

JOHN RAWLS

LIBERALISMO POLÍTICO

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en inglés, 1993
Primera edición en español, 1995
Quinta reimpresión, 2006

Rawls, John
Liberalismo político / John Rawls ; trad. de Sergio Rene
Madero Báez. — México : FCE, UNAM, 1995
395 p.; 23 x 16 cm — (Colee. Política y derecho)
Título original Political Liberalism
ISBN 968-16-4600-2

1. Liberalismo 2. Democracia 3. Justicia I. Madero Báez,
Sergio Rene, tr. II. Ser. III. t.

LC JC578

Dewey 320.51 R5421

V5

Distribución en América latina

Comentarios y sugerencias:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com Tel.
(55)5227-4672 Fax (55)5227-4694

||§ Empresa certificada ISO 9001:2000

Título original: *Political Liberalism* D. R. ©
1993, Columbia University Press Nueva York,
Chichester, West Sussex ISBN 0-231-05248-0

D. R. © 1995, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA Carretera
Picacho-Ajusco 227, 14200 México, D. F.

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra
—incluido el diseño tipográfico y de portada—, sea cual fuere
el medio, electrónico o mecánico, sin el consentimiento por
escrito del editor.

ISBN 968-16-4600-2

Impreso en México • *Printed in México*

CONFERENCIA I IDEAS FUNDAMENTALES

LIBERALISMO político, título general de estas conferencias, es una expresión conocida. Sin embargo, el significado que yo le doy es muy diferente del que suele dársele y del que, en mi opinión, supondrá el lector. Por tanto, tal vez debiera yo empezar por dar una definición del liberalismo político, y explicar por qué lo llamo "político". Pero, para dar inicio, ninguna definición sería útil. En vez de ello, comenzaré por plantear una primera pregunta fundamental acerca de la justicia política en una sociedad democrática; a saber: ¿cuál es la más apropiada concepción de la justicia para especificar los términos justos de la cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales, miembros de una sociedad con la que cooperan plenamente durante toda una vida, de una generación a la siguiente?

Uniremos a esta primera pregunta fundamental un segundo interrogante: el referente a la tolerancia, entendida en su acepción general. La cultura política de una sociedad democrática siempre está marcada por una diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales opuestas entre sí e irreconciliables. Algunas de estas doctrinas son perfectamente razonables, y el liberalismo político ve en esta diversidad de doctrinas razonables el inevitable resultado, a largo plazo, de las capacidades de la razón humana y su actividad dentro del trasfondo de instituciones libres y duraderas. Así pues, la segunda pregunta es ésta: ¿cuáles son los fundamentos de la tolerancia así entendida, dada la realidad del pluralismo razonable como consecuencia inevitable de instituciones libres? Si combinamos las dos preguntas, tenemos la siguiente: ¿cómo es posible que exista durante un tiempo prolongado una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, los cuales permanecen profundamente divididos por doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales?

El liberalismo político supone que las más enconadas luchas se entablan por los más altos valores, por lo más deseable: por la religión, por las visiones filosóficas acerca del mundo y de la vida, y por diferentes concepciones morales del bien. Debiera parecerse extraordinario, entonces, que, estando en tan profunda oposición en estos aspectos, la cooperación justa entre ciudadanos libres e iguales pueda ser posible. En realidad, la experiencia histórica nos sugiere que rara vez se da esta cooperación. Si el problema que nos ocupa nos es de sobra conocido, estoy convencido de que el libe-

ralismo político propone una solución en cierto modo inédita. Para formular esta solución, necesitamos recurrir a cierta familia de ideas. En esta conferencia empezaré por analizar de estas ideas las centrales, y al final (§ 8) propondré una definición.

§ 1. PLANTEAMIENTO DE DOS PREGUNTAS FUNDAMENTALES

1. Si enfocamos la atención en la primera pregunta fundamental, el curso del pensamiento democrático en los últimos dos siglos, o algo más, nos demuestra llanamente que en la actualidad no existe ningún acuerdo sobre la forma en que las instituciones básicas de una democracia constitucional deben ordenarse si han de satisfacer los términos justos de cooperación entre ciudadanos considerados libres e iguales. Esto lo demuestran las muy controvertidas ideas acerca de cómo los valores de las libertades y las igualdades se hallan mejor expresados en los derechos básicos y en las libertades de los ciudadanos a fin de responder a las exigencias de la libertad y de la igualdad. Podemos pensar en este desacuerdo como en un conflicto al interior de la tradición del pensamiento democrático mismo, entre la tradición que relacionamos con Locke, que atribuye mayor peso a lo que Constant llamó "las libertades de los modernos" —libertad de pensamiento y de conciencia, ciertos derechos básicos de la persona y de la propiedad y el imperio de la ley—, y la tradición que relacionamos con Rousseau, que atribuye mayor peso a lo que Constant llamó "las libertades de los antiguos", las libertades políticas iguales y los valores de la vida pública.¹ Este contraste tan conocido y estilizado puede servirnos para fijar nuestras ideas.

Como un modo de contestar a nuestra primera pregunta, la justicia como imparcialidad² intenta arbitrar entre estas dos tradiciones en pugna, primero, proponiendo dos principios de justicia que sirvan de guía acerca del modo en que las instituciones básicas deben hacer efectivos los valores de la libertad y de la igualdad; segundo, especificando un punto de vista a partir del cual, a diferencia de otros principios conocidos de justicia, puedan verse estos principios como más apropiados a la idea de ciudadanos democráticos considerados como personas libres e iguales. Lo que debemos demostrar es que determinado arreglo de las instituciones políticas y sociales básicas es más adecuado para realizar los valores de la libertad y de la igualdad, cuando

¹ Véase "Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns" ["La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos"] (1819), en Benjamin Constant, *Political Writings* [*Escritos políticos*], obra que tradujo [al inglés] y editó Biancamaria Fontana (Cambridge, Cambridge University Press, 1988). La discusión que aparece en la Introducción, acerca de la diferencia entre el problema de la filosofía política en los mundos antiguo y moderno, ilustra la importancia de la distinción que hace Constant.

