

PAIDÓS ESTADO Y SOCIEDAD

Últimos títulos publicados:

38. L. V. Gerstner y otros, *Reinventando la educación*
39. B. Barry, *La justicia como imparcialidad*
40. N. Bobbio, *La duda y la elección*
41. W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*
42. J. Rifkin, *El fin del trabajo*
43. C. Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*
44. M. H. Moore, *Gestión estratégica y creación de valor en el sector público*
45. P. van Parijs, *Libertad real para todos*
46. P. K. Kelly, *Por un futuro alternativo*
47. P.-O. Costa, J. M. Pérez Tornero y F. Tropea, *Tribus urbanas*
48. M. Randle, *Resistencia civil*
49. A. Dobson, *Pensamiento político verde*
50. A. Margalit, *La sociedad decente*
51. D. Held, *La democracia y el orden global*
52. A. Giddens, *Política, sociología y teoría social*
53. D. Miller, *Sobre la nacionalidad*
54. S. Amin, *El capitalismo en la era de la globalización*
55. R. A. Heifetz, *Liderazgo sin respuestas fáciles*
56. D. Osborne y P. Plastrik, *La reducción de la burocracia*
57. R. Castel, *La metamorfosis de la cuestión social*
58. U. Beck, *¿Qué es la globalización?*
59. R. Heilbroner y W. Milberg, *La crisis de visión en el pensamiento económico moderno*
60. P. Kotler y otros, *El marketing de las naciones*
61. R. Jaurégui y otros, *El tiempo que vivimos y el reparto del trabajo*
62. A. Gorz, *Miserias del presente, riqueza de lo posible*
63. Z. Brzezinski, *El gran tablero mundial*
64. M. Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*
65. F. Reinares, *Terrorismo y antiterrorismo*
66. A. Etzioni, *La nueva regla de oro*
67. M. Nussbaum, *Los límites del patriotismo*
68. P. Pettit, *Republicanismo*
69. C. Mouffe, *El retorno de lo político*
70. D. Zolo, *Cosmópolis*
71. A. Touraine, *¿Cómo salir del liberalismo?*
72. S. Strange, *Dinero loco*
73. R. Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*
74. J. Gray, *Falso amanecer*
75. F. Reinares y P. Waldmann (comps.), *Sociedades en guerra civil*
76. N. García Canclini, *La globalización imaginada*
77. B. R. Barber, *Un lugar para todos*
78. O. Lafontaine, *El corazón late a la izquierda*
79. U. Beck, *Un nuevo mundo feliz*
80. A. Calsamiglia, *Cuestiones de lealtad*
81. H. Béjar, *El corazón de la república*
82. J. M. Guéhenno, *El porvenir de la libertad*
83. J. Rifkin, *La era del acceso*
84. A. Gutmann, *La educación democrática*
85. S. D. Krasner, *Soberanía*
86. J. Rawls, *El derecho de gentes y una revisión de «La idea de razón pública»*
87. N. García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*
88. F. Attinà, *El sistema político global*
89. J. Gray, *Las dos caras del liberalismo*
90. G.-A. Cohen, *Si eres igualitaria, ¿cómo es que eres tan rico?*
91. R. Gargarella y F. Ovejero, *Razones para el socialismo*
92. M. Walzer, *Guerras justas e injustas*
93. N. Chomsky, *Estados canallas*
94. J. B. Thompson, *El escándalo político*
95. M. Hardt y A. Negri, *Imperio*
96. A. Touraine y F. Khosrokhavar, *A la búsqueda de sí mismo*
97. J. Rawls, *La justicia como equidad*
- 100 M. Beck, *Libertad o capitalismo*

John Rawls

La justicia como equidad

Una reformulación

*Edición a cargo de
Erin Kelly*

Deontología

Prof. GDMIO

5/1.20

16/04/14



PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

tre cruzado de doctrinas religiosas, filosóficas y morales comprehensivas, o parcialmente comprehensivas, para poder formular una concepción más realista de la sociedad bien ordenada, dado el hecho del pluralismo de dichas doctrinas en una democracia liberal. También necesitamos las ideas de una base pública de justificación y de razón pública, así como ciertos hechos generales de la sociología política de sentido común, algunos de los cuales se explican gracias a lo que yo llamo las cargas del juicio, de nuevo una idea no utilizada en *Teoría*.

De entrada, puede parecer sorprendente que concebir la justicia como equidad como una concepción política, y no como parte de una doctrina comprehensiva, haya de exigir toda una familia de ideas nuevas. La explicación estriba en que ahora debemos distinguir siempre entre la concepción política y las diversas doctrinas comprehensivas, religiosas, filosóficas y morales. Normalmente, estas doctrinas tienen sus propias ideas de razón y justificación. Pues lo mismo le ocurre a la justicia como equidad, a saber, las ideas de razón pública y de una base pública de justificación. Estas últimas ideas deben quedar especificadas de un modo adecuadamente político y, por lo tanto, de un modo distinto al de las ideas paralelas de las doctrinas comprehensivas. Dado el hecho del pluralismo razonable (así lo llamaré yo), debemos estar al tanto de los diferentes puntos de vista si es que la justicia como equidad (o cualquier concepción política) quiere tener alguna oportunidad de ganarse el apoyo de un consenso entrecruzado.

El sentido de estas observaciones no quedará claro hasta más adelante. Por ahora no pretenden más que dar una indicación, a los que ya están familiarizados con *Teoría*, de los tipos de cambios que hallarán en esta breve reformulación.

Como siempre, me siento agradecido a muchos de mis colegas y estudiantes por sus inteligentes y útiles comentarios y críticas a lo largo de los años. Son tan numerosos que no podría mencionarlos aquí, pero con todos ellos estoy profundamente en deuda. Quiero también agradecer a Maud Wilcox su cuidada edición de la versión de 1989 del texto. Finalmente, debo expresar mi más profunda gratitud a Erin Kelly y a mi mujer, Mardy, quienes hicieron posible la terminación del libro pese a mi declinante estado de salud.

PRIMERA PARTE

IDEAS FUNDAMENTALES

§1. CUATRO PAPELES QUE CUMPLE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

1.1. Empezaremos por distinguir cuatro papeles que puede cumplir la filosofía política como parte de la cultura política pública de una sociedad. Consideraremos primero su papel práctico, papel que nace del conflicto político divisivo y de la necesidad de dirimir el problema del orden.

Hay largos períodos en la historia de toda sociedad durante los cuales determinadas cuestiones básicas conducen a un profundo y agudo conflicto, y parece difícil, cuando no imposible, encontrar algún suelo común razonado para el acuerdo político. A modo de ilustración: uno de los orígenes históricos del liberalismo está en las guerras de religión de los siglos XVI y XVII que siguieron a la Reforma; estas divisiones dieron lugar a una prolongada controversia sobre el derecho de resistencia y la libertad de conciencia, lo que eventualmente desembocó en la formulación y en la aceptación, a menudo renuente, de alguna versión del principio de tolerancia. Las concepciones de Locke en la *Carta sobre la tolerancia* (1689) y de Montesquieu en *El espíritu de las leyes* (1748) tienen una larga prehistoria. El *Leviatán* (1652) de Hobbes —seguramente la más grande obra de filosofía política escrita en inglés— se ocupa del problema del orden durante los disturbios de la guerra civil inglesa; y lo mismo hace el *Segundo tratado* (también de 1689) de Locke. Para ilustrar en nuestro propio caso cómo el conflicto divisivo puede desembocar en la filosofía política, recordemos los extensos debates entre federalistas y antifederalistas en 1787-1788 en torno a la ratificación de la Constitución, y cómo la cuestión de la extensión de la esclavitud en los años previos a la guerra civil provocó discusiones de principio sobre dicha institución y sobre la naturaleza de la unión entre los Estados.

Nosotros suponemos, pues, que una de las tareas de la filosofía política —su papel práctico, por así decir— es fijar la atención en las cuestiones profundamente disputadas y ver si, pese a las apariencias, puede descubrirse alguna base subyacente de acuerdo filosófico y moral. O si no puede

encontrarse dicha base de acuerdo, quizás al menos pueda limitarse la divergencia de opinión filosófica y moral que está en la raíz de las diferencias políticas divisivas, de tal modo que todavía pueda mantenerse la cooperación social entre ciudadanos sobre la base del respeto mutuo.

Para fijar ideas, consideremos el conflicto entre las demandas de la libertad y las demandas de la igualdad en la tradición del pensamiento democrático. Los debates a lo largo de los dos últimos siglos dejan claro que no hay un acuerdo básico sobre cómo han de organizarse las instituciones para mejorar favorecer la libertad y la igualdad de la ciudadanía democrática. Hay una línea divisoria entre la tradición que arranca de Locke, tradición que pone el acento en lo que Constant llamó «la libertad de los modernos» —libertad de pensamiento y libertad de conciencia, ciertos derechos básicos de la persona y de propiedad, y el imperio de la ley— y la tradición que proviene de Rousseau, que pone el acento en lo que Constant llamó «la libertad de los antiguos» —las libertades políticas iguales y los valores de la vida pública—.¹ Este contraste, en extremo estilizado, pone de manifiesto la profundidad del conflicto.

El conflicto arraiga no sólo en las diferencias respecto de intereses sociales y económicos sino también en las diferencias entre teorías políticas, económicas y sociales generales sobre cómo funcionan las instituciones, así como en las diferentes visiones sobre las consecuencias probables de las políticas públicas. Aquí nos centraremos en otra raíz del conflicto: las diferentes doctrinas filosóficas y morales que se ocupan de cómo debemos entender las demandas enfrentadas de la libertad y la igualdad, de cómo deben ordenarse y equiponderarse, y de cómo ha de justificarse cualquier modo particular de ordenarlas.

1.2. Señalaré brevemente otros tres papeles de la filosofía política que iremos considerando a medida que avancemos. Uno es que la filosofía política puede contribuir al modo en que un pueblo considera globalmente sus instituciones políticas y sociales, y sus objetivos y propósitos básicos como

1. Véase «Liberty of the Ancients Compared with That of the Moderns» (1819), en Benjamin Constant, *Political Writings*, trad. de Biancamaria Fontana, Nueva York, Cambridge University Press, 1988 (trad. cast.: «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», en B. Constant, *Escrítos políticos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989). La vida de Constant transcurrió de 1767 a 1830. La expresión «libertades de los antiguos» se refiere a las libertades de los ciudadanos varones nativos determinadas por los derechos de participación política en la democracia ateniense en la época, digamos, de Pericles.

sociedad con historia —como nación—, a diferencia de sus objetivos y propósitos como individuos o miembros de familias y asociaciones. Además, los miembros de cualquier sociedad civilizada precisan de una concepción que les permita entenderse a sí mismos como miembros que poseen un determinado estatus político —en una democracia, el de ciudadanos iguales— y les permita entender cómo afecta dicho estatus a la relación con su mundo social.

La filosofía política puede intentar responder a esta necesidad, y a este papel lo llamaré de orientación.² La idea es que es propio de la razón y la reflexión (tanto teóricas como prácticas) orientarnos, digamos, en el espacio (conceptual) de todos los fines posibles, individuales y asociativos, políticos y sociales. La filosofía política, como quehacer de la razón, cumple con esa tarea determinando los principios que sirven para identificar esas diversas clases de fines razonables y racionales, y mostrando de qué modo son congruentes esos fines con una concepción bien articulada de sociedad justa y razonable. Dicha concepción puede ofrecer un marco unificado en cuyo seno puedan hacerse consistentes las respuestas que se den a las cuestiones divisivas y las luces arrojadas por los diferentes casos pueden utilizarse para alumbrarse mutuamente y para iluminar otros casos.

1.3. Un tercer papel, subrayado por Hegel en sus *Principios de la filosofía del derecho* (1821), es el de reconciliación: la filosofía política puede tratar de calmar nuestra frustración y nuestra ira contra nuestra sociedad y su historia mostrándonos cómo sus instituciones, cuando se las entiende adecuadamente desde un punto de vista filosófico, son racionales y se han desarrollado a lo largo del tiempo de ese preciso modo a fin de alcanzar su forma racional presente. Esto encuentra acomodo en el célebre dicho de Hegel: «Cuando miramos al mundo racionalmente, el mundo nos devuelve una mirada racional». Hegel busca la reconciliación para nosotros —*Versöhnung*—, lo que significa que debemos aceptar y afirmar nuestro mundo social positivamente, y no sólo resignarnos a él.

Nos interesaremos por varios aspectos de este papel de la filosofía política. Yo creo que una sociedad democrática no es una comunidad ni puede serlo, entendiendo por comunidad un cuerpo de personas unidas en la

2. El término y su significado los sugiere el uso que de él hace Kant en su ensayo «Was Heisst: Sich im Denken orientieren?», *Kant's gesammelte Schriften*, Preußischen Akademie der Wissenschaften, vol. 8, Berlín, 1912. Para Kant, la razón es, de modo análogo, la facultad de la orientación tal cual es caracterizada muy brevemente en el texto.

defensa de la misma doctrina comprehensiva o parcialmente comprehensiva. Semejante cosa la hace imposible el hecho del pluralismo razonable que caracteriza a una sociedad con instituciones libres.³ Es el hecho de las diferencias profundas e irreconciliables en las concepciones del mundo de los ciudadanos, en esas razonables concepciones religiosas y filosóficas comprehensivas, y en sus visiones de los valores morales y estéticos que deben primar en la vida humana. No es siempre fácil aceptar este hecho, mas la filosofía política puede tratar de reconciliarnos con él mostrándonos la razón y, en realidad, el bien y los beneficios políticos que de él derivan.

