupo "Derecho y filosofía" registrado junto al Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (Brasil).

\*\* Investigador en la Universidad Federal de Río Grande del Sur (Porto Alegre, Brasil) e investigador asociado al Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (Brasil).

*Boletín Mexicano de Derecho Comparado*,  
nueva serie, año XLV, núm. 133,  
enero-abril de 2012, pp. 193-214

No hay distinciones difíciles entre lo que es real y lo que es irreal, ni entre lo que es verdadero y lo que es falso. Una cosa no es necesariamente verdadera o falsa; ella puede ser tanto verdadera como falsa. Creo que esas aserciones aún tienen sentido y aún se aplican a la investigación de la realidad por medio del arte. Entonces, como escritor me pongo adelante de ellas, pero como ciudadano no puedo hacerlo. Como ciudadano, debo preguntar: ¿Qué es verdadero? ¿Qué es falso?<sup>1</sup>

SUMARIO: I. *Preliminares: el dilema entre la verdad y el conflicto político.* II. *La objetividad de las creencias y el desacuerdo razonable.* III. *Bibliografía.*

## I. PRELIMINARES: EL DILEMA ENTRE LA VERDAD Y EL CONFLICTO POLÍTICO

Buena parte de la discusión contemporánea sobre la justificación de la autoridad política está basada en dos argumentos principales. Uno se refiere a la dimensión sustantiva. La autoridad es justificada por la corrección moral de sus leyes. Es irrelevante lo que el derecho requiere o deja de requerir. Todo lo que importa es su corrección moral. El otro se refiere a la dimensión procedimental. Discordamos sobre la corrección moral de nuestras leyes. Por eso, todo lo que debe importar es la equidad (*fairness*) del proceso de toma de decisión legislativa. En los últimos años, el debate es guiado por lo que John Rawls famosamente ha llamado el “hecho del pluralismo razonable” (*the fact of reasonable pluralism*). Rawls presenta la idea en su obra, *Political Liberalism*. En las sociedades democráticas modernas, sostiene Rawls, hay una “diversidad de doctrinas morales, filosóficas y religiosas comprensivas razonables” que “son afirmadas por los ciudadanos razonables de las sociedades democráticas”. Ese

<sup>1</sup> Pinter, Harold, Palestra para el Premio Nobel de Literatura, 2005.

pluralismo razonable no es “una mera condición histórica que irá rápidamente a desaparecer; más bien, es una característica permanente de la cultura pública de la democracia”.<sup>2</sup> En sí mismo, el hecho del pluralismo no es sorprendente, pero el hecho de que hay “muchas doctrinas comprensivas razonables afirmadas por personas razonables puede parecer sorprendente, una vez que nos apetece ver la razón como conduciendo a la verdad y pensar la verdad como una”.<sup>3</sup>

El pluralismo razonable parece socavar la justificación de la autoridad política. Si hay muchas doctrinas morales concurrentes que son igualmente razonables, no se debería esperar que existan tales cosas como la “única Verdad” o la “Razón correcta”. Entonces, la legitimidad de la autoridad política no puede basarse en la corrección o la verdad de sus juicios morales. Frente al pluralismo *razonable*, la legitimidad política no puede ser puramente sustantiva. Si la autoridad política estuviera basada sólo en criterios sustantivos, ella difícilmente sería considerada legítima por un número suficiente de ciudadanos. El carácter vinculante de sus leyes debe derivar, al menos parcialmente, del *procedimiento de decisión*. En sociedades como las nuestras, establece el argumento-padrón, la autoridad política debe ser justificada por sus méritos *formales* y no sustantivos. Cohen, por ejemplo, enuncia la dificultad del pluralismo para la democracia:

La democracia no es simplemente un problema de vivir juntos, pero idealmente al menos, es una sociedad de iguales, cuyos miembros deciden juntos cómo vivir juntos. Personas que discuerdan fundamentalmente, sin embargo, tienen problemas en compartir una base común a partir de la cual puedan justificar mutuamente esas decisiones en conjunto.<sup>4</sup>

¿Cómo puede la verdad servir de justificación para la autoridad política en comunidades donde las personas discuerdan —y radicalmente— sobre cuestiones morales y políticas fundamentales? A primera vista, el resultado del pluralismo razonable sería alguna versión

<sup>2</sup> Rawls, John, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 2005, p. 36.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>4</sup> Cohen, Joshua, “Truth and Public Reason”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 37, núm. 1, 2009, p. 8.

de anarquismo filosófico.<sup>5</sup> Si el desacuerdo es radical, entonces no hay ningún modo de decidir juntos sobre cómo vivir juntos: no hay un orden político que sea obligatorio para todos los ciudadanos, o que pueda ser implementado y ejecutado de la manera debida.<sup>6</sup> En esas circunstancias, puede no existir una solución legítima, y entonces uno tendrá que elegir entre el gobierno ilegítimo y ningún gobierno.<sup>7</sup> Frente al pluralismo, por lo tanto, puede parecer que la justificación de la autoridad política sería simplemente imposible.

El pluralismo razonable está usualmente asociado a una actitud pesimista o escéptica con relación a la verdad en el argumento político. Un pesimista podría sostener que, en sociedades como las nuestras, muchos de los sujetos que apelan a la verdad pretenden ponerse en una posición de superioridad frente a los demás. En la deliberación política, la apelación a la “razón correcta” o a la “verdad” puede ser un modo de oprimir a los otros. Personas que se juzgan a sí mismas superiores pretenden un acceso privilegiado a la verdad. En virtud de eso, toman sus propias creencias como criterio de verdad de las creencias de los otros: sólo creencias compatibles con las suyas podrían ser verdaderas o correctas. Apelaciones a la verdad, argumenta el pesimista, implican una actitud intolerante y antidemocrática: personas demuestran una falta de disposición a dar razones para justificar sus propias creencias. “Apelaciones directas a la verdad que se sobreponen a las creencias de quien apela... son casos inaceptables de dogmatismo o manipulación”.<sup>8</sup> Hobbes, en un trecho bien conocido de su *Leviathan*, sostiene: “Cuando los hombres piensan que son más sabios que todos los demás, reclaman e invocan la Razón correcta como juez, pretenden que se determinen las cosas, no por la razón de otros hombres, sino por la suya propia”.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Véase el texto clásico de Wolff, Robert Paul, *In Defense of Anarchism*, Nueva York, Harper y Row, 1976.