² La concepción de la justicia que presenté en mi *Teoría de la justicia*.

los ciudadanos son considerados así. Los dos principios de justicia (apuntados más arriba) son los siguientes:³

a. Cada persona tiene igual derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicos e igualitarios completamente apropiado, esquema que sea compatible con el mismo esquema para todos; y en este esquema, las libertades políticas iguales, y sólo esas libertades, tienen que ser garantizadas en su valor justo.

b. Las desigualdades sociales y económicas sólo se justifican por dos condiciones: en primer lugar, estarán relacionadas con puestos y cargos abiertos a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades; en segundo lugar, estas posiciones y estos cargos deberán ejercerse en el máximo beneficio de los integrantes de la sociedad menos privilegiados.

Cada uno de estos principios regula a las instituciones en determinado dominio, no sólo en cuanto a los derechos, libertades y oportunidades básicos, sino también en cuanto a las exigencias de igualdad; mientras que la segunda parte del segundo principio asegura la validez de estas garantías institucionales.⁴ Ambos principios, conjuntamente con la prioridad atribuida al primero sobre el segundo, regulan las instituciones básicas que aplican en la realidad estos valores.

2. Habría que hacer una muy larga exposición para aclarar el significado y la aplicación de estos principios. Como en estas conferencias no nos ocupamos exclusivamente de estos temas, sólo haré unos cuantos comentarios al respecto. El primero es que considero estos principios como ejemplos del contenido de una concepción política liberal de la justicia. El contenido de tal concepción lo dan tres características principales: primera, la especificación de ciertos derechos, libertades y oportunidades básicos (de la índole que se conoce en los regímenes democráticos constitucionales); segunda, la asignación de especial prioridad a esos derechos, libertades y oportunidades, especialmente en cuanto a las exigencias del bien general y de los valores perfeccionistas; y tercera, medidas que aseguren a todos los ciudadanos todos los medios apropiados para hacer el uso eficaz de sus libertades y oportuni-

³ La exposición de estos principios difiere de la que hice en *Teoría de la justicia* y reproduce la exposición que aparece en "The Basic Liberties and Their Priority" ["Las libertades básicas y su prioridad"], en *Tanner Lectures on Human Values*, vol. m (Salt Lake City, University of Utah Press, 1982), p. 5. Las razones para haber hecho estos cambios se analizan en las pp. 46-55 de esa conferencia. Son importantes por las revisiones a la explicación sobre las libertades básicas que se encuentra en mi *Teoría de la justicia*, y se expusieron para contestar a las fuertes objeciones que planteó H. L. A. Hart en su reseña crítica, en la *University of Chicago Law Review* 40 (primavera de 1973), pp. 535-555. En este volumen, véase vm, pp. 271 y 305-308, respectivamente.

El valor de estas garantías se especifica respecto de un índice de bienes primordiales. Cómo se hace esto, se expresa en n: 5, y se trata con mayor detalle en v: 3-4.

dades. Estos elementos pueden entenderse de diferentes maneras, por lo que podemos afirmar que hay muchas variantes de liberalismo.

Además, ambos principios expresan una forma igualitaria de liberalismo, en virtud de tres elementos, que son: *a)* la garantía del valor justo de las libertades políticas, de tal manera que éstas no sean meramente formales; *b)* una justa (y tampoco puramente formal) igualdad de oportunidades, y por último, *c)* el llamado "principio de diferencia", que prescribe que las desigualdades sociales y económicas inherentes a los cargos y puestos tendrán que ajustarse de manera que, cualquiera que sea el grado de tales desigualdades, sea grande o pequeño, habrán de redundar en el mayor beneficio de los integrantes menos privilegiados de la sociedad.⁵ Todos estos elementos están aún vigentes, como lo estaban en mi *Teoría de la justicia*; y también sigue siendo válida la base del argumento para estos elementos. De ahí que yo presuponga a lo largo de estas conferencias la misma concepción igualitaria de la justicia que he expresado anteriormente; y aunque digo que le hago revisiones de vez en cuando, ninguna revisión afecta esta característica suya.⁶ Sin embargo, nuestro tema principal es el liberalismo político y las ideas que lo componen, de modo que nuestra discusión atañe más a las concepciones liberales en su sentido general, permitiendo así la participación de todas las variantes del liberalismo, como, por ejemplo, cuando hablamos de la idea de la razón pública (en la conferencia vi).

Por último, como era de esperarse, dada la forma de aseveraciones breves en que se formulan los principios, algunos aspectos importantes de ellos han quedado fuera. En especial, el primer principio, que abarca los derechos y libertades iguales para todos, bien puede ir precedido de un principio que anteceda a su formulación, el cual exija que las necesidades básicas de los ciudadanos sean satisfechas, cuando menos en la medida en que su satisfacción es necesaria para que los ciudadanos entiendan y puedan ejercer fructíferamente esos derechos y esas libertades. Ciertamente, tal principio prece-

⁵ Surgen varias cuestiones en lo referente a las interpretaciones propuestas sobre el principio de diferencia. Por ejemplo: los integrantes menos aventajados de la sociedad reciben por desgracia, y no por un rígido designador (para utilizar el término de Saúl Kripke en *Naming and Necessity* [Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972]). Además, este principio no requiere de crecimiento económico continuo durante varias generaciones para elevar al máximo indefinidamente las expectativas de los menos privilegiados. Es compatible con la idea de Mili, de una sociedad en un estado justo estacionario donde la acumulación del capital (real) es de cero. Lo que exige este principio es que, independientemente de la magnitud de las desigualdades, y por muy dispuestas que estén las personas a ganar más por su trabajo, las desigualdades existentes deben ajustarse de manera que contribuyan del modo más eficaz al beneficio de los menos aventajados. Estas breves observaciones no son del todo claras; simplemente indican las complejidades que no son el tema de estas conferencias.

⁶ Hago este comentario porque algunas personas han pensado que el exponer las ideas sobre el liberalismo político significó renunciar a la concepción igualitaria que expongo en mi *Teoría de la justicia*. No estoy enterado de que alguna de las revisiones a mi teoría impliquen un cambio de tal carácter, y pienso que así suponerlo no tiene ningún fundamento.

dente debe adoptarse al aplicar el primer principio.⁷ Pero este y otros temas relacionados con él no son materia de la presente exposición.