Tampoco es la sociedad política una asociación, ni puede serlo. No entramos en ella voluntariamente. Antes bien, nos encontramos simplemente en una sociedad política particular en un cierto momento del tiempo histórico. Bien podríamos pensar que nuestra presencia en ella, el hecho de que estemos aquí, no es algo libre. ¿En qué sentido, pues, pueden ser libres los ciudadanos de una democracia? O bien, como alguna vez nos preguntaremos, ¿cuál es el límite externo de nuestra libertad (§26)?

Podemos tratar de abordar esta cuestión entendiendo la sociedad política de un determinado modo, a saber, como un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo, de una generación a la siguiente, donde los que participan en la cooperación se conciben como ciudadanos libres e iguales y como miembros cooperativos normales de la sociedad durante toda su vida. Tratamos de formular a continuación los principios de justicia política de tal modo que, si la estructura básica de la sociedad —las principales instituciones políticas y sociales y la manera en que encajan en un esquema de cooperación— satisface dichos principios, entonces podemos decir sin disimulo ni falsedad que los ciudadanos son realmente libres e iguales.⁴

1.4. El cuarto papel es una variación sobre el anterior. Nosotros concebimos la filosofía política como realistamente utópica, esto es, como una disciplina que investiga los límites de la posibilidad política practicable. La

esperanza que tenemos puesta en el futuro de nuestra sociedad descansa en la creencia de que el mundo social permite por lo menos un orden político decente, tanto que resulta posible un régimen democrático, aunque no perfecto, razonablemente justo. Nos preguntamos así: ¿cómo sería una sociedad democrática bajo condiciones históricas razonablemente favorables, pero con todo posibles, esto es, bajo condiciones permitidas por las leyes y tendencias del mundo social? ¿Qué ideales y principios intentaría realizar dicha sociedad, dadas las circunstancias de la justicia que sabemos que existen en una cultura democrática? Esas circunstancias incluyen el hecho del pluralismo razonable, que es una condición permanente ya que acompaña sin cesar a las instituciones democráticas libres.

El hecho del pluralismo razonable limita lo que es prácticamente posible bajo las condiciones de nuestro mundo social, condiciones muy distintas a las de otras épocas históricas donde a menudo se decía que las gentes estaban unidas (aunque quizás nunca lo hayan estado) en la defensa de una concepción comprehensiva.

A su debido tiempo, tendremos que preguntar si el hecho del pluralismo razonable es un destino histórico que deberíamos lamentar. Mostrar que no lo es, o que tiene sus muy considerables ventajas, significaría que en parte nos reconciliamos con nuestra condición. Por supuesto, no está claro cómo se distinguen los límites de lo practicable ni cuáles son de hecho las condiciones de nuestro mundo social; el problema aquí es que los límites de lo posible no vienen dados por lo real, pues en mayor o menor medida podemos cambiar las instituciones políticas y sociales, y muchas más cosas. No obstante, no ahondaré aquí en esta profunda cuestión.

§2. LA SOCIEDAD COMO UN SISTEMA EQUITATIVO DE COOPERACIÓN

2.1. Como dije más arriba, una de las metas al alcance de la justicia como equidad es la de proporcionar una base filosófica y moral aceptable para las instituciones democráticas y afrontar así la cuestión de cómo han de entenderse las demandas de la libertad y la igualdad. Para ello nos fijamos en la cultura política pública de una sociedad democrática y en las tradiciones de interpretación de su constitución y sus leyes fundamentales, en busca de ciertas ideas familiares de las que pudiera desprenderse una concepción de la justicia política. Se asume que los ciudadanos de una sociedad democrática tienen al menos una comprensión implícita de estas ideas, ideas manifiestas en la discusión política cotidiana, en los debates

3. Para el significado de «razonable» tal como se usa en el texto, véanse §§2, 11 y 23.

4. La idea de la filosofía política como reconciliación debe invocarse con cautela. Pues la filosofía política siempre corre el riesgo de ser usada corruptamente como defensa de un *status quo* injusto e indigno y, así, de ser ideológica en el sentido de Marx. De vez en cuando debemos preguntar si la justicia como equidad, o cualquier otra concepción, es en este sentido ideológica y, si no lo es, ¿por qué no lo es? ¿Son ideológicas las ideas básicas que usa? ¿Cómo podemos mostrar que no lo son?

sobre el sentido y el fundamento de los derechos y libertades constitucionales, y cosas por el estilo.⁵

Algunas de esas ideas familiares son más básicas que otras. Entre las ideas fundamentales cuento aquellas que usamos para organizar y estructurar la justicia como equidad. La idea más fundamental en esta concepción de la justicia es la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social a lo largo del tiempo de una generación a la siguiente (*Theory*, §1, pág. 4). Usamos esta idea como la idea organizadora central cuando tratamos de desarrollar una concepción política de la justicia para un régimen democrático.

Para elaborar esta idea central recurrimos a otras dos ideas fundamentales que la acompañan. Son éstas: la idea de los ciudadanos (los que participan en la cooperación) como personas libres e iguales (§7); y la idea de sociedad bien ordenada, esto es, de una sociedad efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia (§3).

Tal como indicábamos más arriba, estas ideas intuitivas fundamentales son tenidas por familiares en la cultura política pública de una sociedad democrática. Aun cuando dichas ideas a menudo no se formulan expresamente, ni se delimita claramente su significado, pueden desempeñar un papel fundamental en el pensamiento político de la sociedad y en el modo en que se interpretan sus instituciones (por ejemplo, en los tribunales), y en cómo se les confiere una relevancia duradera en los textos históricos y de otra índole. Que una sociedad democrática a menudo se entiende como un sistema de cooperación social lo sugiere el hecho de que, desde un punto de vista político y en el contexto de la discusión pública de cuestiones básicas de derecho político, sus ciudadanos no conciben su orden social como un orden natural fijo o como una estructura institucional justificada sobre la base de doctrinas religiosas o principios jerárquicos que expresan valores aristocráticos. Ni piensan que un partido político puede propiamente, declarándolo en su programa, proponerse concular sus derechos y libertades fundamentales a cualquier clase o grupo reconocido.

5. La exposición de la justicia como equidad arranca de estas ideas familiares. De este modo, la enlazamos con el sentido común de la vida cotidiana. Pero que la exposición arranque de estas ideas no significa que los argumentos en favor de la justicia como equidad las asuman simplemente como base. Todo depende de cómo resulte la exposición en su conjunto y de que las ideas y principios de esta concepción de la justicia, así como sus conclusiones, resulten aceptables tras la debida reflexión. Véase §10.

2.2. La idea organizadora central de la cooperación social tiene al menos tres rasgos esenciales:

a) La cooperación social es cosa distinta de la mera actividad socialmente coordinada; por ejemplo, de la actividad coordinada a base de órdenes dictadas por una autoridad central absoluta. Antes bien, la cooperación social está guiada por reglas y procedimientos públicamente reconocidos que los cooperantes aceptan como apropiados para regular su conducta.

b) La idea de cooperación incluye la idea de los términos equitativos de la cooperación, términos que cada participante puede aceptar razonablemente, y a veces debería aceptar, siempre que todos los demás los acepten de igual modo. Los términos equitativos de la cooperación definen una idea de reciprocidad o mutualidad: todo el que hace su parte según lo exigen las reglas reconocidas debe beneficiarse de acuerdo con un criterio público y aceptado.

c) La idea de cooperación también incluye la idea de ventaja racional, o de bien, de cada participante. La idea de ventaja racional define aquello que persiguen los que participan en la cooperación para promover su propio bien.

En todo momento, distinguiré entre lo que llamaré lo razonable y lo racional. Así me referiré a dos ideas básicas y complementarias que forman parte de la idea fundamental de sociedad como un sistema equitativo de cooperación social. Si aplicamos la distinción al caso más simple, a saber, a las personas que participan en la cooperación y que gozan de la condición de iguales en aspectos relevantes (o, para abreviar, simétricamente), tenemos lo siguiente: las personas razonables están dispuestas a proponer, o a reconocer cuando son otros los que proponen, los principios necesarios para definir lo que todos pueden aceptar como términos equitativos de la cooperación. Las personas razonables también entienden que han de honrar esos principios, aun a expensas de sus propios intereses si así lo exigen las circunstancias, siempre que los demás estén igualmente dispuestos a honrarlos. Es irracional no estar dispuesto a proponer dichos principios o a honrar los términos equitativos de la cooperación cuando podemos razonablemente esperar que los demás los van a aceptar; es más que irracional que alguien meramente parezca o finja proponerlos u honrarlos, pero esté dispuesto a violarlos en su propio beneficio tan pronto como lo permita la ocasión.

Con todo, aunque sea irracional no es, en general, irracional. Porque puede ocurrir que algunos tengan un poder político superior o disfruten de

circunstancias más favorables; y, aunque estas condiciones sean irrelevantes —asumámoslo así— para distinguir entre las personas en cuestión como iguales, puede ser racional que los mejor situados se aprovechen de su situación. En la vida cotidiana damos por supuesta esta distinción cuando, por ejemplo, decimos de ciertas personas que, dada su superior posición negociadora, su propuesta es perfectamente racional pero al mismo tiempo irracional. El sentido común considera lo razonable pero no, en general, lo racional como una idea moral en la que participa la sensibilidad moral.⁶

2.3. El papel de los principios de justicia (como parte de una concepción política de la justicia) consiste en especificar los términos equitativos de la cooperación social (*Teoría*, §1). Estos principios definen los derechos y deberes básicos que deben asignar las principales instituciones políticas y sociales, regulan la división de los beneficios que surgen de la cooperación social y distribuyen las cargas necesarias para sostenerla. Puesto que en una sociedad democrática se concibe a los ciudadanos, desde el punto de vista de la concepción política, como personas libres e iguales, podemos considerar que los principios de una concepción democrática de la justicia especifican los términos equitativos de la cooperación entre ciudadanos así concebidos.

Mediante esas especificaciones, los principios de justicia dan respuesta a la cuestión fundamental de la filosofía política para un régimen democrático constitucional. Esa cuestión es la siguiente: ¿cuál es la concepción política de la justicia que mejor define los términos equitativos de la cooperación entre ciudadanos considerados como libres e iguales y como racionales a la vez que racionales, y (añadimos nosotros) como miembros normales y plenamente cooperativos de la sociedad a lo largo de toda una vida, de una generación a la siguiente? Ésta es una cuestión fundamental porque ha sido el foco de la crítica liberal a la monarquía y la aristocracia, y de la crítica socialista a la democracia constitucional liberal. Es también

6. Este tipo de distinción entre lo razonable y lo racional lo hizo W. M. Sibley en «The Rational versus the Reasonable», en *Philosophical Review*, 62 (octubre, 1953), págs. 554-560. El texto conecta estrechamente la distinción con la idea de cooperación entre iguales y la caracteriza en consonancia con esta idea más definida. De vez en cuando volveremos sobre la distinción entre lo razonable y lo racional. Véanse §23.2 y §23.3. Es de central importancia para entender la estructura de la justicia como equidad, así como la teoría moral contractualista general de T. M. Scanlon. Véase su «Contractualism and Utilitarianism», en Amartya Sen y Bernard Williams (comps.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

el foco del presente conflicto entre el liberalismo y las visiones conservadoras a propósito de las demandas de la propiedad privada y de la legitimidad (en oposición a la efectividad) de las políticas sociales asociadas al así llamado Estado del bienestar.⁷

Al usar la concepción de los ciudadanos como personas libres e iguales, hacemos abstracción de diversos rasgos del mundo social e idealizamos de diversas maneras. Esto pone de relieve un papel que cumplen las concepciones abstractas: se usan para conseguir una visión clara y despejada de una cuestión considerada fundamental, centrando la atención en los elementos más significativos que pensamos son los más relevantes a la hora de determinar cuál es la respuesta más apropiada. A menos que explícitamente digamos lo contrario, no intentaremos responder a ninguna otra cuestión que no sea la cuestión fundamental formulada anteriormente.

§3. LA IDEA DE UNA SOCIEDAD BIEN ORDENADA

3.1. Como dijimos en §2.1, la idea fundamental de una sociedad bien ordenada —una sociedad efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia— es una idea colateral que usamos para precisar la idea organizadora central de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación. Ahora bien, decir que una sociedad política está bien ordenada comporta tres cosas:

En primer lugar, y según implica la idea de una concepción pública de la justicia, es una sociedad en la que cada cual acepta, y sabe que todos los demás aceptan, la misma concepción política de la justicia (y, así, los mismos principios de justicia política). Además, este conocimiento es reconocido mutuamente: es decir, la gente sabe todo lo que sabría si su aceptación de dichos principios fuera cosa de acuerdo público.

En segundo lugar, y según implica la idea de regulación efectiva por una concepción pública de la justicia, se sabe públicamente, o hay buenas razones para creer, que la estructura básica de la sociedad —esto es, sus principales instituciones políticas y sociales, y el modo en que se acoplan para formar un sistema de cooperación— satisface esos principios de justicia.