<sup>6</sup> Estlund, David, “Jeremy Waldron on *Law and Disagreement*”, *Philosophical Studies*, vol. 99, 2000, p. 118.

<sup>7</sup> Nagel, Thomas, “Moral Conflict and Political Legitimacy”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 16, núm. 3, 1987, p. 218.

<sup>8</sup> Atria, Fernando, *La forma del derecho*, Santiago, 2008, manuscrito inédito, p. 444.

<sup>9</sup> Hobbes, Thomas, *Leviathan*, ed. de Kenneth Minogue, Londres, Everyman, 1994, p. 21.

En general, del pesimismo puede seguirse una conclusión bastante radical: apelar a la verdad implica la negación de la política ¿Por qué deberíamos conferir un espacio a la verdad en la política si apelaciones a la verdad implican intolerancia y exclusividad?

Sostener una concepción política como verdadera, y por esa sola razón, la única base adecuada para la razón pública, es exclusivo, incluso sectario, y torna probable la división política.<sup>10</sup>

La manifestación de pretensiones de verdad es, entonces, conflictiva: ella socava la razón pública y entra en conflicto con la igualdad en el argumento político público que promete la democracia.<sup>11</sup>

Hannah Arendt también explicita el problema al enunciar que pretensiones de verdad, en la deliberación política, implican hostilidad y desacuerdo entre los individuos:

la verdad factual, como cualquier otra verdad, pretende ser reconocida perentoriamente e impide el debate, debate ese que constituye la esencia misma de la vida política. Los modos de pensamiento y comunicación que lidian con la verdad, vistos desde la perspectiva política, son necesariamente dominadores; no llevan en consideración las opiniones de las otras personas, y tomarlas en consideración es la marca de todo pensamiento político en sentido estricto.<sup>12</sup>

No muy distante de esa línea de argumento, se puede encontrar un escepticismo con relación a la verdad. Si apelar a la verdad implica la negación de la política, entonces el único modo de vivir políticamente sería negar la idea misma de una verdad objetiva: no hay posibilidad de distinguir objetivamente entre creencias o decisiones verdaderas y falsas, correctas y erradas, justas e injustas. La visión de cada uno es sólo su visión. Otros tendrán visiones confrontantes, y no hay mucho más que decir sobre la cuestión. Para un escéptico, las creencias son meramente “subjetivas” y no corresponden a nada fue-

<sup>10</sup> Rawls, John, *op. cit.*, p. 129.

<sup>11</sup> Cohen, Joshua, *op. cit.*, p. 11.

<sup>12</sup> Arendt, Hannah, “Truth and Politics”, *Between Past and Future*, Nueva York, Penguin Classics, 1977, p. 236.

ra de ellas mismas: no hay un mundo *en común*, un mundo compartido por todos. En consecuencia, ningún enunciado sobre ese mundo puede ser objetivamente verdadero (es decir, verdadero *para todos*). La corrección de las decisiones políticas no pueden ser evaluadas por una verdad situada fuera de ellas mismas: esa verdad, sostiene el escéptico, no existe. La práctica política sólo es posible cuando los ciudadanos niegan una pretensión de verdad para sus propias creencias. En general, la conclusión escéptica es muy similar a la pesimista. La verdad es irrelevante para la política: la existencia de la política depende de la negación de la verdad.<sup>13</sup>

En resumen, enfrentamos un aparente dilema: para el pesimista, la verdad implica la negación de la política (ella torna la política irrelevante); para el escéptico, la política implica la negación de la verdad (ella torna la verdad irrelevante). Ambas posiciones llegan a una misma conclusión: vivir juntos sólo sería posible si la verdad no tuviera ningún papel en el argumento político. “La normatividad moral no existe, o al menos es políticamente irrelevante... o no hay normatividad en lo político, o al menos es moralmente irrelevante”.<sup>14</sup> En ambas posiciones, la legitimidad política no tendría ninguna relación con la verdad. Para un pesimista, las apelaciones a la verdad sólo provocan desacuerdo e impiden el diálogo mutuo entre los individuos. Para un escéptico, no hay una verdad a partir de la cual podemos juzgar la corrección de los juicios políticos. La conclusión es la misma: de un modo o de otro, la deliberación política es un sinsentido.

Mi argumento busca superar ese dilema inicial. Es parte de un argumento más amplio que intenta articular una justificación para la autoridad política (y del derecho).<sup>15</sup> Los objetivos de este texto son dos: investigar el papel de la verdad en el argumento político y colocar el problema del desacuerdo razonable. El argumento se refiere a

<sup>13</sup> El argumento escéptico es, en sí mismo, un argumento que levanta una pretensión de verdad para quien lo sostiene. Es un argumento autocontradictorio: “If you tried to doubt everything you would not get as far as doubting anything. The game of doubting itself presupposes certainty”, Wittgenstein, Ludwig, *On Certainty*, editado por G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, Nueva York, Harper y Row, 1972, p. 18.

<sup>14</sup> Atria, Fernando, *op. cit.*, p. 440.