3. En cambio, volveré a ocuparme de nuestra primera pregunta, la cual me lleva a plantear esta otra: ¿qué podría hacer la filosofía política para hallar una base compartida para dirimir el tan fundamental problema de indicar la familia de instituciones más apropiada para asegurar la libertad democrática y la igualdad? Quizá lo más que pueda hacerse al respecto sea acortar la brecha del desacuerdo. No obstante, hasta las convicciones firmemente arraigadas cambian gradualmente: ahora se acepta la tolerancia religiosa, y ya no se profesan abiertamente los argumentos en pro de las persecuciones; de manera semejante, la esclavitud, causa de la guerra civil en los Estados Unidos, se rechaza como inherentemente injusta, y por más que persista la secuela de la esclavitud en políticas sociales y actitudes inconfesadas, nadie está dispuesto a defenderla. En conjunto, conciliadas dichas convicciones se nos aparecen como creencia en la tolerancia religiosa y rechazo a la esclavitud, e intentamos organizar las ideas básicas y los principios implícitos en estas convicciones para integrarlos en una concepción política de la justicia coherente. Estas convicciones son puntos fijados provisionalmente que al parecer cualquier concepción razonable debe tener en cuenta. Empezamos, pues, por considerar la cultura pública misma como el fondo compartido de ideas básicas y principios implícitamente reconocidos. Tenemos la esperanza de formular estas ideas y estos principios con suficiente claridad para combinarlos en una concepción política de la justicia afin a nuestras convicciones más firmemente enraizadas. Expresamos lo anterior al apuntar que una concepción política de la justicia, para que sea aceptable, debe concordar con nuestras convicciones meditadas, en todos los niveles de la generalidad, fundamentadas en la debida reflexión, o en lo que en otra parte he llamado "el equilibrio reflexivo".⁸

⁷ En cuanto a la exposición de tal principio, y para una exposición más detallada e instructiva, en cuatro partes, de estos dos principios, con importantes revisiones, véase Rodney Peffer, *Marxism, Morality, and Social Justice* (Princeton, Princeton University Press, 1989), p. 14. Estoy de acuerdo con casi todas las aseveraciones de Peffer, excepto con la que hace en 3(b), que parece requerir de una forma socialista de la organización económica. La dificultad en esto no estriba en el socialismo como tal; pero yo no incluiría la necesidad de que intervenga en los primeros principios de la justicia política. Considero estos principios (como lo hice en mi *Teoría de la justicia*) como preconizadores de valores fundamentales en cuyos términos, según la tradición y las circunstancias de la sociedad de que se trate, podemos reflexionar en si se justifica la intervención del socialismo en alguna de sus formas.

⁸ Véase *Teoría de la justicia*, p. 20 y ss, 48-51 y 120 y ss. Una característica del equilibrio reflexivo es que incluye nuestras convicciones consideradas en todos los niveles de la generalidad; ningún nivel, dígame el del principio abstracto o el de juicios particulares en casos particulares, se considera fundacional. Todos pueden tener una credibilidad inicial. Existe también una importante distinción entre el equilibrio reflexivo restringido [*narrow*] y el amplio [*wide*], que está implícita a su vez en la distinción entre la primera clase y la segunda del equilibrio reflexivo, en las pp. 49-50 (aunque no se utilizan estos términos). Los términos *restringido* y

La cultura política pública puede adoptar dos vertientes de pensamiento en un nivel muy profundo. Ciertamente, esto debe ser así en lo que respecta a una controversia tan prolongada como la que concierne a la interpretación más apropiada de la libertad y de la igualdad. Lo cual sugiere que, si hemos de tener éxito en la búsqueda de una base para el acuerdo público, debemos descubrir una manera de organizar ideas y principios muy conocidos y aceptados a fin de elaborar una concepción de la justicia política que exprese esos principios y esas ideas en forma diferente de como se han expresado antes. La justicia como imparcialidad intenta hacer esto valiéndose de una idea organizadora fundamental dentro de la cual sea posible conectar y relacionar entre sí, en forma sistemática, todas las ideas y todos los principios. Esta idea organizadora es la de la sociedad como un sistema justo de cooperación social entre personas libres e iguales, consideradas integrantes verdaderamente cooperadores de la sociedad durante toda su vida. Esta idea organizadora establece la base para contestar a la primera pregunta fundamental, y se analiza más adelante, en la § 3.

4. Supongamos ahora que la justicia como imparcialidad lograra sus objetivos, y se hallara una concepción política públicamente aceptable. En este caso, esta concepción nos proveería de un punto de vista públicamente reconocido a partir del cual todos los ciudadanos puedan examinar públicamente si sus instituciones políticas y sociales son justas. Y les sería posible hacer esto con sólo invocar las razones que, singularizadas por dicha concepción, fueran públicamente reconocidas por ellos mismos como válidas y suficientes. Las principales instituciones de la sociedad y la manera en que encajan conjuntamente en un sistema de cooperación social pueden ser valoradas de igual manera por cada ciudadano, cualesquiera que sean su posición social o sus más particulares intereses.

El objetivo de la justicia como imparcialidad es, por tanto, un asunto práctico: se presenta como una concepción de la justicia que pueden compartir los ciudadanos, en tanto que es fundamento de un acuerdo político razonado, informado y voluntario. Expresa su razón pública y política compartida. Pero, para lograr esa razón compartida, la concepción de la justicia debe ser, en lo posible, independiente de las doctrinas filosóficas y religiosas opuestas e incompatibles que profesen los ciudadanos. Al formular tal concepción, el liberalismo político aplica el principio de la tolerancia a la filosofía misma. Las doctrinas religiosas que en siglos anteriores eran la base ideológica que profesaba la sociedad han dado paso, gradualmente, a ciertos principios de gobierno constitucional que pueden suscribir todos los ciudadanos, cualquiera que sea su punto de vista religioso. Las doctrinas comprensivas filosóficas y morales no pueden ser ya suscritas de esta manera

amplio se utilizan por primera vez en la § 1 de "Independence of Moral Theory" ["La independencia de la teoría moral"], en *Proceedings of the American Philosophical Association* 49 (1974).

por los ciudadanos en general, y tampoco pueden ya servir, si acaso algún día lo hicieron, como el fundamento que profesa la sociedad.