7. Digo «así llamado Estado del bienestar» porque en la cuarta parte distingo entre una democracia de propietarios y un Estado del bienestar capitalista, y mantengo que esta última entra en conflicto con la justicia como equidad.

En tercer lugar, y según implica la idea de regulación efectiva, los ciudadanos tienen un sentido normalmente efectivo de la justicia, es decir, un sentido que los capacita para entender y aplicar los principios públicamente reconocidos de justicia y, en su mayor parte, para actuar según lo exige su posición en la sociedad, con sus deberes y obligaciones.

Así pues, en una sociedad bien ordenada, la concepción pública de la justicia proporciona un punto de vista mutuamente reconocido desde el que los ciudadanos pueden arbitrar sus exigencias de derecho político a las instituciones, o lo que cada cual reclame al otro.

3.2. La idea de una sociedad bien ordenada es, a todas luces, una muy considerable idealización. Una de las razones por la que elaboramos esta idea es porque nos permite decidir sobre una importante cuestión que afecta a nuestra concepción de la justicia para una sociedad democrática, a saber: si, y cuán bien, puede servir como la concepción de la justicia públicamente reconocida y mutuamente admitida, cuando la sociedad se concibe a sí misma como un sistema de cooperación entre ciudadanos libres e iguales de una generación a la siguiente. Parece que una concepción política de la justicia que no pudiera cumplir este papel público tendría que adolecer de alguna seria deficiencia. La aplicabilidad de una concepción de la justicia a una sociedad bien ordenada constituye un criterio importante para comparar distintas concepciones políticas de la justicia. La idea de una sociedad bien ordenada ayuda a formular dicho criterio y a definir con mayor precisión la idea organizadora central de la cooperación social.

La idea de una sociedad bien ordenada tiene dos sentidos. Su sentido general ha quedado expresado más arriba en §3.1: una sociedad bien ordenada es una sociedad efectivamente regulada por alguna concepción (política) pública de la justicia, sea cual fuere dicha concepción. Pero la idea tiene un sentido particular cuando nos referimos a la sociedad bien ordenada de una concepción particular de la justicia, como cuando decimos que todos los miembros de la sociedad aceptan y saben que todos los demás aceptan la misma concepción política de la justicia, por ejemplo, una doctrina particular de los derechos naturales, o una forma de utilitarismo, o la justicia como equidad. Repárese en que, dado el hecho del pluralismo razonable, es imposible una sociedad bien ordenada en la que todos sus miembros aceptan la misma doctrina comprehensiva. Pero los ciudadanos democráticos que profesan doctrinas comprehensivas diferentes pueden coincidir en

concepciones políticas de la justicia. El liberalismo político es una concepción que dice proporcionar no sólo una base suficiente sino también la base más razonable de unidad social disponible para los que, como nosotros, son ciudadanos de una sociedad democrática.

§4. LA IDEA DE LA ESTRUCTURA BÁSICA

4.1. Otra idea fundamental es la idea de la estructura básica (de una sociedad bien ordenada). Introducimos esta idea con objeto de formular y presentar la justicia como equidad como una teoría con una unidad adecuada. Es una idea necesaria, junto con la idea de la posición original (§6), para completar las otras ideas y para ordenarlas en un todo inteligible. La idea de la estructura básica puede verse desde esa óptica.

Como se indicó más arriba en §3, la estructura básica de la sociedad es el modo en que las principales instituciones políticas y sociales de la sociedad encajan en un sistema de cooperación social, y el modo en que asignan derechos y deberes básicos y regulan la división de las ventajas que surgen de la cooperación social a lo largo del tiempo (*Theory*, §2, pág. 6). La constitución política con una judicatura independiente, las formas legalmente reconocidas de propiedad y la estructura de la economía (por ejemplo, como un sistema de mercados competitivos con propiedad privada de los medios de producción), así como alguna forma de familia pertenecen a la estructura básica. La estructura básica es el marco social de trasfondo en cuyo seno tienen lugar las actividades de las asociaciones y los individuos. Una estructura básica justa asegura lo que podemos llamar justicia de trasfondo.

4.2. Un rasgo capital de la justicia como equidad es que hace de la estructura básica el objeto principal de la justicia política (*Teoría*, §2). Lo hace así, en parte, porque los efectos de la estructura básica sobre los objetivos, las aspiraciones y el carácter de los ciudadanos, así como sobre sus oportunidades y su capacidad de sacar provecho de ellas, son efectos dominantes y presentes desde el comienzo de la vida (§§15-16). Nosotros nos vamos a centrar casi enteramente en la estructura básica como objeto de la justicia política y social.

Comoquiera que la justicia como equidad empieza con el caso especial de la estructura básica, sus principios regulan esa estructura y no se aplican directamente a las instituciones y asociaciones dentro de la sociedad, ni

las regulan internamente.⁸ Las empresas y los sindicatos, las iglesias, las universidades y la familia están limitadas por las restricciones puestas por los principios de la justicia, pero estas restricciones surgen indirectamente de las instituciones justas de trasfondo, en cuyo seno existen las asociaciones y los grupos y por cuya mediación se restringe la conducta de sus miembros.

Por ejemplo, aunque las iglesias puedan excomulgar a los herejes, no pueden quemarlos; esta restricción sirve para asegurar la libertad de conciencia. Las universidades no pueden discriminar de según qué formas: esta restricción sirve para ayudar a establecer la equitativa igualdad de oportunidades. Los padres (mujeres y hombres por igual) son ciudadanos iguales que tienen derechos básicos iguales, incluido el derecho de propiedad; deben respetar los derechos de sus hijos (derechos que éstos tienen en cuanto ciudadanos potenciales) y no pueden, por ejemplo, privarles de la atención médica esencial. Además, para instaurar la igualdad entre hombres y mujeres en el reparto del trabajo en la sociedad, en la preservación de su cultura y en la reproducción de sí misma a lo largo del tiempo, se necesitan cláusulas especiales en el derecho familiar (y sin duda en más sitios), de tal forma que la carga de dar a luz, de criar y educar a los hijos, no recaiga más únicamente en las mujeres, pues ello socavaría su equitativa igualdad de oportunidades.

No debería asumirse de entrada que los principios que son razonables y justos para la estructura básica también son razonables y justos para las instituciones, las asociaciones y las prácticas sociales en general. Aunque los principios de la justicia como equidad imponen límites a estas realidades sociales dentro de la estructura básica, la estructura básica, las asociaciones y las formas sociales dentro de ella están gobernadas por principios distintos en virtud de sus diferentes objetivos y propósitos, y de su peculiar naturaleza y sus exigencias especiales. La justicia como equidad es una concepción política de la justicia, no una concepción general: se aplica primero a la estructura básica y entiende que esas otras cuestiones de justicia local, así como las cuestiones de justicia global (lo que yo llamo derecho de gentes), reclaman por méritos propios una consideración aparte.

8. Esto parece evidente en la mayoría de los casos. Es claro que los dos principios de justicia (§13), con sus libertades políticas, no están pensados para regular la organización interna de iglesias y universidades. Tampoco ha de gobernar el principio de diferencia el trato de los padres hacia sus hijos o el reparto entre ellos de la riqueza familiar. Sobre la familia, véase la cuarta parte, §50.

A los principios de justicia que deben asumir directamente las asociaciones e instituciones dentro de la estructura básica podemos llamarlos principios de justicia local.⁹ En total, pues, tenemos tres niveles de justicia, moviéndonos desde dentro hacia fuera: en primer lugar, la justicia local (los principios que se aplican directamente a instituciones y asociaciones); en segundo lugar, la justicia doméstica (los principios que se aplican a la estructura básica de la sociedad); y, finalmente, la justicia global (los principios que se aplican al derecho internacional). La justicia como equidad arranca de la justicia doméstica, la justicia de la estructura básica. Desde aquí se mueve hacia fuera, hacia el derecho de gentes y, hacia dentro, hacia la justicia local. En otro lugar hemos discutido el derecho de gentes.¹⁰ Aquí no haremos ningún intento de abordar sistemáticamente la justicia local. En general, los principios para la estructura básica constriñen (o limitan), pero no determinan unívocamente, los principios propios de la justicia local.

4.3. Obsérvese que nuestra descripción de la estructura básica no ofrece una definición tajante o un criterio a partir del cual podamos decir qué ordenamientos sociales o qué aspectos de los mismos pertenecen a ella. Antes bien, empezamos con una descripción laxa de lo que inicialmente no es más que una idea aproximada. Como dijimos más arriba, debemos ir definiendo la idea con más precisión, hasta dar con la mejor descripción posible tras considerar una serie de cuestiones particulares. Hecho esto, procedemos a comprobar cómo esa descripción más acabada armoniza con aquellas razonadas convicciones que mantenemos tras la debida reflexión.

El papel de una concepción política de la justicia, sin embargo, no es decir exactamente cómo han de resolverse estas cuestiones, sino exponer un marco de pensamiento en el que puedan plantearse. Si tuviéramos que dar una definición de la estructura básica que marcara límites estrictos, no sólo iríamos más allá de lo que razonablemente podría contener esa idea aproximada sino que también nos arriesgaríamos a prejuzgar erróneamente lo que condiciones más específicas o futuras condiciones puedan exigir. De ese modo, haríamos que la justicia como equidad fuera incapaz de ajustarse a las cambiantes circunstancias sociales. Para que nuestros juicios

9. Sigo aquí el iluminador trabajo de Jon Elster, *Local Justice*, Nueva York, Russell Sage Foundation, 1992 (trad. cast.: *Justicia local: de qué modo las instituciones distribuyen bienes escasos y cargas necesarias*, Barcelona, Gedisa, 1995).

10. Véase Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999 (trad. cast.: *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001).

sean razonables, deben hacerse eco por lo general de esas circunstancias más específicas.¹¹

Finalmente, para anticipar cosas, puesto que la justicia como equidad se presenta como un posible foco de un consenso entrecruzado razonable (§11), y puesto que la estructura básica es el objeto principal de la justicia, los límites y los aspectos de esta estructura deben finalmente trazarse y concretarse de tal modo que, si fuera posible, al menos permitan, cuando no alienen, dicho consenso. Expresado en términos tan generales como éstos, no es evidente lo que esta condición pueda requerir; pero intentaremos resolver estos temas a medida que vayamos ampliando nuestro horizonte de cuestiones.

§5. LOS LÍMITES DE NUESTRA INVESTIGACIÓN

5.1. Antes de analizar las otras ideas fundamentales de la justicia como equidad, observemos algunos de los límites de nuestra investigación. El primer límite, como ya se ha indicado, es que debemos decidirnos por la estructura básica como el objeto principal de la justicia política, y dejar de lado las cuestiones de justicia local. No concebimos la justicia como equidad como una doctrina moral comprensiva sino como una concepción política que se aplica a esa estructura de instituciones políticas y sociales.

El segundo límite es que, en su mayor parte, nos ocupamos de la naturaleza y el contenido de la justicia para una sociedad bien ordenada. En la justicia como equidad, el análisis de este caso recibe el nombre de teoría ideal o de estricta obediencia. La estricta obediencia significa que (casi) todo el mundo obedece los principios de justicia y, por lo tanto, los acata. De hecho nos preguntamos cómo podría ser un régimen constitucional perfectamente justo, o casi justo, y si podría tener lugar y hacerse estable bajo las circunstancias de la justicia (*Teoría*, §22), es decir, bajo condiciones realistas aunque razonablemente favorables. De este modo, la justicia como equidad es utópica siendo realista: examina los límites de lo practicable desde un punto de vista realista, esto es, hasta qué punto puede un régimen democrático en nuestro mundo (dadas sus leyes y tendencias) lograr la completa realización de los valores políticos que le son propios o, dicho de otro modo, la perfección democrática.

11. Estoy en deuda con Erin Kelly por la discusión de las cuestiones abordadas en este párrafo y el anterior.

Nos centramos en la teoría ideal porque el actual conflicto en el pensamiento democrático es en buena medida un conflicto sobre qué concepción de la justicia es la más apropiada para una sociedad democrática bajo condiciones razonablemente favorables. Esto queda claro a partir de lo que, para nuestros propósitos, llamábamos las cuestiones fundamentales de la filosofía política (§2.3). No obstante, la idea de una sociedad bien ordenada también debería ofrecer cierta guía para pensar en una teoría no ideal y, así, en los casos difíciles, para afrontar las injusticias existentes. También debería ayudar a clarificar el sentido de las reformas y a identificar los agravios más penosos, que por tanto más urge corregir.

Un tercer límite de nuestra investigación, mencionado antes, es que aquí no analizaremos la importante cuestión de las justas relaciones entre pueblos ni de qué modo la extensión de la justicia como equidad a esas relaciones ilustra el sentido en que es propiamente universal. Asumimos que la visión de Kant («Sobre la paz perpetua», 1795) es correcta y que un gobierno mundial sería o un opresivo despotismo global o un frágil imperio desgarrado por las frecuentes guerras civiles que se producirían conforme las distintas regiones y culturas intentaran conseguir la autonomía política.¹² Un orden mundial justo quizás se entienda mejor como una sociedad de pueblos donde cada pueblo mantiene un régimen político (doméstico) bien ordenado y decente, no necesariamente democrático pero plenamente respetuoso con los derechos humanos fundamentales.¹³

En la justicia como equidad la cuestión de la justicia entre pueblos queda pospuesta hasta que tengamos una teoría de la justicia política para una sociedad democrática bien ordenada. Obsérvese, no obstante, que arrancar de la justicia de la estructura básica no implica que no podamos revisar nuestra teoría para una sociedad democrática (justicia doméstica) a tenor de lo que resulte exigir la justicia entre pueblos. Las dos partes de una concepción política más completa —la justicia de la sociedad doméstica así como la de las relaciones entre sociedades— pueden ajustarse mutuamente a medida que las vayamos precisando.