<sup>15</sup> Sousa, Felipe Oliveira de, *Razão Prática, Justificação da Autoridade e Conflito Político*, Puerto Alegre, Brasil, Universidad Federal de Río Grande del Sur, 2011, tesis de maestría, pp. 64-112.

la posibilidad de la deliberación política. La deliberación política figura en una fase preliminar de la toma de decisión política. Ella tiene que ver con una confrontación entre varias creencias sustantivas incompatibles que, sin embargo, parecen todas razonables. Para participar en la deliberación política, los ciudadanos necesitan proceder a partir de alguna *base común* (*common ground*). En parte, el problema de la política tiene que ver con el modo en que cada uno trata sus propias creencias y las creencias de los otros en el proceso deliberativo. La verdad opera como un criterio de corrección interno y externo en la deliberación política. Quien pretende participar en la deliberación no sólo pretende que el resultado a que se llegue sea correcto o verdadero: también pretende que, en principio, ese resultado pueda ser reconocido como tal por *todos*. “Sólo podríamos corregir los errores si presuponemos la posibilidad de una decisión justificada entre lo “correcto” y lo “incorrecto” y, sobre la base del principio de bivalencia, nos guiamos en dirección al objetivo de la única “respuesta” correcta”.<sup>16</sup> “Argumentar de buena fe es presentar razones que (uno piensa) el otro debe aceptar, y si dos o más personas persisten en el argumento, eso es para ellas percibir... la posibilidad de que al final las mismas consideraciones irán a convencer a todas”.<sup>17</sup>

Quiero decir: no es que en algunos puntos los hombres sepan la verdad con perfecta certeza. No: la perfecta certeza es sólo una cuestión de su actitud.<sup>18</sup>

## II. LA OBJETIVIDAD DE LAS CREENCIAS Y EL DESACUERDO RAZONABLE

a) Este texto articula una reflexión sobre la posibilidad de la deliberación política. Como se ha visto brevemente, algunas de las cues-

<sup>16</sup> Habermas, Jürgen, “Correção versus verdade: o sentido da validade deontológica de juízos e normas normais”, trad. de Milton Camargo Mota, *Verdade e Justificação*, São Paulo, Loyola, 2004, p. 292.

<sup>17</sup> Waldron, Jeremy, *Law and Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, 2004, p. 91.

<sup>18</sup> En el original: “Ich will sagen: Es ist nicht so, dass der Mensch in gewissen Punkten mit vollkommener Sicherheit die Wahrheit weiss. Sondern die vollkommene Sicherheit bezieht sich nur auf seine Einstellung”, Wittgenstein, Ludwig, *op. cit.*, p. 52 (n. 404).

ciones cruciales son: ¿Es la deliberación política posible? ¿Cómo pueden ciudadanos con creencias incompatibles participar en un emprendimiento común de justificar mutuamente esas creencias? Una posible respuesta sería: sólo alguien que reconoce la posibilidad de error en sus propias creencias podría usarlas en la deliberación política; es decir, sólo alguien que presupone una verdad fuera de sus propias creencias puede levantar una pretensión (política) de que esas creencias sean verdaderas o correctas. Esa conclusión parece natural. Sin embargo, ella levanta algunas dificultades. Cuando alguien profiere ‘Yo creo en  $p$ ’, está profiriendo ‘Yo creo que  $p$  es verdadero’. El acto de afirmar que  $p$  (es el caso) implica que “uno está afirmando también que uno acepta (creo) que  $p$  es verdadero (es correcto, es el caso)”.<sup>19</sup> ¿Cómo, entonces, podría él expresar su creencia en  $p$  y, al mismo tiempo, afirmar que su creencia puede estar errada (‘Yo creo en  $p$ , pero esa creencia puede estar errada’)? “Claro, si yo creo en algo creo que es verdadero. Puedo reconocer la posibilidad de que lo que creo pueda ser falso, pero no puedo con respecto a cualquier creencia mía particular, en el presente, pensar que esa posibilidad sea realizada”.<sup>20</sup>

Una salida para ese problema sería enunciar una obviedad: el reconocimiento de la falibilidad es una precondition lógica de la posibilidad de creer en algo. Alguien sólo podría formar una creencia si se asume una distinción entre su creencia en  $p$  y el hecho de que ella es verdadera. Si no hay esa distancia, el agente no podría tener siquiera la posibilidad de formar cualquier creencia: sólo puede existir una creencia verdadera en que  $p$  (es el caso) si es también posible una creencia falsa en  $p$ . “Los prerrequisitos lógicos de la capacidad de creer incluyen el reconocimiento de la posibilidad de error y un reconocimiento imparcial u objetivo de ese error”.<sup>21</sup> De esa obviedad se sigue que cuando un agente profiere ‘Yo creo en  $p$ ’, él no enuncia que su creencia es infalible, sino que él de hecho no cree que su

<sup>19</sup> Finnis, John, *Reason in Action*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 85.

<sup>20</sup> Nagel, Thomas, *op. cit.*, p. 230.

<sup>21</sup> Raz, Joseph, “Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, núm. 1, 1990, p. 38. En la misma página: “only if the believer is capable of distinguishing between believing a proposition and its truth as grounds for accepting it, for acting on it, and so on can he have beliefs at all”.



creencia esté errada; es decir, frente a las evidencias, él no puede identificar ninguna razón para no confiar en la corrección de su creencia. En otras palabras: el hecho de mi creencia no cuenta en favor de su propia verdad. Que yo creo en  $p$  sólo significa que no puedo pensar en cualquier argumento que sea una refutación decisiva de esa creencia. Como Dworkin coloca: “Si usted no puede dejar de creer en algo, regularmente y sinceramente, es mejor creerlo (*you’d better believe it*)”.<sup>22</sup> El argumento marca una diferencia entre la *certeza justificada* y la *infalibilidad* de una creencia: no hay necesariamente un problema con un agente que, al mismo tiempo, profiere ‘Yo creo en  $p$ ’ y admite la posibilidad de que esa creencia esté errada. Él puede admitir la posibilidad de error y, sin embargo, estar seguro de la verdad de su creencia.

Esa obviedad levanta un importante punto para mi argumento. Si, por necesidad lógica, hay una distinción entre la creencia de alguien y el hecho de que sea verdadera, entonces un agente que, en la deliberación política, toma su propia creencia como el criterio de corrección de las creencias de los otros no puede estar apelando a la verdad de su creencia. Uno apela a la verdad de una creencia “sólo si reconoce que puede estar errado sobre la base de criterios objetivos e imparciales”,<sup>23</sup> es decir, sólo si reconoce la existencia de una verdad que está fuera de sus propias creencias. “Tengo que admitir que puedo estar errado, a partir de algunos criterios que aquellos que dis cuerdan de mí, pero que también están comprometidos con el punto de vista impersonal, puedan también reconocer”.<sup>24</sup> Uno no puede decir ‘Yo creo en  $p$ ’ sin al mismo tiempo comprometerse con la proposición ‘ $p$  es verdadero’. Él debe reconocer que hay una distinción entre su creencia en que  $p$  (es el caso) y el hecho de que ella sea verdadera: si no fuera así, su creencia sería verdadera no porque está conforme a la verdad, sino porque *es* la verdad. No existiría ninguna diferencia entre la apelación a su creencia y la apelación a la verdad

<sup>22</sup> Dworkin, Ronald, “Objectivity and Truth: You’d Better Believe It”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 25, núm. 2, 1996, p. 118.