Por tanto, lo que busca el liberalismo político es una concepción política de la justicia que, esperamos, pueda ganarse el apoyo de un consenso traslapado de las doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales, en una sociedad que se rijan por esta concepción.⁹ Al obtener este apoyo de doctrinas razonables, quedan puestos los cimientos para contestar a nuestra segunda pregunta fundamental, en cuanto a cómo los ciudadanos —que siguen profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales— pueden, no obstante, conservar una sociedad democrática justa y estable. Para este fin, es normalmente deseable que los puntos de vista comprensivos en lo filosófico y en lo moral, que nos hallamos habituados a utilizar en los debates sobre cuestiones políticas fundamentales, se dejen a un lado en la vida pública. La razón pública —el razonamiento de los ciudadanos en los foros públicos en torno a principios constitucionales esenciales y a las cuestiones básicas de la justicia— está mejor guiada ahora por una concepción política, cuyos principios y valores pueden suscribir todos los ciudadanos (conferencia vi). Aclaremos: esa concepción política ha de ser, por así decirlo, política, y no metafísica.¹⁰

Así pues, el liberalismo político apunta hacia una concepción política de la justicia como punto de vista libremente aceptado. No preconiza ninguna doctrina específica, metafísica o epistemológica, más allá de lo que está implícito en la concepción política misma. Como explicación de los valores políticos, una concepción política libremente aceptada no niega que existan otros valores que se apliquen, por ejemplo, al ámbito personal, familiar o al de las asociaciones; ni tampoco afirma que los valores políticos estén separados de otros valores, o que entre ambos no exista continuidad alguna. Uno de sus objetivos es, como ya lo he expresado, delimitar el dominio político y especificar su concepción de la justicia de tal manera que sus instituciones puedan obtener el apoyo de un consenso traslapado. En este caso, los ciudadanos mismos, en el ejercicio de su libertad de pensamiento y de conciencia, y tomando en cuenta sus doctrinas comprensivas, perciben la concepción política como algo que procede de sus demás valores, o que es congruente con ellos, o, por lo menos, como una concepción que no está en conflicto con tales valores.

⁹ La idea de un consenso traslapado se define en la § 2.3, y se analiza con mayor detalle en la § 6.3-4.

¹⁰ El contexto, aquí, sirve para definir la frase "política, no metafísica".

§ 2. LA IDEA DE UNA CONCEPCIÓN POLÍTICA DE LA JUSTICIA

1. Hasta este momento he utilizado la idea de una concepción política de la justicia sin explicar su significado. De lo dicho, el lector quizá haya podido colegir lo que quiero significar con esta idea, y por qué la usa el liberalismo político. Pero necesitamos hacer una aseveración explícita al respecto: una concepción política de la justicia tiene tres elementos característicos, los cuales se ejemplifican en la justicia como imparcialidad. Supongo que el lector estará familiarizado con algunos elementos, aunque no con todos los de este punto de vista.

El primero se refiere al sujeto de una concepción política. Aunque una concepción de esta índole es, por supuesto, una concepción moral,¹¹ constituye una concepción moral elaborada para una clase específica de sujeto, por decir, para instituciones políticas, sociales y económicas. Se aplica, en particular, a lo que llamaré "la estructura básica" de la sociedad, la cual, para nuestros propósitos de exposición, supongo que es una democracia constitucional moderna. (Empleo las expresiones "democracia constitucional", "régimen constitucional" y otras frases similares como intercambiables, a menos que se especifique de otra manera.) Por estructura básica entiendo las principales instituciones políticas, sociales y económicas de una sociedad, y cómo encajan estas instituciones en un sistema unificado de cooperación social, de una generación a la siguiente.¹² Por tanto, el foco de atención inicial de una concepción política de la justicia es el marco de las instituciones básicas y los principios, las normas y los preceptos que se aplican a ese marco, así como la forma en que han de expresarse esas normas en el carácter y en las posturas de los miembros de la sociedad que lleva a la práctica los ideales de dicha concepción.

Además, supongo que la estructura básica es la de una sociedad cerrada; es decir, la consideraremos contenida en sí misma y sin tener relaciones con otras sociedades. Sus integrantes ingresan a ella sólo por nacimiento, y salen de ella sólo al morir. Esto nos permite hablar de ellos como nacidos en una sociedad en la que pasarán toda su vida. Que una sociedad sea cerrada es ya una considerable abstracción, sólo justificada porque nos permite enfocar la atención en ciertos temas primordiales, sin entrar en muchos detalles que nos distraigan. En algún punto, una concepción política de la justicia debe referirse a las relaciones justas entre pueblos, o a la ley que rige las relaciones entre pueblos, por así decirlo. En estas conferencias no analizo cómo

¹¹ Cuando digo que una concepción es moral, quiero decir, entre otras cosas, que su contenido está dado por ciertos ideales, principios y estándares, y que estas normas articulan ciertos valores: en este caso, valores políticos.

¹² Véase *Teoría de la justicia*, § 2, el índice, y también "The Basic Structure as Subject" ["La estructura básica como objeto"], en la presente obra, pp. 243-269.

mo podría elaborarse una ley que rija las relaciones entre pueblos, sino empezaré por exponer la justicia como imparcialidad aplicada, primero, a sociedades cerradas.¹³

2. La segunda característica se refiere al modo de presentación: una concepción política de la justicia se presenta como un punto de vista libremente aceptado. Aunque deseemos que una concepción política tenga su justificación en una o más doctrinas comprensivas, no se presenta como una de éstas, ni siquiera como emanada de ellas, que fuese aplicada a la estructura básica de la sociedad, tal como si esta estructura fuera simplemente otro objeto al que se aplicara esa doctrina. Es importante recalcar este punto: significa que debemos distinguir entre cómo se presenta una concepción política y el que sea parte o derivación de una doctrina comprensiva. Supongo que todos los ciudadanos suscriben una doctrina comprensiva con la que se relaciona en alguna forma la concepción política que aceptan. Pero una característica que distingue a una concepción política es que se presenta como libremente aceptada y expresada aparte de cualquier otro entorno más amplio, y sin referencia alguna con él. Para decirlo con una frase de moda, la concepción política es un módulo, una parte constituyente esencial, que encaja en varias doctrinas comprensivas razonables y que puede ser sostenida por ellas, las cuales perduran en la sociedad a la que regula. Esto significa que la concepción política puede presentarse sin decir, o sin saber, o incluso sin aventurar una conjetura acerca de a qué doctrinas pertenece, o qué doctrinas la apoyan.