12. Como dice R. Dahl en *Dilemmas of Pluralist Democracy* (New Haven, Yale University Press, 1982), pág. 16: «Ninguna unidad menor que un país puede hoy brindar las condiciones necesarias para una buena vida, al tiempo que ninguna unidad mayor que un país tendrá grandes posibilidades de estar tan democráticamente gobernada como una poliarquía moderna».

13. Este tema más amplio se discute ampliamente en *El derecho de gentes*.

5.2. Finalmente, subrayo lo que implicitamente ya hemos dicho, a saber, que la justicia como equidad no es una doctrina religiosa, filosófica o moral comprehensiva, esto es, un doctrina que se aplique a todos los objetos y que comprenda todos los valores. Tampoco hemos de entenderla como la aplicación de dicha doctrina a la estructura básica de la sociedad, como si esa estructura no fuera más que otro objeto al que ha de aplicarse aquella visión comprehensiva. Ni la filosofía política ni la justicia como equidad son en este sentido filosofía moral aplicada. La filosofía política tiene sus propios rasgos y problemas distintivos. La justicia como equidad es una concepción política de la justicia para el caso especial de la estructura básica de una sociedad democrática moderna. En este aspecto, tiene un alcance mucho menor que las doctrinas morales filosóficas comprehensivas tales como el utilitarismo, el perfeccionismo y el intuicionismo, entre otras. Se centra en lo político (en la forma de la estructura básica), que no es más que una parte del dominio de lo moral.

§6. LA IDEA DE LA POSICIÓN ORIGINAL

6.1. Hasta ahora hemos discutido tres ideas fundamentales introducidas en *Teoría*, §§1-2, la idea de una sociedad como un sistema equitativo de cooperación, la idea de una sociedad bien ordenada y la idea de la estructura básica de la sociedad. A continuación discutiremos dos nuevas ideas fundamentales, introducidas en *Teoría*, §§3-4. Una es la idea de la posición original; la otra es la idea de los ciudadanos como personas libres e iguales. La sexta idea fundamental, la de la justificación pública, se discute en §§9-10.

Empecemos preguntándonos cómo podríamos ser llevados a la posición original y qué razones hay para usarla. La siguiente línea de pensamiento podría llevarnos a ella: comenzamos con la idea organizadora de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre personas libres e iguales. Inmediatamente surge la cuestión de cómo determinar los términos equitativos de la cooperación. Por ejemplo: ¿los determina una autoridad distinta de las personas que cooperan, pongamos que la ley de Dios? ¿O acaso todo el mundo reconoce esos términos como equitativos por referencia a un orden moral de valores que,¹⁴ digamos, conocemos por intuición racional; o bien por referencia a lo que algunos han entendido como

14. Asumo que este orden se considera como algo objetivo, como en alguna forma de realismo moral.

«derecho natural»? ¿O tal vez se establecen mediante un acuerdo adoptado por ciudadanos libres e iguales que participan en la cooperación, y basado en lo que consideran su recíproca ventaja o su bien?

La justicia como equidad se suma a la última respuesta, de la siguiente forma: los términos equitativos de la cooperación social han de venir dados por un acuerdo alcanzado por los que participan en ella. Esto se explica en parte por el hecho de que, dado el supuesto del pluralismo razonable, los ciudadanos no pueden convenir en ninguna autoridad moral, digamos que un texto sagrado o una institución religiosa o una tradición. Tampoco pueden convenir en un orden moral de valores o en los dictados de lo que algunos llaman derecho natural. Así pues, ¿qué mejor alternativa hay que un acuerdo entre los mismos ciudadanos alcanzado bajo condiciones que son equitativas para todos?

6.2. Ahora bien, este acuerdo, como cualquier otro, debe ser alcanzado bajo ciertas condiciones si es que ha de ser un acuerdo válido desde el punto de vista de la justicia política. En particular, estas condiciones deben situar equitativamente a las personas libres e iguales y no deben permitir que algunos puedan negociar con los demás desde posiciones no equitativas de ventaja. Además, debe quedar excluido todo lo que tenga que ver con amenazas de fuerza y coerción, engaño y fraude. Hasta aquí, ningún problema. Estas consideraciones resultan familiares y cotidianas. Pero los acuerdos alcanzados en la vida cotidiana se producen en situaciones determinadas dentro de las instituciones de trasfondo de la estructura básica; y los rasgos particulares de esas situaciones afectan a los términos de los acuerdos alcanzados. Está claro que, a menos que esas situaciones satisfagan las condiciones de los acuerdos válidos y equitativos, los términos acordados no serán tenidos por equitativos.

La justicia como equidad espera poder extender la idea de un acuerdo equitativo a la propia estructura básica. Aquí nos enfrentamos con una dificultad seria para cualquier concepción política de la justicia que use la idea de contrato, sea o no social dicho contrato. La dificultad es ésta: debemos establecer un punto de vista desde el que pueda alcanzarse un acuerdo equitativo entre personas libres e iguales; mas este punto de vista debe quedar al margen de los rasgos y las circunstancias particulares de la estructura básica existente y no ser distorsionado por ellos. La posición original, con el rasgo que yo he llamado el «velo de ignorancia» (*Teoría*, §24), establece ese punto de vista. En la posición original, no se permite a las partes conocer sus posiciones sociales o las doctrinas comprehensivas particulares de las personas a las que representan. Tampoco conocen la raza y

el grupo étnico de las personas, ni su sexo o sus diversas dotaciones innatas tales como el vigor y la inteligencia. Expresamos metafóricamente estos límites a la información diciendo que las partes están bajo un velo de ignorancia.¹⁵

Una razón por la que la posición original debe hacer abstracción de las contingencias —de los rasgos y las circunstancias particulares de las personas— dentro de la estructura básica es que las condiciones de un acuerdo equitativo entre personas libres e iguales sobre los primeros principios de justicia para dicha estructura deben eliminar las posiciones ventajosas de negociación que inevitablemente surgen con el tiempo en cualquier sociedad como resultado de tendencias sociales e históricas acumulativas. «A cada cual según su capacidad de amenazar» (o su poder político de facto, o su riqueza o sus capacidades innatas) no es la base de la justicia política. Las ventajas históricas contingentes y las influencias accidentales del pasado no deberían afectar a un acuerdo sobre los principios que han de regular la estructura básica desde el presente hasta el futuro.¹⁶

6.3. Así pues, la idea de la posición original se propone como respuesta a la cuestión de cómo extender la idea de un acuerdo equitativo a un acuerdo sobre los principios de justicia política para la estructura básica. Si las partes son libres e iguales, están adecuadamente informadas y son racionales, podemos decir que la posición original es una situación equitativa. Así las cosas, cualquier acuerdo que alcancen las partes como representantes de los ciudadanos será un acuerdo equitativo. Puesto que el contenido del acuerdo concierne a los principios de justicia para la estructura básica, el acuerdo en la posición original determina los términos equitativos de la cooperación social entre ciudadanos concebidos como tales personas. De ahí el nombre: justicia como equidad.

15. Véase Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, págs. 24-25 (trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996).

16. Éste es un rasgo esencial de la justicia como equidad por ser un tipo de doctrina del contrato. En esto difiere de la visión de Locke, y también de las visiones del contrato de Robert Nozick en *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974, de James Buchanan en *The Limits of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1975, y de David Gauthier en *Morals by Agreement*, Oxford, Oxford University Press, 1986 (trad. cast.: *La moral por acuerdo*, Barcelona, Gedisa, 1994). En estas tres obras los derechos, libertades y oportunidades básicos de los ciudadanos, en tanto que garantizados por la estructura básica, dependen de contingencias históricas y de la circunstancia social y la capacidad innata, de modos excluidos por la justicia como equidad. Volveremos sobre esto en §16.1.

Obsérvese que, tal como se decía en *Teoría*, la posición original generaliza la idea familiar del contrato social (*Teoría*, §3). Así lo hace al convertir en objeto del acuerdo los primeros principios de justicia para la estructura básica, y no una forma particular de gobierno, como ocurre en Locke. La posición original es también más abstracta: el acuerdo debe entenderse a la vez como hipotético y como no histórico.

i) Es hipotético, porque preguntamos qué podrían acordar o qué acordarían las partes (tal como se describen), no qué han acordado.

ii) Es no histórico, porque no suponemos que el acuerdo se haya alcanzado alguna vez o que, de hecho, pudiera alguna vez alcanzarse realmente. E incluso si pudiera alcanzarse, eso no supondría diferencia alguna.

El punto segundo (ii) significa que los principios que acordarían las partes tienen que decidirse mediante análisis. Caracterizamos la posición original valiéndonos de diversas estipulaciones —cada una con su propio respaldo razonado—, de tal modo que el acuerdo que se alcanzaría pueda calcularse deductivamente razonando sobre cómo están situadas y han sido descritas las partes, sobre las alternativas que tienen, sobre lo que las partes consideran como razones y sobre la información de que disponen. Volveremos sobre esto en la tercera parte.

6.4. Aquí parece que puede haber una objeción seria: puesto que los acuerdos hipotéticos no son en absoluto vinculantes, puede parecer que el acuerdo entre las partes en la posición original carece de toda relevancia.¹⁷ A ello replico que la relevancia de la posición original radica en el hecho de que es un mecanismo de representación o, alternativamente, un experimento mental pensado para la clarificación pública y la autoclarificación. Hemos de pensar en la posición original como un mecanismo que modela dos cosas:

17. Esta cuestión la discute Ronald Dworkin en el epígrafe §1 de su reseña crítica titulada «Justice and Rights», en *University of Chicago Law Review* (1973), reimpresso en *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1977, como cap. 6 (trad. cast.: *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1997). He discutido brevemente su interpretación en «Justice as Fairness: Political Not Metaphysical», en *Philosophy and Public Affairs*, 14 (verano de 1985), págs. 236 y sig., n. 19; reimpresso en Samuel Freeman (comp.), Rawls, *Collected Papers*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999, págs. 400 y sig., n. 19.

En primer lugar, modela lo que consideramos —aquí y ahora— como condiciones equitativas bajo las cuales los representantes de los ciudadanos, concebidos simplemente como personas libres e iguales, han de acordar los términos equitativos de la cooperación por los que deberá regularse la estructura básica.

En segundo lugar, modela lo que consideramos —aquí y ahora— como restricciones aceptables sobre la razones que servirán de base a las partes, situadas en condiciones equitativas, para poder cabalmente proponer ciertos principios de justicia política y rechazar otros.

Así pues, si la posición original modela convenientemente nuestras convicciones sobre estas dos cosas (a saber, las condiciones equitativas del acuerdo entre ciudadanos libres e iguales, y las restricciones apropiadas sobre las razones), conjeturaremos que los principios de justicia que las partes acordarían (en caso de que pudiéramos elaborarlos adecuadamente) establecerán los términos de la cooperación que nosotros entendemos —aquí y ahora— que son equitativos y están respaldados por las mejores razones. Esto se debe a que, en ese caso, la posición original habría logrado modelar de forma conveniente lo que, tras la debida reflexión, pensamos que son las consideraciones razonables que fundamentan los principios de una concepción política de la justicia.

6.5. A modo de ilustración de las condiciones equitativas: las partes están simétricamente situadas en la posición original. Esto modela nuestras convicciones razonadas de que, en cuestiones de justicia política básica, los ciudadanos son iguales en todos los aspectos relevantes, esto es, poseen en un grado suficiente las requeridas facultades de la personalidad moral y las otras capacidades que les permiten ser miembros normales y plenamente cooperativos de la sociedad a lo largo de toda una vida (§7). De este modo, de acuerdo con el precepto de la igualdad formal —que dice que los iguales (similares) en todos los aspectos relevantes han de ser tratados igualmente (similarmente)—, los representantes de los ciudadanos deben estar situados simétricamente en la posición original. De otro modo, no pensaríamos que dicha posición es equitativa con los ciudadanos en cuanto libres e iguales.

A modo de ilustración de las restricciones adecuadas sobre las razones: si somos razonables, una de nuestras convicciones razonadas será que el hecho de que ocupemos una determinada posición social, pongamos por caso, no es una buena razón para que aceptemos, o para esperar que los de-

más acepten, una concepción de la justicia que favorezca a los que están en dicha posición. Si somos ricos (o pobres) no esperamos que todo el mundo acepte una estructura básica que favorezca a los ricos (o a los pobres) simplemente por esa razón. Para modelar esta convicción, y otras similares, no dejamos que las partes conozcan la posición social de las personas a las que representan. La misma idea se extiende a los demás rasgos de las personas mediante el velo de ignorancia.