<sup>23</sup> Raz, Joseph, *op. cit.*, p. 39.

<sup>24</sup> Nagel, Thomas, *op. cit.*, p. 231.

de su creencia.<sup>25</sup> El argumento concluye que la verdad opera como un *criterio de corrección* para las creencias de un agente: aunque él pueda creer en *p* sin deliberar sobre si *p* (es verdadero), cuando delibera sobre si debe o no creer en *p*, él intenta determinar si *p* es verdadero.

b) A pesar de su plausibilidad, ese argumento soluciona sólo parte del problema. De hecho, alguien que no admite la posibilidad de error en sus creencias no podría siquiera pretender que esas creencias sean verdaderas. Sin embargo, uno puede estar tan seguro de la verdad de sus creencias como para asumir que *sólo* sus creencias son verdaderas, es decir, que las creencias de los otros, incompatibles con la suyas propias, no pueden ser verdaderas o correctas. “Claro, aquellos que insisten en sus creencias también insisten que sólo sus creencias son verdaderas: ellos imponen sus creencias porque, dicen, sus creencias son verdaderas y no porque son sus creencias”.<sup>26</sup> En la deliberación política, el problema está no sólo en mi actitud con relación a mis propias creencias. Está también —y sobre todo— en mi actitud con relación a las creencias incompatibles de los otros. Waldron, por ejemplo, argumenta que el problema tiene que ver “con el modo en que tratamos las *creencias* de los otros... en circunstancias donde ninguna de ellas es autoverificadora (*self-certifying*), y no con el modo en que tratamos la verdad... en sí misma (que, después de todo, nunca surge en la política *in propria persona*, pero sólo... en la forma de la creencia controvertida de alguien)”.<sup>27</sup>

¿Qué tipo de actitud uno debe tener con relación a sus propias creencias en la deliberación *política*? ¿Cómo uno puede pretender que sus creencias sean verdaderas sin que, al mismo tiempo, tome su propia razón como juez de las creencias de los otros? En términos generales, la respuesta sigue: en el argumento político, por más convencido que uno esté de que sus creencias son verdaderas, debe considerarlas sólo como creencias que *pretenden ser verdaderas*, y no como verdades propiamente dichas. “En ciertos contextos, estoy restringido a considerar mis creencias meramente como creencias más que como

<sup>25</sup> Raz formularía esa idea del siguiente modo: sólo un agente que reconoce que sus creencias pueden estar erradas *desde dentro* (*from within*) podrían referirse a la verdad de esas creencias *desde fuera* (*from outside*), Raz, Joseph, *op. cit.*, p. 39.

<sup>26</sup> Rawls, John, *op. cit.*, p. 61.

<sup>27</sup> Waldron, Jeremy, *op. cit.*, p. 111.

verdades, por más convencido que pueda estar de que son verdaderas, y de que yo sepa eso”.<sup>28</sup> Para formular ese argumento, Nagel articula la noción de una *base común de justificación* (*common ground of justification*). Él escribe:

Debe ser posible presentar a los otros la base de sus propias creencias, de modo que una vez hecho eso, *ellos tienen lo que usted tiene*, y pueden llegar a un juicio sobre la misma base. Eso no es posible si parte de la fuente de su convicción es fe o revelación personal, porque reportar su fe o revelación a otra persona no es darle lo que usted tiene, como cuando usted le muestra su evidencia o le da sus argumentos.<sup>29</sup>

En resumen, el argumento de Nagel es el siguiente: aquel que expresa una creencia, políticamente, debe presuponer la existencia de razones que, primero, justifican (objetivamente) la corrección de su creencia; y segundo, pueden ser reconocidas y evaluadas por cualquiera que intente justificarla. La afirmación de una creencia supone que hay razones —en principio válidas tanto para quien la expresa como para quien ella es expresada— en virtud de las cuales la creencia puede ser objetivamente justificada. Mi creencia en que *p* (es el caso) es una creencia en que la proposición ‘*p* (es el caso)’ es la que más bien refleja la balanza de razones relevantes. Debo también asumir que, en principio, cualquiera debería llegar a la misma conclusión que yo. Ese argumento puede ser enunciado de otro modo. En la deliberación política, si los agentes que no comparten mi creencia están errados, entonces debe existir alguna explicación para sus errores que no sea circular: la explicación no debe ser reducida a la mera afirmación de que ellos no creen en la verdad (es decir, en lo que yo creo). Debe ser posible explicar la falsedad de sus creencias por errores en la evidencia disponible o en las conclusiones que ellos derivan de ellas.<sup>30</sup> En otras palabras: debe ser posible explicar los errores por referencia a criterios que puedan ser reconocidos por todos, es decir, por cualquiera, incluso los que discuerdan de mí. “Debemos tener bases independientes identificables en las circunstancias particulares...

<sup>28</sup> Nagel, Thomas, *op. cit.*, p. 230.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 232.

<sup>30</sup> Sobre la misma idea: Rawls, John, *op. cit.*, p. 121; Nagel, Thomas, *op. cit.*, p. 232.