A este respecto, una concepción política de la justicia difiere de muchas doctrinas morales, pues a éstas se les considera en gran medida puntos de vista generales y comprensivas. El utilitarismo es un ejemplo muy conocido de esto: el principio de la utilidad, de lo útil, como se quiera entender, se suele considerar aplicable a toda clase de sujetos, desde la conducta de individuos y las relaciones personales hasta la organización de toda la sociedad, así como la ley que rige entre los pueblos.¹⁴ En contraste con esto, una concepción política trata de elaborar una concepción razonable exclusivamente para la estructura básica, y no implica, hasta donde sea posible, ningún compromiso con ninguna otra doctrina.

Este contraste se apreciará más claramente si observamos que la distinción entre una concepción política de la justicia y otras concepciones morales es cuestión de alcance, de campo de acción: es decir, de la gama y extensión de sujetos a los que se aplica la concepción, y del contenido que requiere según cuan extensa sea. Una concepción moral es general, si se aplica a una extensa gama de sujetos y, en última instancia, si se aplica univer-

³ Véase mi texto "Law of Peoples" ["La ley de los pueblos"] (Conferencia Oxford Amnesty), que va a ser publicada junto con otras Conferencias Amnesty por Basic Books, 1993. ¹⁴ Véase "The Basic Structure as Subject", p. 260 y ss.

salmente, a todos los sujetos. Es comprensiva cuando incluye concepciones de lo que es de valor en la vida humana, e ideales de amistad y de relaciones familiares y de asociación, y otros muchos elementos que conforman nuestra conducta y, en última instancia, nuestra vida en su totalidad. Una concepción es del todo comprensiva, si abarca con precisión todos los valores y virtudes reconocidos en un sistema articulado; en cambio, una concepción es sólo parcialmente comprensiva cuando incluye sólo cierto número de valores y virtudes no políticos, mas de ningún modo todos, y se encuentra articulada sin mucha cohesión. Muchas doctrinas religiosas y filosóficas aspiran a ser generales y comprensivas.

3. La tercera característica de una concepción política de la justicia es que su contenido se expresa en términos de ciertas ideas fundamentales que se consideran implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática. Esta cultura pública comprende las instituciones políticas de un régimen constitucional y las tradiciones públicas de su interpretación (entre ellas, las del poder judicial), así como textos históricos y documentos de conocimiento común. Las doctrinas comprensivas de toda clase —religiosas, filosóficas y morales— pertenecen a lo que podemos llamar la "cultura de trasfondo" [*background culture*] de la sociedad civil. Esta es la cultura de lo social; no de lo político. Constituye la cultura de la vida diaria; la de sus muchas asociaciones: Iglesias y universidades, sociedades culturales y científicas, clubes y equipos deportivos, por sólo nombrar unas cuantas. En una sociedad democrática existe la tradición del pensamiento democrático, cuyo contenido resulta familiar y es inteligible por lo menos entre los ciudadanos educados y con sentido común. Las principales instituciones de la sociedad, y las formas en que generalmente se les interpreta, son vistas como un fondo de ideas y principios implícitamente compartidos.

Por ello, la justicia como imparcialidad empieza desde el interior de cierta tradición política y adopta como su idea fundamental¹⁵ la de la sociedad co-

¹⁵ Debo aclarar que utilizo la palabra "ideas" como el término más general, y que abarca tanto los conceptos como las concepciones. Este par de términos se distinguen como se hizo en *Teoría de la justicia*, p. 3 y ss. En general, el concepto es el significado de un término, mientras que una concepción particular incluye también los principios necesarios para aplicarla. Un ejemplo: el concepto de justicia, aplicado a una institución, significa, digamos, que la institución no haga distinciones arbitrarias entre personas al asignar derechos y deberes básicos, y que sus reglas establezcan un equilibrio apropiado entre los diversos reclamos existentes. En cambio, una concepción incluye, además de esto, ciertos principios y criterios para decidir qué distinciones son arbitrarias y cuándo el equilibrio entre dichos reclamos es atinado. Las personas pueden ponerse de acuerdo sobre el significado del concepto de justicia y, no obstante, estar en pugna unas con otras, puesto que profesan diferentes principios y normas para decidir en estos asuntos. Hacer de un concepto de la justicia una concepción es igual a elaborar estos principios y estas normas necesarios. Así, para dar otro ejemplo, en la § 4.3 examino el concepto de persona en el derecho y en la filosofía política, mientras que en la § 5 expongo los demás elementos necesarios a una concepción de la persona en tanto que ciudadano democrático. Tomo esta distinción entre concepto y concepción de H. L. A. Hart, en *The Concept of Law* (Oxford, Clarendon Press, 1961), pp. 155-159.

mo un sistema justo de cooperación a través del tiempo y del cambio de una generación a otra (§ 3). Esta idea organizadora central se desarrolla junto con dos ideas fundamentales afines: una es la idea de los ciudadanos (aquellos comprometidos en la cooperación) considerados como personas libres e iguales (§§ 3.3 y 5); la otra idea es la de una sociedad bien ordenada, considerada como sociedad efectivamente regulada por una concepción política de la justicia (§ 6).¹⁶

También suponemos que estas ideas pueden elaborarse para integrar una concepción política de la justicia capaz de ganarse el apoyo de un consenso traslapado (iv). Tal consenso está formado por todas las doctrinas razonables religiosas, filosóficas y morales que se oponen entre sí, que probablemente seguirán existiendo de generación en generación y que obtendrán el apoyo de cuantiosos seguidores en un régimen constitucional más o menos justo, en el que el criterio de justicia que prevalecerá será precisamente esa misma concepción política.¹⁷ El que la justicia como imparcialidad (o algún otro punto de vista similar a éste) obtenga el apoyo de un consenso traslapado tal como lo hemos definido, es una cuestión especulativa. Tan sólo mediante la elaboración y el desarrollo se puede lograr una conjetura informada y probable, al mostrar de qué modo podría conseguir apoyo.