Dicho brevemente, la posición original ha de entenderse como un mecanismo de representación. Como tal, modela nuestras convicciones razonadas como personas razonables describiendo a las partes (cada una de las cuales es responsable de los intereses fundamentales de un ciudadano libre e igual) en una situación equitativa desde la que alcanzan un acuerdo sujeto a restricciones adecuadas sobre las razones que respaldan los principios de la justicia política.

§7. LA IDEA DE LAS PERSONAS LIBRES E IGUALES

7.1. Hasta aquí no hemos hecho más que usar la idea de las personas libres e iguales; ahora debemos explicar su sentido y su papel. La justicia como equidad concibe a los ciudadanos como personas que participan en la cooperación social y, por lo tanto, como plenamente capaces de hacerlo y, además, durante toda una vida. Las personas así concebidas tienen lo que podemos llamar «las dos facultades morales», que se explican del modo siguiente:

i) Una de esas facultades es la capacidad de poseer un sentido de la justicia: es la capacidad de entender, aplicar y obrar según (y no sólo de conformidad con) los principios de la justicia política que definen los términos equitativos de la cooperación social.

ii) La otra facultad moral es la capacidad de poseer una concepción del bien: es la capacidad de poseer, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien. Dicha concepción consiste en una familia ordenada de fines y objetivos últimos que define la concepción que tiene la persona de lo que tiene valor en la vida humana o, dicho de otro modo, de lo que se considera una vida plenamente valiosa. Los elementos de dicha concepción se establecen normalmente dentro de, y son interpretados por, ciertas doctrinas religiosas, filosóficas o morales comprehensivas a cuya luz se ordenan y entienden los diversos fines y objetivos.

7.2. Al decir que concebimos a las personas como poseedoras de las dos facultades morales estamos diciendo que tienen las capacidades requeridas no sólo para participar en una cooperación social mutuamente beneficiosa durante toda una vida sino también para sentirse movidos a honrar los términos equitativos de dicha cooperación como fines en sí mismos. En *Teoría* se considera que estas dos facultades definen lo que es la «persona moral» y la «personalidad moral» (*Teoría*, §§3-4). Pero ¿qué significa decir que las personas son libres e iguales?

Aquí conviene no olvidar que la justicia como equidad es una concepción política de la justicia, es decir, que está diseñada para el caso especial de la estructura básica de la sociedad y no pretende ser una doctrina moral comprensiva. Por lo mismo, la idea de persona, cuando la especificamos hasta convertirla en una concepción de la persona, pertenece a una concepción política. (Una idea fundamental se convierte en una concepción si especificamos sus elementos de una manera particular.) Esto significa que la concepción de la persona no se extrae de la metafísica o la filosofía de la mente, ni de la psicología; puede tener poco que ver con las concepciones del yo discutidas en esas disciplinas. Por supuesto, debe ser compatible con (una o varias de) dichas concepciones filosóficas o psicológicas (siempre que sean sólidas), pero esto es otra historia. La concepción de la propia persona se entiende a la vez como normativa y política, no como metafísica o psicológica.

Como decíamos antes (§2.1-2), la concepción de la persona se desprende del modo en que la cultura política pública de una sociedad democrática concibe a los ciudadanos, algo que se plasma en sus textos políticos fundamentales (constituciones y declaraciones de los derechos humanos) y en la tradición histórica de interpretación de esos textos. Para tener conocimiento de estas interpretaciones nos fijamos no sólo en los tribunales, los partidos políticos y los estadistas, sino también en los expertos en derecho constitucional y jurisprudencia y en los más perdurables escritos de toda índole que conforman la filosofía política de una sociedad.

7.3. ¿En qué sentido se conciben los ciudadanos como personas iguales? Digamos que se conciben como iguales en el sentido de que todos se entienden poseedores, en el grado mínimo esencial, de las facultades morales necesarias para participar en la cooperación social durante toda una vida y para formar parte de la sociedad como ciudadanos iguales. Nosotros consideramos que poseer en ese grado dichas facultades es la base de la igualdad entre los ciudadanos en cuanto personas (*Teoría*, §77), es decir, dado que entendemos la sociedad como un sistema equitativo de coopera-

ción, la base de la igualdad es poseer en el grado mínimo requerido las capacidades morales y las demás capacidades que nos permiten participar plenamente en la vida cooperativa de la sociedad. Así, la igualdad de los ciudadanos se modela en la posición original mediante la igualdad de sus representantes, esto es, mediante el hecho de que dichos representantes están simétricamente situados en esa posición y tienen iguales derechos en cuanto al procedimiento para alcanzar acuerdos.

Indiquemos que, al hacer de las facultades morales la base de la igualdad, distinguimos de hecho entre una sociedad política y las muchas asociaciones que contiene dentro de sí y que la cruzan. Estas últimas son asociaciones que atraviesan fronteras políticas, tales como las iglesias y las sociedades científicas. Algunas de esas asociaciones son comunidades: las iglesias y las sociedades científicas ilustran de nuevo el caso; pero también son comunidades las universidades y otras instituciones culturales. Los miembros de una comunidad están unidos en torno a ciertos valores y fines compartidos (que no son económicos) que les hacen apoyar a la asociación y, en parte, estar ligados a ella. En la justicia como equidad, una sociedad política democrática no tiene esos valores y fines compartidos aparte de los que están comprendidos por, o conectados con, la propia concepción política de la justicia. Los ciudadanos de una sociedad bien ordenada asumen la constitución y sus valores políticos tal como están realizados en sus instituciones, y comparten el fin de hacerse justicia mutuamente según lo exigen las reglas de la sociedad.

Más tarde se hará evidente la importancia de esta distinción entre una sociedad democrática y las comunidades dentro de ella, importancia que se desprende de los propios rasgos especiales de la distinción. Por ejemplo, nacemos en el seno de la sociedad y, aunque podemos también nacer en el seno de comunidades, de religiones con sus culturas distintivas, sólo la sociedad, con su forma política de gobierno y su ley, ejerce poder coercitivo. Si bien podemos abandonar voluntariamente las comunidades (esto queda garantizado por las libertades constitucionales: la apostasía no es un crimen), hay un sentido en el que no podemos abandonar voluntariamente nuestra sociedad política (§26). También puede una comunidad recomendar o singularizar a sus miembros en proporción a su contribución a sus valores y fines compartidos; pero una sociedad democrática no tiene esos valores y fines compartidos (contenidos en la noción de bien) por los que puedan ser distinguidos sus ciudadanos.¹⁸ Todos los que pueden ser miem-

18. Sobre este tema véase «The Basic Structure as Subject», en Rawls, *Political Liberalism*, *op. cit.*, conf. VII, §8, págs. 279 y sigs.

bros plenamente cooperativos de la sociedad política cuentan como iguales y pueden ser tratados differently sólo en la medida en que lo permita la concepción política pública.

Es un serio error no distinguir entre la idea de una sociedad política democrática y la idea de comunidad. Por supuesto, una sociedad democrática puede acoger dentro de sí a muchas comunidades y, de hecho, intenta ser un mundo social dentro del cual pueda florecer la diversidad en armonía y concordia; pero no es propiamente una comunidad, ni puede serlo, debido al hecho del pluralismo razonable. Porque eso requeriría el uso opresivo del poder del gobierno, lo cual es incompatible con las libertades democráticas básicas. Desde el principio, pues, concebimos una sociedad democrática como una sociedad política que excluye al Estado confesional o aristocrático, por no hablar de un Estado de castas, esclavista o racista. Esta exclusión es una consecuencia de que hayamos hecho de las facultades morales la base de la igualdad política.

7.4. ¿En qué sentido son libres los ciudadanos? Aquí también debemos tener presente que la justicia como equidad es una concepción política de la justicia para una sociedad democrática. El significado relevante de persona libre ha de extraerse de la cultura política de dicha sociedad y puede que tenga poca o ninguna conexión con, por ejemplo, la libertad de la voluntad tal como es planteada en la filosofía de la mente. Siguiendo esta idea, diremos que los ciudadanos son concebidos como personas libres en dos sentidos.

Primero, los ciudadanos son libres en el sentido de que se conciben a sí mismos, y unos a otros, con la facultad moral de poseer una concepción del bien. Esto no quiere decir que, como parte de su concepción política, se vean a sí mismos inevitablemente atados a la particular concepción del bien que alberguen en un momento dado. Ocurre más bien que, como ciudadanos que son, se consideran capaces de revisar y cambiar esa concepción por motivos razonables y racionales, y pueden hacerlo si así lo desean. Como personas libres que son, los ciudadanos se arrogan el derecho a concebir sus personas independientemente de cualquier concepción particular del bien o esquema de fines últimos, y sin identificarse con ninguna de dichas concepciones. Dada su facultad moral de formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien, su identidad pública o legal como personas libres no se ve afectada por los cambios que con el tiempo pueda sufrir su concepción determinada del bien.

Por ejemplo, cuando los ciudadanos se convierten a otra religión, o abandonan una fe religiosa establecida, no dejan por ello de ser, a efectos

de justicia política, las mismas personas de antes. No hay pérdida de lo que podemos llamar su identidad pública o legal, esto es, su identidad a los ojos del derecho básico. En general, siguen teniendo los mismos derechos y deberes básicos, poseen la misma propiedad y pueden reclamar las mismas cosas que antes excepto en la medida en que esas exigencias vayan ligadas a su antigua afiliación religiosa. Podemos imaginar una sociedad (de hecho, la historia ofrece numerosos ejemplos) en la que los derechos básicos y las exigencias reconocidas dependan de la afiliación religiosa y de la clase social. Dicha sociedad tiene una diferente concepción política de la persona. Puede que no tenga una concepción de la ciudadanía en absoluto; pues esta concepción, tal como la estamos usando nosotros, va de la mano de la concepción de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales para su recíproco beneficio.

Hay otro sentido de identidad que se define en relación con objetivos y compromisos más profundos de los ciudadanos. Llamémosle identidad no legal o moral.¹⁹ Ahora bien, los ciudadanos normalmente tienen objetivos y compromisos de tipo político y de tipo no político. Así, defienden los valores de la justicia política y quieren verlos tomar cuerpo en las instituciones políticas y en las políticas sociales. También promueven los otros valores y fines no políticos de las asociaciones a las que pertenecen. Los ciudadanos deben ajustar y reconciliar esos dos aspectos de su identidad moral. Puede suceder que en sus asuntos personales, o en la vida interna de sus asociaciones, los ciudadanos puedan percibir sus fines últimos y sus adhesiones de forma muy diferente de la supuesta por la concepción política. Acaso tengan, y a menudo no dejan de tener, afectos, devociones y lealtades de las que creen que jamás se separarán y jamás evaluarán objetivamente, más aún, que no podrían ni deberían hacerlo. Acaso consideren sencillamente impensable la posibilidad de verse a sí mismos al margen de ciertas convicciones religiosas, filosóficas y morales, o de ciertas adhesiones y lealtades duraderas.

Estos dos tipos de compromisos y adhesiones —políticos y no políticos— definen la identidad moral y perfilan la forma de vida de una persona, lo que uno entiende que está haciendo y tratando de conseguir en el mundo social. Si de repente los perdiéramos, quedaríamos desorientados y nos sentiríamos incapaces de continuar. De hecho, podríamos pensar que

19. Estoy en deuda con Erin Kelly por la distinción entre los dos tipos de objetivos que caracterizan a las identidades morales de los ciudadanos tal cual se describen en este y el siguiente párrafo.

no tiene ningún sentido continuar. Nuestras concepciones del bien, sin embargo, pueden cambiar con el tiempo y a menudo lo hacen, aunque normalmente despacio, a veces de forma bastante súbita. Cuando estos cambios son súbitos, es muy probable que digamos que ya no somos la misma persona. Sabemos lo que esto significa: nos referimos a un cambio profundo y penetrante de nuestros fines y compromisos últimos; nos referimos a nuestra diferente identidad moral (que incluye nuestra identidad religiosa). En el camino de Damasco, Saúl de Tarso se convierte en el apóstol Pablo. Con todo, dicha conversión no implica cambio alguno en nuestra identidad pública o legal, ni en nuestra identidad personal tal como entienden este concepto algunos filósofos de la mente. Y en una sociedad bien ordenada apoyada en un consenso entrecruzado, los valores y compromisos políticos (más generales) de los ciudadanos, que forman parte de su identidad no institucional o moral, son prácticamente los mismos.

7.5. Un segundo sentido en el que los ciudadanos se conciben a sí mismos como libres es que se entienden como fuentes autoautentificadoras de exigencias válidas. Es decir, se ven a sí mismos con derecho a presentar exigencias a sus instituciones con ánimo de promover sus concepciones del bien (siempre que esas concepciones caigan dentro del espectro permitido por la concepción política de la justicia). Los ciudadanos entienden que esas exigencias tienen peso propio, independientemente de que se deriven de deberes y obligaciones definidos por una concepción política de la justicia, por ejemplo, de deberes y obligaciones para con la sociedad. Las exigencias que los ciudadanos creen fundadas en deberes y obligaciones derivados de su concepción del bien y de la doctrina moral que profesan en su propia vida también deben contar, para nuestros presentes propósitos, como autoautentificadoras. Es razonable proceder así tratándose de una concepción política de la justicia para una democracia constitucional, pues siempre que las concepciones del bien defendidas por los ciudadanos sean compatibles con la concepción pública de la justicia, esos deberes y obligaciones serán autoautentificatorios desde un punto de vista político.