Esas bases deben también ser, en principio, reconocibles por los que discuerdan de nosotros”.<sup>31</sup>

El argumento de la base común no implica que la deliberación política sólo sea posible cuando de hecho hay una base común. El argumento sólo enuncia que alguien, para participar en la deliberación política, debe actuar *como si* existiera una base común: uno debe creer que sus creencias (y las de los otros) pueden ser justificadas de un modo objetivo por referencia a ella. “Uno no siempre puede tener la información necesaria para dar [esa justificación objetiva], pero uno debe creer que hay una, y que la justificabilidad de su propia creencia resistirá a un completo examen de las razones que la sostienen”.<sup>32</sup> Suponer la existencia de una justificación objetiva no lo compromete a uno a dar una justificación *completa* para sus creencias: sólo lo compromete a creer, sinceramente, que las razones que daría para justificar su creencia son suficientes y son razones que él puede razonablemente esperar que otros las acepten. Rawls argumenta: “La política en una sociedad democrática no puede nunca ser guiada por lo que vemos como toda la verdad (*the whole truth*)”.<sup>33</sup> Guiarse sobre la base de toda la verdad significa guiarse por razones que no podemos razonablemente esperar que todos acepten. Apelaciones a ‘toda la verdad’ son conflictivas y exclusivistas. Ellas sólo provocan desacuerdo político y dejan la deliberación política sin base común.

c) La existencia de una base común —es decir, de la posibilidad de dar a los otros lo que usted tiene— es lo que garantiza incluso la posibilidad de la deliberación política: debe existir algo que no es ni una apelación a las creencias personales de uno, ni una apelación a creencias compartidas por todos nosotros. Personas deben apelar “no meramente a sus creencias subjetivas, personales, sino a una razón común que está disponible a cualquiera y que puede ser invocada por cualquiera aunque no todos interpreten sus resultados del mismo modo”.<sup>34</sup> Sin esa base común, el desacuerdo entre los individuos sería lógicamente imposible: se reduciría a una mera confrontación entre

<sup>31</sup> Rawls, John, *op. cit.*, p. 121.

<sup>32</sup> Nagel, Thomas, *op. cit.*, p. 232.

<sup>33</sup> Rawls, John, *op. cit.*, p. 243. Para un análisis de esta idea: Cohen, Joshua, *op. cit.*, pp. 32-40.

<sup>34</sup> Nagel, Thomas, *op. cit.*, p. 235.

convicciones morales conflictivas y subjetivas. Sería, en los términos de Nagel, un problema de ‘fe o revelación personal’. “Un desacuerdo que cae sobre la base común objetiva debe estar abierto a la posibilidad de su investigación y búsqueda, y no debe finalmente transformarse en una pura confrontación entre puntos de vista personales incompatibles”.<sup>35</sup>

La existencia de base común no asegura un acuerdo real. Que la base común exista no significa que personas llegarán fácilmente a un acuerdo o incluso que ellas llegarán a cualquier acuerdo. La base común es sólo una condición necesaria para la posibilidad de la deliberación política: ella torna el desacuerdo inteligible. Su existencia, en el desacuerdo político, no implica que sólo *una* de las creencias en conflicto sea razonable. Uno puede pensar que sus creencias están justificadas a partir de la base común objetiva y, al mismo tiempo, reconocer que otros, frente a la misma base, pueden formar creencias incompatibles con sus propias creencias sin que sean irracionales. “Puedo sostener una creencia para la cual estoy dispuesto a dar una justificación objetiva, adecuada al dominio público, en tanto reconozco que otros que consideran esa justificación y aun así rechazan las creencias no son irracionales o irrazonables, aunque yo piense que están errados”.<sup>36</sup> Esa afirmación parece implicar una paradoja: ¿cómo puedo creer en algo si yo pienso que otros, frente a las mismas razones, pueden *razonablemente* rechazar esa creencia? ¿Cómo puedo creer en *p* y simultáneamente pensar que sería razonable no creer en *p*?

La paradoja está en el hecho de que uno que forma una creencia está comprometido a no creer en su contradictorio: el mismo agente no puede proferir ‘*p* es el caso, pero creo que *p* no es el caso’. Uno que afirma que *p* es el caso está comprometido a la proposición ‘(Yo creo) que *p* es el caso’ (actitud proposicional de verdad), incluso cuando *p* no es de hecho el caso. Es parte de la noción de una afirmación que cuando uno afirma algo, pretende que ese algo sea verdadero, incluso cuando de hecho no cree en lo que afirma. El agente que afirma *p* y, al mismo tiempo, niega lo que afirma incurre en una falla conceptual: hay una contradicción entre el *acto* de afirmar *p* y el *acto*

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 232.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 234. En el mismo argumento, véase Cohen, Joshua, *op. cit.*, pp. 29-31.

de proferir ‘ $p$  es el caso, pero creo que  $p$  no es el caso’.<sup>37</sup> Finnis, por ejemplo, argumenta: “Pues, ‘ $p$  [es verdadero] pero [al afirmar eso] no me importó si  $p$  es verdadero o no’ es absurdo, sin propósito, y (en un sentido) autocontradictorio”.<sup>38</sup> Ello descalifica al hablante para participar en cualquier reflexión racional sobre si  $p$  o no- $p$ , es decir, sobre si  $p$  es o no es el caso (verdadero, correcto).<sup>39</sup> Eso, se puede argumentar, presupone una imposibilidad lógica: cuando uno que cree en  $p$  (es decir, cree que  $p$  es verdadero) afirma, al mismo tiempo, que no creer en  $p$  es razonable, debemos presuponer una distinción radical entre su creencia en  $p$  y su creencia de que su creencia en  $p$  está justificada. Para solucionar la paradoja, necesitamos sugerir el siguiente: sólo puede existir desacuerdo entre personas que presuponen una base común. Si ellas forman creencias incompatibles sobre lo que es el caso, entonces la diferencia está en el *juicio* que cada uno ha realizado sobre esa base común:

si yo realmente pienso que como las cosas son y como yo soy, sería razonable para mí no creer en  $p$ , no puedo creerlo. Pero puedo pensar que sería razonable para otra persona tanto creer como no creer en  $p$  sobre la base de la evidencia disponible para mí... y aun así descubrir que yo sigo creyendo [en  $p$ ].<sup>40</sup>

En resumen: uno no puede simultáneamente afirmar ‘Yo creo en  $p$ ’, y razonar que, para él, sería razonable no creer en  $p$ . Él puede

<sup>37</sup> Ese tipo de contradicción recibe un nombre técnico: contradicción o inconsistencia performativa (*performative contradiction*). Desarrollo un análisis más detallado en Sousa, Felipe Oliveira de, “Entre el no-positivismo y el positivismo jurídico: notas sobre el concepto de derecho en Robert Alexy”, *Lecciones y ensayos*, Buenos Aires, Eudeba, 2010, pp. 15-46. Véase, también, Austin, John Langshaw, *Philosophical Papers*, Oxford, Oxford University Press, 1990, 320 ff.; Habermas, Jürgen, *Theorie der Kommunikativen Handlung*, Baden-Baden, Suhrkamp, 1995, 1216 ff. En la teoría del derecho, véase Alexy, Robert, *The Argument from Injustice: a Reply to Legal Positivism*, trad. por Stanley Paulson y Bonnie L. Paulson, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 38-60; Finnis, John, *op. cit.*, pp. 81-91.