§ 3. LA IDEA DE LA SOCIEDAD COMO UN SISTEMA JUSTO DE COOPERACIÓN

1. Como ya lo he indicado, la idea organizadora fundamental de la justicia como imparcialidad, dentro de la cual las demás ideas básicas están sistemáticamente relacionadas, es la de la sociedad considerada como sistema justo de cooperación a través de un tiempo prolongado, de una generación a la siguiente. Empezamos nuestra exposición con esta idea, que suponemos implícita en la cultura pública de una sociedad democrática. En su pensamiento político, y en la discusión de las cuestiones políticas, los ciudadanos no ven el orden social como un orden natural fijo, o como una jerarquía institucional justificada por valores religiosos o aristocráticos.

Aquí es importante recalcar que, desde otros puntos de vista —por ejemplo, desde el punto de vista de la moralidad personal, o desde la percepción de los integrantes de determinada asociación, o desde la perspectiva de la doc-

¹⁶ Otras dos ideas fundamentales son las que corresponden a la estructura básica, que se analiza en la § 2.1, y la de la posición original, que se expone en la § 4. No son éstas ideas que se consideren muy familiares al sentido común culto, sino más bien ideas que se introducen con el propósito de presentar la justicia como imparcialidad en forma unificada e inteligible.

¹⁷ La idea de un consenso traslapado, mejor dicho, la expresión, se introdujo en *Teoría de la justicia*, p. 387 y ss, como una manera de debilitar las condiciones que hacen razonable la desobediencia civil en una sociedad democrática casi justa. Aquí, y más adelante en estas conferencias, utilizo esta expresión en diferente sentido y en un contexto mucho más amplio.

trina religiosa o filosófica que se profese—, varios aspectos del mundo y la relación personal con él pueden ser considerados de distinta manera. En general, estos otros puntos de vista no han de integrarse a la discusión política sobre los elementos constitucionales esenciales y acerca de los temas básicos de la justicia.

2. Podemos dar más especificidad a la idea de la cooperación social apuntando tres de sus elementos:

a. La cooperación se distingue de la simple actividad socialmente coordinada; por ejemplo, la actividad coordinada por órdenes que haya emitido alguna autoridad central. La cooperación se guía por reglas públicamente conocidas y por procedimientos que aceptan los cooperadores y que consideran como normas apropiadas para regular su conducta.

b. La cooperación implica la idea de condiciones justas de cooperación: éstas son términos que cada participante puede aceptar razonablemente, siempre y cuando todos los demás también los acepten. Los términos justos de cooperación especifican cierta idea de la reciprocidad: todos los que participan en la cooperación, y que cumplen con su parte según lo requieran las reglas y los procedimientos fijados, se beneficiarán de manera apropiada, conforme sea valorado por un patrón de comparación conveniente. La concepción de justicia política caracteriza a los términos justos de cooperación. Como el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad, estos términos justos se expresan mediante principios que especifican derechos y deberes básicos dentro de sus principales instituciones, y regulan a través del tiempo los arreglos del trasfondo de justicia, de manera que los beneficios derivados de los esfuerzos de cada cual estén justamente distribuidos y se compartan de una generación a la siguiente.

c. La idea de cooperación social necesita que intervenga la idea de la ventaja o bien racional de cada participante. Esta idea del bien especifica lo que están tratando de lograr quienes participan en la cooperación, ya sean individuos, familias, asociaciones, o incluso los gobiernos de los pueblos, cuando este esquema o proyecto se ve desde su propia perspectiva.

De la idea de reciprocidad que se introdujo en *b)* varios puntos necesitan ser comentados. Uno es que la idea de reciprocidad se sitúa entre la idea de imparcialidad, que es altruista (pues su motivación es el bien general), y la idea de la mutua ventaja, que supone que cada cual tendrá ventajas respecto a su presente o esperada situación futura.¹⁸ Tal como se entiende en el ámbi-

¹⁸ Allan Gibbard expresa esta idea en su reseña de *Theories of justice [Teorías de la justicia]*, de Brian Barry (Berkeley, University of California Press, 1989). Barry piensa que la justicia como imparcialidad oscila precariamente entre la imparcialidad y la ventaja mutua, en tanto que Gibbard piensa que se alza en medio de estos extremos, en la reciprocidad. Considero que Gibbard

to de la justicia como imparcialidad, la reciprocidad es una relación entre ciudadanos expresada mediante principios de justicia que regulan un mundo social en el que cada cual sale beneficiado, respecto de un patrón de igualdad apropiado, definido en relación con ese mundo social. Esto nos lleva a tomar en cuenta otro punto: que la reciprocidad es una relación entre ciudadanos en una sociedad bien ordenada (§ 6), expresada por su concepción política pública de la justicia. De ahí que los dos principios de la justicia junto al principio de diferencia (§ 1.1), con su implícita referencia a la división equitativa como patrón comparativo, formulen la idea de reciprocidad entre los ciudadanos.

Por último, de estas observaciones resulta claro que la idea de reciprocidad no es lo mismo que la idea de la mutua ventaja. Hagamos de cuenta que trasladamos a un número de personas de una sociedad, en la que la propiedad es muy desigual, producto de la suerte y la fortuna, a otra que, bien ordenada, se regula por los dos principios de justicia. No hay ninguna garantía de que todos saldrán ganando con el cambio si juzgan la situación basados en sus actitudes previas. Aquellos que, poseedores de grandes propiedades, acaso hayan perdido mucho con los cambios, se han resistido a éstos a través de la historia. Ninguna concepción razonable de la justicia podría superar la prueba de la ventaja mutua si se interpreta de esta manera. Sin embargo, no es esto lo importante. El objetivo consiste en especificar cualquier idea aceptable de reciprocidad entre ciudadanos libres e iguales en una sociedad bien ordenada. Las llamadas tensiones de compromiso [*strains of commitment*] son tensiones que surgen en tal sociedad entre sus exigencias de justicia y los legítimos intereses de los ciudadanos que permiten sus instituciones justas. De estas tensiones son importantes las que se suscitan entre la concepción política de la justicia y las doctrinas comprensivas permisibles. Estas tensiones no surgen del deseo de conservar los beneficios obtenidos al amparo de la anterior injusticia. Tensiones como éstas forman parte del proceso de transición, pero las cuestiones relacionadas con esto pertenecen a la teoría no ideal, y no a los principios de justicia aplicables a una sociedad bien ordenada.¹⁹

3. Consideremos ahora la idea fundamental de la persona.²⁰ Por supues-

está en lo correcto acerca de esto. Véase su ensayo "Constructing Justice", en *Philosophy and Public Affairs* 20 (verano de 1991), p. 266 y ss.