Al describir el modo en que los ciudadanos se conciben a sí mismos como libres, nos basamos en cómo los ciudadanos tienden a pensar sobre sí mismos en un sociedad democrática cuando surgen cuestiones de justicia política. Que eso pertenece a una concepción política particular lo deja claro el contraste con una concepción política diferente en la que los miembros de la sociedad no se conciben como fuentes autoautentificadoras de exigencias válidas. En este caso, sus exigencias no tienen peso salvo en la

medida en que puedan derivarse de los deberes y obligaciones para con la sociedad, o de los papeles que les asigna una jerarquía social fundada en valores religiosos o aristocráticos.

Por tomar un caso extremo, los esclavos son seres humanos que no cuentan como fuentes de exigencias, ni siquiera de exigencias basadas en deberes u obligaciones sociales, pues los esclavos no cuentan como seres capaces de tener deberes y obligaciones. Las leyes que prohíben los malos tratos a los esclavos no se basan en exigencias que hacen los esclavos por su propio bien, sino en exigencias procedentes de los propietarios de esclavos o de los intereses generales de la sociedad (que no incluyen los intereses de los esclavos). Los esclavos están, por así decir, socialmente muertos: no son en absoluto reconocidos como personas.²⁰ Este contraste con una concepción política de la justicia que permite la esclavitud deja claro por qué la concepción de los ciudadanos como personas libres, en virtud de sus facultades morales y de que poseen una concepción del bien, va ligada a una particular concepción política de la justicia.

7.6. Quiero subrayar que la concepción de la persona como libre e igual es una concepción normativa: es construida por el pensamiento y la práctica —morales y políticos—, y es estudiada por la filosofía moral y política y por la filosofía del derecho. Desde la antigua Grecia, tanto en la filosofía como en el derecho, el concepto de persona ha sido el de alguien que participa en la vida social o cumple algún papel en ella, por tanto de alguien que puede ejercer y respetar sus diversos derechos y deberes. Al especificar la idea organizadora central de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación, usamos la idea colateral de las personas libres e iguales como personas que pueden desempeñar el papel de miembros plenamente cooperativos. Como corresponde a una concepción política de la justicia que entiende la sociedad como un sistema equitativo de cooperación, un ciudadano es aquél que puede ser un participante libre e igual durante toda una vida.

No ha de confundirse esta concepción de la persona con la concepción del ser humano (un miembro de la especie *Homo sapiens*) que pudiera establecer la biología o la psicología sin hacer uso de conceptos normativos de diversa índole, entre los que se incluyen, por ejemplo, los conceptos de las facultades morales y de las virtudes morales y políticas. Además, para caracterizar a la persona debemos añadir a estos conceptos los que usamos

20. Para la idea de la muerte social, véase Orlando Patterson, *Slavery and Social Death*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982, esp. págs. 5-9, 38-45 y 337.

para describir las facultades de la razón, la inferencia y el juicio. Éstas son facultades esenciales que acompañan a las dos facultades morales, y son imprescindibles para ejercerlas y para la práctica de las virtudes.

§8. RELACIÓN ENTRE LAS IDEAS FUNDAMENTALES

8.1. Las cinco ideas fundamentales que hemos discutido hasta ahora están estrechamente relacionadas cuando son expuestas en el orden en que las hemos introducido: de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación a la idea de sociedad bien ordenada, de aquí a la idea de la estructura básica de dicha sociedad, seguidamente a la idea de la posición original y, finalmente, a la idea de los ciudadanos —aquellos que participan en la cooperación— como libres e iguales.

En esta secuencia arrancamos de la idea organizadora de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación y, a partir de ahí, la vamos precisando por la vía de aclarar qué es lo que resulta cuando esa idea se realiza plenamente (una sociedad bien ordenada) y a qué se aplica esa idea (a la estructura básica). A continuación, decimos cómo son determinados los términos equitativos de la cooperación (por las partes en la posición original) y explicamos cómo deben concebirse las personas que participan en la cooperación (como ciudadanos libres e iguales).

8.2. Esta explicación de la idea organizadora central de cooperación social no es un argumento deductivo. Los pasos que arrancan de esa idea y prosiguen hacia la siguiente no son pasos de los que queda decir que se siguen o se derivan de ella. Lo que hacemos es determinar y precisar la idea organizadora conforme la enlazamos con las otras ideas.

A modo de ilustración: hay varias formas de determinar la idea central de cooperación social. Como ya observamos, podríamos decir que los términos equitativos de la cooperación están fijados por el derecho natural concebido ya como la ley de Dios ya como dado por un orden moral, previo e independiente, conocido públicamente por intuición racional. Estas formas de fijar aquellos términos no han sido excluidas por ningún argumento deductivo, por ejemplo, mostrando que son incompatibles con la idea de cooperación social. Son más bien excluidas por las condiciones históricas y por la cultura pública de la democracia, condiciones y cultura que establecen los requisitos que debe cumplir una concepción política de la justicia en un régimen democrático constitucional. Entre esas condiciones

históricas está el hecho del pluralismo razonable, que excluye las doctrinas comprehensivas como base para un acuerdo político factible sobre una concepción de la justicia. Puesto que la justicia como equidad busca dicha base, sigue un curso diferente.

8.3. No podemos decir por anticipado si la idea de cooperación social y las dos ideas que la acompañan proporcionarán las ideas organizadoras que necesitamos para elaborar una concepción política factible de la justicia. La cultura política pública no está exenta de ambigüedades: contiene diversas ideas organizadoras posibles que podrían utilizarse en lugar de aquéllas, diversas ideas de libertad e igualdad, e ideas diferentes de sociedad. A nosotros nos basta con afirmar que la idea de sociedad como un sistema equitativo de cooperación está profundamente enraizada en esa cultura, por lo que no es irrazonable examinar sus méritos como idea organizadora central. La cuestión es que, sea cual fuere la idea que seleccionemos como idea organizadora central, no puede quedar plenamente justificada por su propia razonabilidad intrínseca,²¹ ya que su razonabilidad intrínseca no puede bastar para ello. Una idea semejante sólo puede quedar plenamente justificada (si acaso) por la concepción de la justicia política a la que conduce su desarrollo, y por lo bien que se compadezca con nuestras convicciones razonadas sobre la justicia política a todos los niveles de generalidad, en lo que podemos llamar un amplio (y general) equilibrio reflexivo (§10). La idea del equilibrio reflexivo enlaza con la de justificación pública, a la que ahora vamos.

§9. LA IDEA DE JUSTIFICACIÓN PÚBLICA

9.1. Hasta aquí hemos discutido cinco ideas fundamentales, empezando con la idea organizadora central de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación. Veamos ahora una sexta y última idea fundamental, la idea de justificación pública, y tres ideas adicionales relacionadas con ella:

21. La razonabilidad, o aceptabilidad, intrínseca es una idea difícil. Significa que un juicio o convicción nos resulta razonable, o aceptable, sin necesidad de derivarlo o de basarlo en otro juicio. Huelga decir que el que una convicción nos resulte razonable puede terminar en realidad dependiendo de otras creencias y convicciones nuestras, pero no es por eso por lo que nos resulta razonable. Tras la debida reflexión, podemos afirmar que la convicción tiene cierta razonabilidad, o aceptabilidad, por sí misma.

las de equilibrio reflexivo (§10),²² consenso entrecruzado (§11) y libre razón pública (§26). El objetivo de la idea de justificación pública es precisar la idea de justificación de tal modo que se adecue a una concepción política de la justicia para una sociedad que, como la democracia, se caracteriza por el pluralismo razonable.

La idea de justificación pública va de la mano de la idea de sociedad bien ordenada, pues dicha sociedad está efectivamente regulada por una concepción de la justicia públicamente reconocida (§3). Por la discusión precedente podemos ver que, para cumplir ese papel, una concepción de la justicia debería tener tres rasgos. Dichos rasgos la convierten en una concepción política de la justicia:

a) Aunque, por supuesto, es una concepción moral, se construye para un objeto específico, a saber, la estructura básica de una sociedad democrática. No se aplica directamente a asociaciones y grupos dentro de la sociedad, y sólo más tarde tratamos de extenderla para vincularla a los principios de justicia local y para cubrir las relaciones entre pueblos.

b) Aceptar esta concepción no presupone aceptar ninguna doctrina comprehensiva particular. Una concepción política se presenta a sí misma como una concepción razonable sólo para la estructura básica, y sus principios expresan una familia de valores políticos que característicamente se aplican a dicha estructura.

c) En la medida de lo posible, una concepción política de la justicia se formula aplicando sólo ideas fundamentales familiares de, o implícitas en, la cultura política pública de una sociedad democrática: por ejemplo, la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación y la idea de los ciudadanos como libres e iguales. Que estas ideas se dan en su cultura pública se considera un hecho de las sociedades democráticas.

9.2. Vimos que en una sociedad bien ordenada, efectivamente regulada por una concepción política públicamente reconocida, todos aceptan los mismos principios de justicia. Estos principios proporcionan, pues, un punto de vista mutuamente aceptable desde el que pueden arbitrarse las exigencias que los ciudadanos plantean a las principales instituciones de la estructura básica. Un rasgo esencial de una sociedad bien ordenada es que su concepción pública de la justicia política establece una base compartida que permite a los ciudadanos justificar mutuamente sus juicios políticos: cada

22. Véase también *Teoría*, §§4, 9.

uno coopera, política y socialmente, con el resto en condiciones que todos pueden avalar como justas. Esto es lo que significa justificación pública.

Así entendida, la justificación se dirige a los que discrepan con nosotros (*Teoría*, §87). Si no hay juicios en conflicto sobre cuestiones de justicia política —juicios sobre la justicia de determinados principios y criterios, instituciones y políticas particulares, etc.—, no hay entonces nada que justificar. Justificar nuestros juicios políticos ante los demás significa convencerles mediante el uso de la razón pública, es decir, mediante formas de razonamiento e inferencia apropiadas a las cuestiones políticas fundamentales, y apelando a creencias, razones y valores políticos de los que cabe razonablemente esperar que los otros también reconocerán. La justificación pública parte de algún consenso previo, esto es, de premisas que todas las partes en desacuerdo, supuestas libres e iguales y plenamente capaces de razón, pueden razonablemente compartir y libremente suscribir.

No hay, pues, que confundir la justificación pública con el mero razonamiento válido a partir de premisas dadas (aunque también sea eso, por supuesto). El razonamiento válido es instructivo a la hora de establecer las relaciones entre enunciados: enlaza ideas fundamentales y enunciados generales, y a éstos con otros juicios más particulares; exhibe la estructura general de cualquier tipo de concepción. Al enlazar los elementos de una concepción en un todo inteligible y perspicuo, sirve como modo de exposición. Pero cuando las premisas y conclusiones no son aceptables, tras la debida reflexión, para todas las partes en desacuerdo, el razonamiento válido no sirve como justificación pública. Para que la justicia como equidad tenga éxito, debe ser aceptable, no sólo para nuestras propias convicciones razonadas, sino también para las de los demás, y ello en todos los niveles de generalidad en un equilibrio reflexivo más o menos amplio y general (según explicaremos más adelante en §10).

9.3. Por supuesto, no se puede esperar que se produzca el acuerdo completo sobre todas las cuestiones políticas. El objetivo practicable es limitar el desacuerdo, al menos en lo que respecta a las controversias más divisivas y, en particular, a las controversias que afectan a las esencias constitucionales (§13.5); puesto que lo más urgente es lograr un consenso sobre esas esencias, por ejemplo:

1) los principios fundamentales que definen la estructura general del gobierno y el proceso político; los poderes del legislativo, el ejecutivo y la judicatura; los límites de la regla de mayorías; y

2) los iguales derechos y libertades básicos de la ciudadanía que toda mayoría legislativa debe respetar, tales como el derecho de voto y el derecho a participar en política, la libertad de pensamiento y de asociación, la libertad de conciencia, y también las protecciones del imperio de la ley.

Estas cuestiones, y otras semejantes, son complejas. Aquí sólo aludo a lo que implican. Implican tanto que, si una concepción política de la justicia presta amparo a esas esencias constitucionales, ya tiene una enorme importancia aun cuando tenga poco que decir sobre los asuntos económicos y sociales que deben considerar los cuerpos legislativos. Para resolver estos otros asuntos es a menudo necesario salirse de esa concepción y de los valores políticos que expresan sus principios, e invocar valores y consideraciones no incluidos en ella. Pero, en la medida en que haya un acuerdo firme sobre las esencias constitucionales, existirá la esperanza de que pueda mantenerse la cooperación política y social entre ciudadanos libres e iguales.

9.4. Uno de los principales objetivos de la justificación pública, claro está, es preservar las condiciones de una cooperación social, efectiva y democrática, basada en el respeto mutuo entre ciudadanos que se conciben como libres e iguales. Dicha justificación depende de un acuerdo en el juicio sobre, al menos, las esencias constitucionales; y por ello, cuando ese acuerdo está en peligro, una de las tareas de la filosofía política es tratar de elaborar una concepción de la justicia que limite el desacuerdo, al menos, sobre las cuestiones más disputadas.