<sup>38</sup> Finnis, John, *op. cit.*, p. 75.

<sup>39</sup> “‘ $p$ , but I don’t care whether  $p$  is true or not... disqualifies the speaker from participation in any serious [rational] discussion of the question whether  $p$  or not- $p$ ’; ‘[It] disqualifies one from treating one’s assertion —or rather, ‘assertion’— as a contribution to serious discussion of, or reflection upon, whether  $p$  or not- $p$ ’”, *ibidem*, pp. 75, 85.

<sup>40</sup> Nagel, Thomas, *op. cit.*, p. 235.

admitir que otros, sin embargo, no siendo como él, pueden razonablemente formar creencias incompatibles sobre la base de las mismas evidencias. La paradoja, entonces, parece tomar una nueva forma: si todo lo que puedo decir para uno es que ‘*p* es verdadero *para mí*; pero puede no ser verdadero *para usted*’, ¿Por qué debería usted pensar que lo que digo es interesante o digno de algún valor? En casos normales, lo que digo parece interesante sólo cuando busco afirmar la verdad *simpliciter*, y no la verdad para mi persona solamente.<sup>41</sup> Es por eso que los desacuerdos sobre la verdad deben ser vistos como resultados de *diferencias en el juicio sobre la base del ejercicio de una razón común*. Incluso cuando dos o más personas están de acuerdo sobre cuáles razones y evidencias son relevantes, ellas pueden formar diferentes juicios sobre el mismo problema.

Incluso cuando concordamos completamente sobre los tipos de consideraciones que son relevantes, podemos discordar sobre su peso, y así llegar a diferentes juicios.<sup>42</sup>

La creencia razonable es parcialmente un problema de juicio, y no es únicamente determinada por argumentos públicamente disponibles.<sup>43</sup>

Esa diferencia no necesariamente implica que los juicios difieren en cualidad. Personas razonables discuerdan no en virtud de mala fe, ignorancia o autointerés: ninguna de ellas sabe cómo juzgar mejor que la otra, o tiene acceso a mejores razones o evidencias. Ellas discuerdan porque, a partir de sus varias experiencias, formaron distintas perspectivas sobre cuya base sus juicios son ejercidos: sus diferentes experiencias constituyen diferentes modos de evaluar la evidencia y de ponderar las razones relevantes. Esas diferencias en el juicio tornan el desacuerdo razonable no sólo posible, sino previsible. “Incluso asumiendo un tiempo ilimitado para la discusión, el acuerdo unánime y racional no estaría necesariamente asegurado”.<sup>44</sup> Rawls argumenta

<sup>41</sup> McDowell, John (ed.), *Plato: Thaetetus*, Oxford, Oxford University Press, 1973, p. 171.

<sup>42</sup> Rawls, John, *op. cit.*, p. 56.

<sup>43</sup> Nagel, Thomas, *op. cit.*, p. 235.

<sup>44</sup> Elster, Jon, *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 38.

de modo similar: “[M]uchos de nuestros juicios más importantes son hechos en condiciones donde no es esperado que personas meticulosas (*conscientious*) con poderes completos de razón, incluso después de la discusión libre, irán a llegar todas a la misma conclusión”.<sup>45</sup> Entonces, él concluye:

Diferentes concepciones del mundo pueden ser razonablemente elaboradas a partir de diferentes puntos de partida y la diversidad surge en parte de nuestras distintas perspectivas. Es irreal... suponer que todas nuestras diferencias están radicadas solamente en la ignorancia y en la perversidad, o bien en las rivalidades por poder, status o ganancia económica.<sup>46</sup>

d) Entonces, la idea es que, en los casos de desacuerdo razonable, hay una base común que ambas partes comparten, pero a partir de la cual ellas formulan diferentes resultados porque es absurdo asumir que ambas, “siendo criaturas limitadas, la persigan perfectamente”.<sup>47</sup> En esos casos, *A* puede expresar su creencia en que *p* (es el caso) y reconocer que *B*, en tanto rechaza esa creencia, no es irracional o irrazonable:

Tiene perfecto sentido decir ‘Mi visión es verdadera’, pero es razonable creer en otras visiones, aunque no verdaderas, y lo que importa para... la razón pública es la razonabilidad y no la verdad.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Rawls, John, *op. cit.*, p. 58. Rawls sugiere una conocida lista de las fuentes del desacuerdo razonable (sus *burdens of judgment*). Entre ellas están (p. 57): (a) evidencias empíricas y científicas son confrontantes y complejas, lo que torna su evaluación difícil; (b) el modo por lo cual evaluamos nuestra evidencia y atribuimos peso moral y político a nuestros valores es siempre ejercido a partir de nuestras experiencias totales y nuestro curso de vida. Nuestras experiencias de vida irán siempre a diferir; (c) con frecuencia, hay diferentes tipos de consideraciones normativas de distinto peso en ambos lados de una cuestión práctica, y es difícil realizar una evaluación completa o total del problema.

<sup>46</sup> *Idem.*

<sup>47</sup> Nagel, Thomas, *op. cit.*, p. 234.

<sup>48</sup> Cohen, Joshua, *op. cit.*, p. 31. Rawls escribe: “The idea of the reasonable is more suitable as part of the basis of public justification... than the idea of moral truth”. Rawls, John, *op. cit.*, p. 129.