¹⁹ Alien Buchanan hace un instructivo análisis de estos puntos en su obra *Marx and Justice [Marx y la justicia]* (Totowa, N. J., Rowman and Littlefield, 1982), pp. 145-149.

²⁰ Debe hacerse hincapié en que una concepción de la persona, como la entiendo aquí, es una concepción normativa, ya sea legal, política o moral, o incluso, ciertamente, también filosófica o religiosa, según el punto de vista general a que pertenezca. En este caso, la concepción de la persona es de índole moral; es una concepción que parte de nuestra concepción cotidiana de las personas como las unidades básicas de pensamiento, deliberación y responsabilidad, y que se adapta a una concepción política de la justicia, y no a una doctrina comprensiva. Es, en efecto, una concepción política de la persona, y dados los objetivos de la justicia como imparciali-

to, hay muchos aspectos de la naturaleza humana que pueden ser resaltados como especialmente importantes, según nuestro punto de vista particular. Esto se pone de manifiesto en expresiones como "homo politicus", "homo oeconomicus", "homo ludens" y "homo faber". Puesto que nuestra explicación de la justicia como imparcialidad principia con la idea de que la sociedad ha de concebirse como un sistema justo de cooperación a través del tiempo y entre generaciones sucesivas, hemos de adoptar una concepción de la persona que sea afín a esta idea. Si nos remontamos hasta el mundo antiguo, el concepto de la persona era entendido, tanto en filosofía como por la ley, como el concepto de alguien que puede desempeñar un papel en la vida social y, por ende, ejercer y respetar los varios derechos y deberes propios de ella. Por tanto, decimos que una persona es alguien que puede ser un ciudadano, es decir, un integrante normal y cooperador de la sociedad durante toda una vida. Agregamos la frase "durante toda una vida" porque la sociedad no sólo se considera cerrada (§ 2.1), sino un sistema o esquema de cooperación más o menos completo y autosuficiente, que da cabida en su interior a todas las necesidades y actividades de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte del ciudadano. Una sociedad se entiende también como una entidad que existe a perpetuidad: se genera y reproduce a sí misma y a su cultura e instituciones a través de sucesivas generaciones, y no se puede esperar que sus asuntos tengan fin.

Puesto que hemos empezado en el seno de la tradición del pensamiento democrático, también pensamos que los ciudadanos son personas tan libres como iguales. La idea básica consiste en que, en virtud de sus dos poderes morales (la capacidad de tener un sentido de la justicia y de adoptar una concepción del bien) y de los poderes de la razón (de juicio, de pensamiento, y la capacidad de inferencia relacionada con estos poderes), las personas son libres. Lo que hace que estas personas sean iguales es el tener estos poderes cuando menos en el grado mínimo necesario para ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad.²¹

Abundemos en este concepto: puesto que las personas pueden ser participantes plenos en un sistema justo de cooperación social, les atribuimos los dos poderes morales relacionados con los elementos en la idea de cooperación social que hemos apuntado más arriba; a saber: la capacidad de tener un sentido de la justicia y la capacidad de adoptar una concepción del bien. El sentido de la justicia es la capacidad de entender, aplicar y actuar según la concepción pública de la justicia que caracteriza a los términos justos de la

dad, constituye una concepción apropiada como cimiento para una ciudadanía democrática. En tanto que concepción normativa, debe distinguirse de una explicación de la naturaleza humana derivada de las ciencias naturales y de la teoría sociológica, y desempeña un papel distinto en la justicia como imparcialidad. Acerca del tema, véase II: 8.

²¹ Véase *Teoría de la justicia*, § 77, donde se analiza esta base de la igualdad.

cooperación social. Dada la naturaleza de la concepción política en tanto que especifica una base pública de justificación, el sentido de la justicia también expresa la disposición, la voluntad, si no es que el deseo, de actuar en relación con los demás ciudadanos en términos que ellos también puedan suscribir públicamente (n: i). La capacidad de adoptar una concepción del bien es la de conformar, examinar y buscar racionalmente una concepción de una ventaja o bien racional propio.

Además de tener estos dos poderes morales, las personas poseen en un momento dado cierta concepción del bien que intentan lograr. Tal concepción no debe entenderse estrechamente; por el contrario, debe ser inclusiva de una concepción de aquello que es valioso en la vida humana. Por tanto, una concepción del bien consiste normalmente en un esquema más o menos definido de los fines últimos, esto es, de los fines que deseamos lograr por sí mismos; esquema, asimismo, de nuestros vínculos con otras personas y de nuestras lealtades a diversos grupos y asociaciones. Estos vínculos y lealtades hacen surgir devociones y afectos, por lo cual el florecimiento de las personas y asociaciones que son objeto de estos sentimientos también forma parte de nuestra concepción del bien. También vinculamos a tal concepción del bien una visión de nuestra relación con el mundo —religiosa, filosófica y moral—, la cual sirve de referencia para entender el valor y el significado de nuestros fines y de nuestras vinculaciones. Por último, las concepciones del bien de las personas no están fijas, sino que se forman y desarrollan conforme van madurando, y pueden cambiar más o menos radicalmente en el transcurso de la vida.

4. Puesto que empezamos nuestro análisis a partir de la idea de la sociedad como un sistema justo de cooperación, suponemos que las personas, en tanto que ciudadanos, tienen todas las capacidades que les permiten ser integrantes cooperadores de la sociedad. Y lo suponemos con tal de lograr una visión clara e inequívoca de lo que, para nosotros, es la pregunta fundamental de la justicia política; a saber: ¿cuál es la más apropiada concepción de la justicia para especificar los términos de la cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales, y que también se consideran miembros plenamente cooperadores de la sociedad durante toda una vida?