Contrastemos dos ideas de justificación pública en materia de política: la primera apela a una concepción política de la justicia; la segunda, a una doctrina religiosa, filosófica o moral comprehensiva. Una doctrina moral comprehensiva tratará de mostrar qué juicios políticos son verdaderos según, digamos, el intuicionismo racional o alguna variante del utilitarismo. Ahora bien, en la medida de lo posible, el liberalismo político ni acepta ni rechaza ninguna doctrina comprehensiva particular, moral o religiosa. Permite de hecho que sean esas doctrinas las que busquen la verdad religiosa, filosófica o moral. La justicia como equidad aspira a dejar al margen las viejas controversias religiosas y filosóficas e intenta no depender de ninguna visión comprehensiva particular. La justicia como equidad utiliza una idea diferente —la de justificación pública— y pretende moderar los conflictos políticos divisivos y determinar las condiciones de la equitativa cooperación social entre ciudadanos. Para lograr este objetivo, intentamos construir, a partir de ideas fundamentales que están implícitas en la cultura po-

lítica, una base pública de justificación que todos los ciudadanos, siendo como son razonables y racionales, puedan respaldar desde dentro de sus propias doctrinas comprehensivas. Si lo conseguimos, tenemos un consenso entrecruzado de doctrinas razonables (§11) y, con él, la concepción política aceptada en equilibrio reflexivo. Es esta última condición de reflexión razonada la que, entre otras cosas, distingue la justificación pública del mero acuerdo.

§10. LA IDEA DEL EQUILIBRIO REFLEXIVO

10.1. Para explicar la idea del equilibrio reflexivo partimos del pensamiento (incluido en la idea de las personas libres e iguales) de que los ciudadanos tienen una capacidad de ejercer la razón (tanto teórica como práctica) así como un sentido de la justicia. En las circunstancias normales de la vida humana, estas facultades se desarrollan gradualmente y, a partir de la edad de la razón, se ejercen en muchos tipos de juicios sobre la justicia de todo tipo de objetos, desde la estructura básica de la sociedad hasta las acciones particulares y el carácter de la gente en la vida cotidiana. El sentido de la justicia (que es una forma de la sensibilidad moral) supone el uso de una facultad intelectual, ya que ejercerlo al emitir un juicio reclama la presencia de las facultades de la razón, la imaginación y el juicio.

De entre nuestros juicios sobre justicia política, seleccionamos aquellos juicios o convicciones que consideramos razonados. Se trata de juicios emitidos en condiciones en las que resulta altamente probable que se haya ejercido plenamente nuestra capacidad de juicio, y ésta no se haya visto afectada por influencias que la distorsionen (*Teoría*, §9). Juicios razonados son aquellos que se emiten en condiciones favorables al ejercicio de nuestras facultades de razón y de nuestro sentido de la justicia, es decir: en condiciones en las que parecemos tener la capacidad, la oportunidad y el deseo de hacer un juicio fundado; o, al menos, en condiciones en las que no tenemos ningún interés aparente en no hacerlo así, estando ausentes las tentaciones más habituales. Algunos juicios los entendemos como puntos fijos: los que nunca esperamos abandonar, como cuando Lincoln dijo: «Si la esclavitud no es mala, nada es malo».23 Las posiciones de los jueces, los mediadores y

23. Abraham Lincoln, carta a A. G. Hodges, 4 de abril de 1864, en Roy P. Basler (comp.), *The Collected Works of Abraham Lincoln*, New Brunswick, N.J., Rutgers University Press, 1953, 7, págs. 281-283.

los árbitros están diseñadas de tal modo que incluyan condiciones que estimulen el ejercicio de las virtudes judiciales, entre ellas la imparcialidad y la prudencia, virtudes que hacen que sus veredictos, según lo permita cada caso, estén más cerca de ser juicios razonados.

10.2. No solamente difieren nuestros juicios razonados de los de otras personas, sino que a veces nuestros propios juicios entran en conflicto entre sí. La implicaciones de los juicios que hacemos sobre una cuestión pueden ser inconsistentes o incongruentes con los que hacemos sobre otras cuestiones. Debemos insistir en este punto. Muchos de nuestros conflictos más serios son conflictos dentro de nosotros mismos. Los que suponen que sus juicios son siempre consistentes o son irreflexivos o son dogmáticos; no es extraño que sean ideólogos o fanáticos. La cuestión que se plantea es la siguiente: ¿cómo podemos hacer que nuestros propios juicios razonados sobre justicia política sean más consistentes entre sí y con los juicios razonados de los otros, sin imponernos a nosotros mismos una autoridad política externa?

Abordamos este problema del siguiente modo: observamos que hacemos juicios políticos razonados a todos los niveles de generalidad, desde juicios particulares sobre las acciones particulares de los individuos hasta juicios sobre la justicia e injusticia de instituciones y políticas sociales particulares, sin olvidar finalmente las convicciones extremadamente generales. Entre estas convicciones están las referidas a las restricciones que deben imponerse a las razones para defender principios de justicia para la estructura básica. Modelamos estas convicciones mediante la idea del velo de ignorancia en la posición original (§6).

La justicia como equidad concibe todos nuestros juicios, independientemente de su nivel de generalidad —sea un juicio particular o una convicción general de alto nivel—, como juicios capaces de tener una cierta razonabilidad intrínseca para nosotros, como personas razonables y racionales que somos. Sin embargo, dado que tenemos una mente dividida y que nuestros juicios entran en conflicto con los de otras personas, habrá momentos en que tengamos que revisar, suspender o retirar esos juicios, si es que queremos lograr el objetivo práctico de alcanzar un acuerdo razonable en cuestiones de justicia política.

10.3. Centrándonos ahora en una persona cualquiera, supongamos que (como observadores) encontramos la concepción de la justicia política que comporta el menor número de revisiones en los juicios iniciales de dicha

persona y que, cuando se presenta y se explica dicha concepción, resulta aceptable. Cuando la persona en cuestión adopta esa concepción y el resto de sus juicios armonizan con ella, decimos que esa persona está en equilibrio reflexivo estricto. El equilibrio es estricto porque, a pesar de que concuerdan entre sí las convicciones generales, los primeros principios y los juicios particulares, buscábamos la concepción de la justicia que exigía el menor número de revisiones para conseguir la consistencia, y la persona en cuestión no tomó en consideración ninguna concepción alternativa de la justicia ni la fortaleza de los diversos argumentos en favor de las concepciones alternativas.

Esto sugiere que entenderemos como equilibrio reflexivo amplio (todavía en el caso de una persona) aquel equilibrio reflexivo alcanzado cuando la persona ha considerado cuidadosamente las concepciones alternativas de la justicia y la fortaleza de los distintos argumentos en su favor. Dicho con mayor precisión, esa persona ha considerado las principales concepciones de la justicia política que se encuentran en nuestra tradición filosófica (incluidas las visiones críticas del propio concepto de justicia [hay quien piensa que la visión de Marx es un ejemplo]), y ha ponderado la fuerza de las diferentes razones, filosóficas y no filosóficas, en su favor. En este caso, suponemos que las convicciones generales, los primeros principios y los juicios particulares de esa persona concuerdan. Pero ahora el equilibrio reflexivo es amplio, dado que le han precedido una reflexión de amplio alcance y posiblemente muchos cambios de perspectiva. Evidentemente, el concepto clave no es el de equilibrio reflexivo estricto sino el de equilibrio reflexivo amplio (*Teoría*, §9, si bien los términos «estricto» y «amplio», desgraciadamente, no se usaron allí).

10.4. Recordemos que una sociedad bien ordenada es una sociedad efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia. En una sociedad así se entiende que cada ciudadano ha alcanzado un equilibrio reflexivo amplio (en vez de estricto). Pero como los ciudadanos reconocen que defienden la misma concepción pública de la justicia política, el equilibrio reflexivo es también general: se defiende la misma concepción en los juicios razonados de cada uno. Los ciudadanos alcanzan entonces un equilibrio reflexivo amplio y general, o lo que podemos llamar un equilibrio reflexivo pleno. (Reservamos el adjetivo «pleno» para aquellos rasgos realizados en una sociedad bien ordenada.) En una sociedad así no sólo hay un punto de vista público desde el que todos los ciudadanos pueden arbitrar sus exigencias, sino que este punto de vista es además mutuamente reco-

nocido como un punto de vista afirmado por todos en equilibrio reflexivo pleno.

De lo que dijimos anteriormente (en §10.2) se desprende que la idea de justificación, emparejada con la de equilibrio reflexivo, es no-fundamentalista en el siguiente sentido: a ningún tipo específico de juicio razonado sobre justicia política ni a ningún nivel particular de generalidad se le exige que cargue con todo el peso de la justificación pública. Los juicios razonados de toda índole y nivel pueden tener su razonabilidad, o aceptabilidad, intrínseca para las personas razonables, una razonabilidad que se mantiene tras la debida reflexión. La concepción política más razonable para nosotros es la que mejor cuadra con todas nuestras convicciones razonadas tras reflexión y las organiza en una visión coherente. En cualquier momento dado, eso es todo lo que podemos hacer.

En la justicia como equidad, el equilibrio reflexivo pleno se caracteriza por su objetivo práctico, la reflexión razonada, y por su aspecto no-fundamentalista en el sentido descrito más arriba. De este modo, satisface la necesidad de una base de justificación pública en materia de justicia política; porque la coherencia entre convicciones razonadas en todos los niveles de generalidad y en equilibrio reflexivo amplio y general es todo lo que exige el objetivo práctico de alcanzar un acuerdo razonable en cuestiones de justicia política. Con otras ideas de justificación definidas mediante ciertas doctrinas comprehensivas, seguramente no baste con una coherencia de este tipo. Pero suscribir otras ideas de justificación no evitará por sí solo que dichas doctrinas tengan cabida en un consenso entrecruzado.

§11. LA IDEA DE UN CONSENSO ENTRECRUZADO

11.1. La idea de un consenso entrecruzado se introduce para dotar de mayor realismo a la idea de una sociedad bien ordenada y para ajustarla a las condiciones históricas y sociales de las sociedades democráticas, condiciones que incluyen el hecho del pluralismo razonable. Aunque en una sociedad bien ordenada todos los ciudadanos afirman la misma concepción política de la justicia, asumimos que no lo hacen por idénticas razones en todo momento.²⁴ Los ciudadanos tienen visiones religiosas, filosóficas y morales encontradas, con lo que defienden la concepción política desde el

24. La frase procede de *Anarchy, State, and Utopia* de Nozick, *op. cit.*, pág. 225, donde aparece en cursiva.

interior de doctrinas comprehensivas diferentes y opuestas y, así, en parte al menos, por diferentes razones. Pero esto no es óbice para que la concepción política sea un punto de vista compartido desde el que pueden resolver cuestiones relativas a las esencias constitucionales.

Así pues, para formular una idea realista de sociedad bien ordenada, dadas las condiciones históricas del mundo moderno, no decimos que su concepción política pública de la justicia sea afirmada por los ciudadanos desde dentro de la misma doctrina comprehensiva. El hecho del pluralismo razonable implica que no existe semejante doctrina, plena o parcialmente comprehensiva, en la que se pongan o puedan ponerse de acuerdo para dejar sentadas las cuestiones fundamentales de la justicia política. Por el contrario, nosotros decimos que en una sociedad bien ordenada la concepción política es afirmada a través de lo que llamamos un consenso entrecruzado razonable. Con esto queremos decir que la concepción política es apoyada por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables, aunque opuestas, que atraen a numerosos partidarios y que perduran a lo largo del tiempo de una generación a otra. Ésta es, a mi entender, la base más razonable de unidad política y social disponible para los ciudadanos de una sociedad democrática.

11.2. La idea es que los ciudadanos en una sociedad bien ordenada albergan dos visiones estrechamente relacionadas aunque distintas. Una es la concepción política de la justicia que todos aceptan. La otra es una de las doctrinas comprehensivas (o parcialmente comprehensivas) opuestas —doctrinas religiosas, filosóficas y morales— que existen en la sociedad. Para aquellos que defienden doctrinas comprehensivas bien articuladas y extremadamente sistemáticas, es desde el interior de dichas doctrinas (esto es, desde sus supuestos básicos) desde donde esos ciudadanos asumen la concepción política de la justicia. Los conceptos, principios y virtudes fundamentales son teoremas, como si dijéramos, de sus visiones comprehensivas.

La justicia como equidad tiene los tres rasgos de una concepción política que deberían ayudarle a atraerse el apoyo de un consenso entrecruzado razonable. Sus exigencias se limitan a la estructura básica de la sociedad, su aceptación no presupone ninguna visión comprehensiva particular y sus ideas fundamentales son familiares y proceden de la cultura política pública. Los tres rasgos permiten que la puedan asumir diferentes visiones comprehensivas. Estas visiones incluyen las doctrinas religiosas que afirman la libertad de conciencia y defienden las libertades constitucionales

básicas, así como las diversas doctrinas filosóficas liberales, como las de Kant o Mill, que hacen lo mismo.

No necesitamos enumerar otras posibilidades (de las que hay muchas) salvo para añadir que puede haber muchos ciudadanos que no tengan ninguna doctrina comprehensiva bien articulada. Quizá casi nadie la tenga. Antes bien, la mayoría defiende diversos valores religiosos y filosóficos, asociativos y personales, junto con los valores políticos expresados por la concepción política. Estos valores políticos no se derivan de ninguna visión global sistemática. La gente puede pensar que los valores políticos realizados por una estructura básica justa tienen normalmente el peso suficiente como para cancelar cualquier otro valor que pudiera entrar en conflicto con ellos. Así, aunque su visión total es comprehensiva en el sentido de que incluye valores no políticos, sólo es parcialmente comprehensiva ya que no es ni sistemática ni completa. En §58 descubriremos que esta falta de sistema y completud es en realidad afortunada, y ayuda a que un *modus vivendi* pueda convertirse, andando el tiempo, en un consenso entrecruzado.