Todo el punto... es rechazar como ilegítimas... ciertas [visiones] que, sin embargo, son o pueden muy bien ser verdaderas —o sea, rechazarlas a partir de bases completamente distintas de su falsedad—. <sup>49</sup>

En efecto, *A* puede admitir que *B* sostiene una creencia razonable y, sin embargo, concluir que para él, *B* está errado: *A* asume que si *B* es como él, *B* no puede dejar de creer en *p*. Frente al desacuerdo razonable, *A* no tiene razón para pensar que su creencia puede estar errada: sólo tiene razón para considerar que su creencia no es la única visión razonable. De este modo, se puede preguntar: ¿cómo, entonces, uno debería actuar frente a ese tipo de desacuerdo?

Las diferencias en el juicio ocurren en circunstancias donde ellas no ponen cualquier duda sobre la verdad o la corrección de las creencias de *A*. Entonces, puede ser racional permanecer estático frente al desacuerdo razonable. Es posible que *A*, frente a ese desacuerdo, demuestre una actitud de racionalidad crítica: *A* puede re-evaluar las razones que justifican su creencia. Sin embargo, eso no asegura que él lo hace porque piensa que su creencia puede estar errada. *A* puede reconsiderar su creencia simplemente para asegurarse de su corrección y del error de la creencia de *B*. Él puede reconocer que su desacuerdo con *B* era y permanece razonable en tanto piensa que su creencia es la correcta (y no la de *B*). Eso está conforme a la visión de Wittgenstein: “Que para mi mente alguien estuvo errado no es base para asumir que estoy errado ahora. Pero, ¿no es una base para asumir que *puedo* estar errado? *No* es base para cualquier *incertidumbre* en mi juicio, o en mis acciones”. <sup>50</sup> Considérese ahora el siguiente caso: en virtud de su desacuerdo razonable con *B*, *A* deja de actuar sobre la base de su creencia. En ese caso, él deja de actuar sobre la base de ella no porque la creencia de *B* es verdadera y la suya falsa: *A* lo hace sólo porque *B* piensa que él, *A*, está errado. Raz argumenta:

Si nuestra respuesta a la cuestión de la significancia del desacuerdo es que deberíamos dejar de realizar esa u otra acción porque es controvertida... entonces dejamos de realizar esa acción no porque las visio-

<sup>49</sup> Finnis, John, *op. cit.*, p. 259.

<sup>50</sup> Wittgenstein, Ludwig, *op. cit.*, p. 80 (n. 606).

nes de aquellos otros son verdaderas, sino simplemente porque ellas son sostenidas por ellos, porque ellas son sus visiones, sean ellas verdaderas o falsas.<sup>51</sup>

En resumen, si *A* deja de actuar sobre la base de su creencia sólo porque es controvertida (es decir, sólo porque *B* razonablemente cree que está errada), *A* confiere mayor peso a la creencia de *B* que a su propia creencia. Entonces, *A* no trata su creencia del mismo modo en que trata la creencia de *B*. Ese argumento nos muestra un problema. En la medida en que somos racionales en nuestras acciones, cada uno de nosotros debe actuar sólo por razones que, conforme a nuestras creencias, justifican nuestras acciones. Cuando *A* profiere ‘Yo creo en *p*’, él se compromete a la proposición ‘*p* es verdadero’: su creencia en *p* le da una razón para actuar no porque es su creencia, sino porque, según su creencia, *p* es verdadero.<sup>52</sup> “Que tengamos ciertas visiones no es, para nosotros, razón para cosa alguna. Nuestra razón es que, como las vimos, las cosas son de un cierto modo y no de otro (*things are so and so*)”.<sup>53</sup> Si *A* deja de actuar sobre la base de su creencia sólo porque otros discuerdan, un problema surge: *A* estaría comprometido a pensar que otros deben dejar de actuar sobre la base de sus creencias sólo porque él, *A*, discuerda por pensar que están errados. “Defiriendo a los otros estoy también implicando que los otros deban deferir a mí”.<sup>54</sup> En efecto, ¿si no pienso que mi creencia me da una razón para actuar sobre la base de ella, porqué debería pensar que es una razón para los otros? ¿Por qué deberíamos pensar que nuestras creencias pueden ejercer alguna función en el modo en que nuestras acciones son realizadas?

La respuesta a cómo uno debe actuar frente al desacuerdo razonable no es obvia. Ella impone un serio desafío para la justificación de la autoridad política. El dilema es claro. Si, frente a ese desacuerdo, *A* deja de actuar sobre la base de su propia creencia, estará actuando

<sup>51</sup> Raz, Joseph, “Disagreement in Politics”, *The American Journal of Jurisprudence*, núm. 43, 1998, p. 26.

<sup>52</sup> “If things are not so and so, then we are wrong and we have no reason for the action we contemplated. If our beliefs are false, we believe that we have reasons, but we do not”. *Idem*.

<sup>53</sup> *Idem*.

<sup>54</sup> *Idem*.

contra lo que piensa ser verdadero o correcto. Sin embargo, si *A* sigue su creencia, incluso cuando es controvertida, estará actuando contra las creencias razonables de los otros. En esos casos, el problema no es cómo solucionar el desacuerdo, sino que es *cómo actuar a pesar de ello*. Las personas usualmente tienen desacuerdo razonable en cuestiones morales y políticas. Lo que para una persona parece un error moral, para otra es moralmente correcto. Sin embargo, ninguna de ellas está necesariamente errada en sus juicios (y, claro, tampoco ninguna está necesariamente correcta). Entonces, el problema de la política no puede ser meramente un problema de reconocer la falibilidad de nuestros juicios. Waldron, por ejemplo, argumenta:

Cualquiera que sea el estado de mi confianza sobre la corrección de mi propia visión, debo entender que la política existe... que la mía no es la única mente trabajando en el problema que enfrentamos, que hay un número de distintas inteligencias, y que no es inesperado, no-natural, ni irracional pensar que personas razonables pueden diferir.<sup>55</sup>

De lo dicho, se puede concluir que inclusive después de la deliberación, los ciudadanos pueden (razonablemente) discordar sobre lo que es correcto y errado. En ese momento, uno alcanza un ‘punto-ciego’ en la deliberación política ¿Cómo se puede tomar decisiones comunes si los ciudadanos razonablemente discuerdan —inclusive después de la libre discusión— sobre cuál es la decisión correcta? La deliberación, en sí misma, no parece útil para responder a esa cuestión.

En este texto, intenté mostrar que la deliberación política figura en una fase preliminar de la toma de decisión política. Ella tiene un carácter *sustantivo* que está normativamente estructurado. En esa fase, los ciudadanos deben actuar sobre la base de visiones que, según su propio juicio, mejor reflejan la balanza de las razones correctas. Eso, sin embargo, no es suficiente. La mera decisión de participar en la deliberación racional no asegura que el proceso será conducido de modo racional. Los ciudadanos pueden seguir discordando sobre cómo deben actuar juntos. Eso depende mucho de cómo la estructura de la interacción está diseñada. La deliberación debe terminar en al-

<sup>55</sup> Waldron, Jeremy, *op. cit.*, p. 112.

gún momento. Su término debe reflejar una decisión *común*. “Uno puede discutir sólo hasta un momento, y entonces uno tiene que tomar una decisión, incluso cuando fuertes diferencias de opinión permanezcan”.<sup>56</sup> El problema ahora es designar un procedimiento que nos habilite a elegir un curso de acción común a pesar del desacuerdo sustantivo sobre sus méritos. ¿Cómo decidir juntos sobre cómo vivir juntos si nosotros discordamos (razonablemente) sobre los fundamentos? ¿Cuáles condiciones deben ser completadas para que un ciudadano tenga un deber de obedecer a una decisión de la cual discuerda sustantivamente?

De nuestra discusión se sigue que la validez de las decisiones políticas no debe ser reducida a su corrección sustantiva: la *forma* en que una decisión es tomada debe estar —en algún sentido relevante— relacionada a nuestro deber de obedecer. Ella nos debe dar otro tipo de razones para actuar: razones operando en un nivel más formal del razonamiento práctico. En un mundo como el de nosotros, una justificación adecuada para la autoridad política debe presuponer dos niveles de normatividad: uno sustantivo, lo cual corresponde a la fase de deliberación política; y otro formal, que opera después del proceso de toma de decisión política. Debe existir una distancia entre las razones que uno tiene para sostener una visión sustantiva en la deliberación política, y las razones que uno tiene para seguir las decisiones políticas tomadas por algún procedimiento específico después de la deliberación. En este texto, me he concentrado en el aspecto sustantivo e intenté mostrar que, en sí mismo, ese aspecto no ayuda a fundamentar a la autoridad política. La deliberación no agota la política. Una sociedad debe tomar decisiones concretas después de la deliberación ¿Cómo debemos decidir juntos? Esa es la cuestión crucial. Hay una necesidad de llevar muy en serio la cuestión del diseño institucional y constitucional. Pero, para darle una respuesta satisfactoria, debemos dejarla para otra oportunidad.

<sup>56</sup> Elster, Jon, *op. cit.*, p. 38.

## III. BIBLIOGRAFÍA

- ALEXY, Robert, *The Argument from Injustice: a Reply to Legal Positivism*, trad. por Stanley Paulson y Bonnie L. Paulson, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- ARENDT, Hannah, *Between Past and Future*, Nueva York, Penguin Classics, 1977.
- ATRIA, Fernando, *La forma del derecho*, Santiago, 2008, manuscrito inédito.
- AUSTIN, John Langshaw, *Philosophical Papers*, 3a. ed., Oxford, Oxford University Press, 1990.
- BARZOTTO, Luis Fernando, “El guardián de la Constitución: elementos para una epistemología de la democracia”, *Dikaion*, Chía, Colombia, Universidad de la Sabana, 2010.
- COHEN, Joshua, “Truth and Public Reason”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 37, núm. 1, 2009.
- DWORKIN, Ronald, “Objectivity and Truth: You’d Better Believe it”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 25, núm. 2, 1996.
- ELSTER, Jon, *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- ESTLUND, David, “Jeremy Waldron on *Law and Disagreement*”, *Philosophical Studies*, vol. 99, 2000.
- HABERMAS, Jürgen, “Correção versus verdade: o sentido da validade deontológica de juízos e normas normais”, trad. de Milton Carmargo Mota, *Verdade e Justificação*, São Paulo, Loyola, 2004.
- , *Theorie der kommunikativen Handelns*, Baden-Baden, Suhrkamp, 1995.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan*, ed. de Kenneth Minogue, Londres, Everyman, 1994.
- MCDOWELL, John (ed.), *Plato: Theaetetus*, Oxford, Oxford University Press, 1973.
- MICHELON, Claudio Fortunato, “Politics, Practical Reason and the Authority of Legislation”, *Legisprudence*, vol. 1, núm. 3, 2007.
- NAGEL, Thomas, “Moral Conflict and Political Legitimacy”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 16, núm. 3, 1987.
- , *The View of Nowhere*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- , “The Fragmentation of Value”, *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

- PINTER, Harold, Palestra para el Premio Nobel de Literatura, 2005, [http://nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/2005/](http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2005/).
- RAWLS, John, *Political Liberalism*, expanded edition, Nueva York, Columbia University Press, 2005.
- RAZ, Joseph, "Disagreement in Politics", *The American Journal of Jurisprudence*, núm. 43, 1998.
- , *Ethics in the Public Domain*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- , "Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, núm. 1, 1990.
- , *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- SOUSA, Felipe Oliveira de, "Entre el no-positivismo y el positivismo jurídico: notas sobre el concepto de derecho en Robert Alexy", *Lecciones y ensayos*, Buenos Aires, Eudeba, 2010.
- , *Razão Prática, Justificação da Autoridade e Conflito Político*, Puerto Alegre, Brasil, Universidad Federal de Río Grande del Sur, 2011, tesis de maestría.
- WALDRON, Jeremy, *Law and Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- , "Legal and Political Philosophy", en COLEMAN, Jules *et al.* (eds.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *On Certainty*, editado por G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, Nueva York, Harper y Row, 1972.
- WOLFF, Robert Paul, *In Defense of Anarchism*, Nueva York, Harper and Row, 1976.