11.3. Al dar tanta importancia a la idea de un consenso entrecruzado, asumimos el hecho de que el pluralismo razonable es una condición permanente de una sociedad democrática. Cualquier concepción política ofrece una visión del mundo político y social y descansa en ciertos hechos generales de la sociología política y la psicología humana. El hecho del pluralismo razonable es el primero de los cinco hechos de esta índole que son de especial importancia en la justicia como equidad.

Elaborémoslo: la diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales que encontramos en las sociedades democráticas modernas no es una mera condición histórica que vaya a pasar pronto, es un rasgo permanente de la cultura pública de la democracia. Bajo las condiciones políticas y sociales garantizadas por los derechos y libertades básicos de las instituciones libres surgirán y permanecerán con nosotros diversas doctrinas comprehensivas enfrentadas e irreconciliables, aunque razonables, en caso de que no existan ya. Este hecho característico de las sociedades libres es lo que yo llamo el hecho del pluralismo razonable.

Un segundo hecho general y relacionado con el anterior es que una adhesión compartida y continuada a una doctrina comprehensiva sólo puede mantenerse mediante el uso opresivo del poder del Estado, con todos sus crímenes oficiales y las inevitables brutalidades y cruelezas, seguidas de la corrupción de la religión, la filosofía y la ciencia. Si decimos que una sociedad política es una comunidad cuando está unida en la afirmación de una

y la misma doctrina comprehensiva (recuérdese §7.3), entonces el uso opresivo del poder estatal con su séquito de perversiones se hace necesario para mantener la comunidad política. Llamemos a esto el hecho de la opresión. En la sociedad de la Edad Media, sociedad más o menos unida en la afirmación de la fe católica, la Inquisición no fue un accidente; la supresión de la herejía era necesaria para preservar las creencias religiosas compartidas. Lo mismo vale, suponemos, para cualquier doctrina filosófica y moral comprehensiva, incluso para las seculares. Una sociedad unida en la afirmación de un tipo de utilitarismo, o de las doctrinas morales de Kant o Mill, para seguir estandolo, también necesitaría de las sanciones opresivas del Estado.²⁵

Un tercer hecho general es que un régimen democrático perdurable y seguro, un régimen que no esté dividido por amargas disputas doctrinales y por clases sociales hostiles, debe ser apoyado, de buena gana y libremente, por al menos una mayoría sustancial de sus ciudadanos políticamente activos. Junto con el primer hecho general, esto significa que, para servir de base pública de justificación para un régimen constitucional, una concepción de la justicia debe ser tal que pueda ser respaldada por doctrinas comprehensivas ampliamente diferentes e incluso irreconciliables. De lo contrario, el régimen no será perdurable ni seguro. Esto nos lleva a introducir la idea de una concepción política de la justicia, tal cual la definimos en §9.

Añadimos, pues, un cuarto hecho general: que la cultura política de una sociedad democrática que ha funcionado razonablemente bien durante un período considerable de tiempo contiene normalmente, al menos de modo implícito, ciertas ideas fundamentales desde las que es posible desarrollar una concepción política apta para un régimen constitucional.

25. El contenido y el tono de una concepción de la justicia, política o no, dependen mucho, indudablemente, del hincapié que hagamos en ciertos hechos de la experiencia histórica. Entre esos hechos son de suma importancia, para la justicia como equidad, las interminables opresiones y cruelezas de que se valieron el poder estatal y la Inquisición para mantener la unidad del cristianismo, algo que comienza ya con san Agustín y se extiende hasta el siglo XVIII. El liberalismo político nace de la división de la cristiandad tras la Reforma, aunque no fue ésa en absoluto la intención de los reformadores. Según creía Hegel, que la Reforma tuviera lugar no fue una desgracia, sino algo que benefició tanto a la Iglesia como al Estado. Véase G. F. W. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, edición a cargo de Allen Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, §270 (final del largo comentario), págs. 301 y sig. (trad. cast.: *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Sudamericana, 1975).

11.4. ¿Qué hay detrás de estos cuatro primeros hechos generales? A buen seguro, todos, y especialmente los dos primeros (el hecho del pluralismo razonable y el hecho de la opresión), reclaman una explicación. Pues ¿por qué habrían de llevar las instituciones libres, con sus derechos y libertades básicos, a la diversidad?; y ¿por qué habría que pedírselo al poder estatal que la suprimiera? ¿Por qué no nos lleva al acuerdo el intento sincero y serio de razonar entre nosotros? A largo plazo, éste parece ser el resultado que da en la ciencia o, al menos, en la ciencia natural.

Hay varias explicaciones posibles. Podríamos suponer que la mayoría de la gente hace suyas las concepciones que promueven sus intereses más egoístas; y como sus intereses son diferentes, también lo son sus concepciones. O acaso la gente sea a menudo irracional y no muy brillante, lo que, mezclado con errores lógicos, produce opiniones enfrentadas. Estas explicaciones son empero demasiado fáciles, y no son el tipo de explicación que buscamos. Nosotros queremos saber cómo es posible el desacuerdo razonable, pues nuestro trabajo siempre parte de la teoría ideal. Así pues, preguntamos: ¿cómo podría surgir el desacuerdo razonable?

Una explicación del tipo correcto es que las fuentes del desacuerdo razonable —lo que yo llamo las cargas del juicio— entre personas razonables son otros tantos obstáculos para el correcto (y escrupuloso) ejercicio de nuestras facultades de razón y de juicio en el transcurso ordinario de la vida política. Estos obstáculos incluyen lo siguiente:

a) La evidencia —empírica y científica— de que se dispone sobre un caso puede ser conflictiva y compleja, lo que la hace difícil de estimar y evaluar.

b) Incluso cuando estamos plenamente de acuerdo sobre las clases de consideraciones que son relevantes, podemos estar en desacuerdo sobre su peso, y llegar así a juicios diferentes.

c) Hasta cierto punto, todos nuestros conceptos, y no sólo los conceptos morales y políticos, son vagos y tienen límites imprecisos. Esta indeterminación significa que tenemos que confiar en el juicio y en la interpretación (y en juicios acerca de interpretaciones), admitiendo un abanico de posibilidades (no claramente determinable), dentro del cual las personas razonables pueden diferir.

d) El modo en que evaluamos la evidencia y ponderamos los valores morales y políticos está moldeado (no podemos decir hasta qué punto) por nuestra experiencia global, por el entero curso de nuestra vida hasta el momento presente; y nuestras experiencias globales ciertamente difieren. Así,

en una sociedad moderna, con la muchedumbre de cargos y posiciones que engendra, su múltiple división del trabajo, sus muchos grupos sociales y a menudo su variedad étnica, las experiencias globales de los ciudadanos son lo suficientemente dispares como para que sus juicios sean hasta cierto punto divergentes en muchos, si no en la mayoría, de los casos que presentan una complejidad significativa.

e) A menudo, hay diferentes clases de consideraciones normativas de diferente fuerza a ambos lados de una cuestión y es difícil hacer una valoración de conjunto.²⁶

Un quinto y último hecho general puede formularse del siguiente modo: que muchos de nuestros más importantes juicios políticos que involucran a valores políticos básicos se hacen en condiciones tales que resulta altamente improbable que personas plenamente razonables y rigurosas, incluso tras una discusión libre y abierta, puedan ejercer sus facultades de razón de tal modo que todos lleguen a la misma conclusión.

11.5. No debemos entender que este hecho implique forma alguna de escepticismo filosófico.²⁷ No significa que las personas razonables no se pongan de acuerdo en el juicio político porque no existan valores objetivos, o porque los valores sean subjetivos; o que lo que consideramos juicios sobre valores sean simplemente opiniones históricamente condicionadas que obedecen a intereses que tienen sus raíces en un determinado tiempo y lugar. Se refiere más bien a las muchas dificultades para alcanzar el acuerdo que acompañan a todas las clases de juicio. Estas dificultades son particularmente agudas en el caso de los juicios políticos, debido a la enorme complejidad de las cuestiones planteadas, a la naturaleza a menudo impresio-

26. Isaiah Berlin ha subrayado a menudo una cuestión relacionada, a saber, que cualquier sistema de instituciones sociales puede acomodar un espectro limitado de valores, así que hay que hacer alguna selección dentro del espectro completo de valores morales y políticos que pudiera realizarse. Esto se debe a que todo sistema de instituciones tiene, como si dijéramos, un espacio social limitado. Al vernos forzados a elegir entre valores que apreciamos, afrontamos grandes dificultades a la hora de fijar prioridades y tenemos que tomar decisiones difíciles sin una clara solución aparente. Véase su formulación en «On the Pursuit of the Ideal», en Henry Hardy (comp.), *The Crooked Timber of Humanity*, Nueva York, Knopf, 1991 (trad. cast.: *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 1992).

27. Esto es fiel a *Theory*, §34, pág. 188, que considera esencial evitar que la libertad de conciencia y la tolerancia se funden en el escepticismo filosófico y en la indiferencia hacia la religión.

nista de la evidencia y a la severidad de los conflictos a que habitualmente hacen frente.

Las cargas del juicio pueden por sí solas dar cuenta del hecho del pluralismo razonable (hay naturalmente otras razones); y puesto que no podemos eliminar esas cargas, el pluralismo es un rasgo permanente de una cultura democrática libre. No negamos que la vanidad y la avaricia, la voluntad de dominio y el deseo de gloria tengan un papel destacado en la política y afecten al auge y caída de las naciones. Con todo, como en una democracia no podemos usar el poder del Estado, con las consabidas cruezares y corrupciones de la vida cívica y cultural, para erradicar la diversidad, buscamos una concepción política de la justicia que sea capaz de ganarse el apoyo de un consenso entrecruzado razonable que sirva de base pública de justificación.

11.6. Dos comentarios, como conclusión, para prevenir malentendidos sobre la idea de un consenso entrecruzado:

En primer lugar, dadas las concepciones comprehensivas reales que existen en la sociedad, al margen de su contenido, no hay evidentemente ninguna garantía de que la justicia como equidad, o cualquier concepción razonable para un régimen democrático, pueda atraerse el apoyo de un consenso entrecruzado y rubrique así la estabilidad de sus instituciones políticas. Muchas doctrinas son sencillamente incompatibles con los valores de la democracia. Además, el liberalismo político no dice que los valores articulados por una concepción política de la justicia, por fundamentales que sean, tengan más peso que los valores trascendentales (tal como los interpreta la gente) —religiosos, filosóficos o morales— con los que posiblemente entre en conflicto la concepción política. Decir eso nos colocaría más allá de lo político.

Un segundo comentario es que nosotros partimos de la convicción de que un régimen democrático constitucional es razonablemente justo y factible, y merece la pena de defenderse. Pero, dado el hecho del pluralismo razonable, tratamos de diseñar una defensa del mismo que se gane la lealtad de las personas razonables y consiga un amplio apoyo. Nosotros no nos fijamos en las doctrinas comprehensivas que de hecho existen y, a continuación, armamos una concepción política que logre un equilibrio entre ellas expresamente diseñado para ganarse su lealtad. Esto supondría una mala construcción de la concepción política (§56).

Al contrario, nosotros preguntamos cómo armar una concepción de la justicia para un régimen constitucional que sea a la vez defendible por derecho propio y de tal factura que los que apoyen, o pudieran llegar a apoyar, esa clase de régimen puedan también respaldar dicha concepción. Asumimos que no sabemos nada por anticipado sobre las visiones comprehensivas de la gente, y tratamos de no poner obstáculos innecesarios en el camino para que puedan afirmar la concepción política. Esto conduce a la idea de una concepción política de la justicia que no presupone ninguna concepción comprehensiva particular, por lo que puede ser apoyada por un duradero consenso entrecruzado de doctrinas razonables, si le sonríe la fortuna y dispone del tiempo suficiente para ganarse la lealtad.

En la quinta parte nos preguntaremos si es posible una sociedad bien ordenada y, de serlo, de qué modo es consistente su posibilidad con la naturaleza humana y las exigencias de las instituciones políticas factibles. Intentaremos mostrar que la sociedad bien ordenada de la justicia como equidad es en verdad posible de acuerdo con nuestra naturaleza y esas exigencias. Esta tarea es propia de la filosofía política como reconciliación; pues ver que las condiciones de un mundo social permiten cuando menos esa posibilidad afecta al modo en que percibimos el propio mundo y a nuestra actitud hacia él. Ya no tiene por qué parecer desesperadamente hostil un mundo en el que deban prevalecer inevitablemente la voluntad de dominio y las cruezares opresivas, alimentadas por el prejuicio y la locura. Situados como acaso lo estemos en una sociedad corrupta, puede que no haya consuelo para nuestra pérdida; pero podemos pensar que el mundo no es en sí mismo inhóspito para la justicia política y el bien que ella encierra. Nuestro mundo social podría haber sido diferente y hay esperanzas para los que vivan en otro tiempo y lugar.