Al plantear esta pregunta como la fundamental, no queremos decir, por supuesto, que nadie sufrirá nunca de enfermedades o tendrá accidentes; son de esperarse tales infortunios en el transcurso ordinario de la vida de algunos ciudadanos, y deben tomarse provisiones para estas contingencias. Pero, dado nuestro objetivo, hago caso omiso, por el momento, de estas incapacidades, sean temporales o permanentes, así como de trastornos mentales tan graves que impidan a las personas ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad, en el sentido normal de esta expresión. Así, aunque empezamos por expresar la idea de la persona implícita en la cultura política

pública, idealizamos y simplificamos esta idea de varias maneras, para enfocar la atención en nuestra interrogante principal.

Podremos ocuparnos de otras preguntas posteriormente, y cómo habremos de contestarlas acaso haga necesario revisar las respuestas que les hayamos dado. Este procedimiento de un paso para adelante y otro para atrás no tiene nada de extraño; pensemos, pues, en estas otras preguntas como en problemas de extensión. Así, por ejemplo, existe el problema de hacer extensiva la justicia como imparcialidad y que abarque nuestros deberes para con las futuras generaciones, de los que forma parte el problema de los ahorros justos.²²

Otro problema consiste en cómo extender la justicia como imparcialidad para que abarque la ley que rige a las relaciones entre pueblos; esto es, los conceptos y principios que se aplican a las leyes internacionales y a las relaciones entre sociedades políticas.²³ Además, y ya que hemos supuesto (como se anotó más arriba) que las personas son miembros normales y cooperadores de la sociedad en toda una vida, y por ello tienen las capacidades necesarias para asumir tal papel, surge la pregunta de qué se debe hacer por aquellos que no satisfagan este requisito, ya sea temporal (por enfermedad y accidente) o permanentemente, todo lo cual abarca una variedad de casos.²⁴ Por último, queda en pie el problema de cuáles son nuestros deberes para con los animales y el resto de la naturaleza.

Aunque nos gustaría responder con el tiempo a todas estas preguntas, dudo mucho que ello sea posible en la perspectiva de la justicia como imparcialidad en tanto que concepción política. Pienso que obtendremos respuestas razonables para los dos primeros problemas de extensión: para las futuras generaciones y para las leyes que rigen las relaciones entre pueblos, y para parte del tercero, para el problema de proporcionar lo que podemos llamar una atención normal de la salud. Respecto a los problemas en los que puede fallar la justicia como imparcialidad, existen varias posibilidades. Una de ellas es que la idea de justicia política no lo abarca todo, ni debemos esperar que así sea. O el problema puede ser realmente de justicia política, pero echar mano de la justicia como imparcialidad no es lo correcto en este caso, por más que este concepto funcione bien en otros. La profundidad de la falla en esto no se esclarecerá hasta que se examine bien el caso mismo. Quizá sólo nos

²² La explicación de esto en mi *Teoría de la justicia*, § 44, es deficiente. Resulta mejor enfoque el basado en una idea que me sugirieron Thomas Nagel y Derek Parfit, creo que en febrero de 1972. La misma idea propuso Jane English tiempo después, en forma independiente, en su ensayo "Justice Between Generations", en *Philosophical Studies* 31 (1977), p. 98. Esta mejor explicación se indica en "The Basic Structure as Subject", que se incluye en este libro. Véase vn: 6 y la nota 12. Simplemente se me escapó esta solución, que deja sin cambio la hipótesis de la motivación.

²³ Véase *Teoría de la justicia*, § 58.

²⁴ Véase v: 3.5 y los escritos de Norman Daniels a los que allí se hace referencia.

haga falta ingenio para ver cómo puede proceder la extensión del concepto. En cualquier caso, no debíamos esperar que la justicia como imparcialidad, o cualquier clase de justicia, cubra todos los casos de lo correcto y lo erróneo. La justicia política debe complementarse siempre con otras virtudes.

En estas conferencias dejo a un lado estos problemas de extensión y me concentro en lo que he llamado la pregunta fundamental de la justicia política. Lo hago así porque la falla de mi *Teoría de la justicia* que estas conferencias tratan de enmendar (como he explicado en la introducción) reside en la respuesta que doy a esa pregunta fundamental. El hecho de que esta pregunta sea en verdad fundamental se demuestra en que haya constituido el centro de atención de la crítica liberal a la aristocracia en los siglos XVII y XVIII, de la crítica socialista a la democracia constitucional en los siglos XIX y XX, y del conflicto entre los liberales y los conservadores, en la actualidad, acerca de los derechos a la propiedad privada y en torno a la legitimidad (en oposición a la eficacia) de las políticas sociales asociadas a lo que se ha llamado el "Estado de bienestar". Es esta pregunta la que fija las fronteras iniciales de nuestra discusión.

§ 4. LA IDEA DE LA POSICIÓN ORIGINAL

1. Ahora abordaré la idea de la posición original.²⁵ Se introduce esta idea para dilucidar qué concepción tradicional de la justicia, o qué variante de estas concepciones, especifica los principios más apropiados para hacer realidad la libertad y la igualdad, una vez que se entiende a la sociedad como un sistema justo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales. Dando por sentado que deseamos saber qué concepción de la justicia logra esto, ¿por qué acudimos a la idea de la posición original, y cómo nos ayudará a responder a esta pregunta?

Volvamos a la idea de la cooperación social. ¿Cómo se han de establecer los términos justos de la cooperación? ¿Son acaso dictados simplemente por alguna autoridad ajena a las personas que cooperan? ¿Acaso los establece, por ejemplo, la ley de Dios? O bien, ¿son dichas personas las que han de reconocer como justos estos términos, tomando como referencia el saber que dispongan de un orden moral independiente? Por ejemplo: ¿se reconocen estos términos justos como emanados de la ley natural, o como nacidos de un dominio de valores que se conoce a través de la intuición racional? O, ¿es mediante una suerte de compromiso entre estas personas como se establecen estos términos, a la luz de lo que consideran su recíproco beneficio? Según las respuestas que demos a estas preguntas, obtendremos diferentes concepciones de la cooperación social.

²⁵ Véase *Teoría de la justicia*, §§ 3-4, y el capítulo 3, así como el índice.

La justicia como imparcialidad reformula la doctrina del contrato social y adopta una forma de la última respuesta: los términos justos de la cooperación social se conciben como un acuerdo a que han llegado quienes están comprometidos con ella; es decir, los ciudadanos libres e iguales que han nacido en la sociedad en que viven. Pero su acuerdo, como todo acuerdo válido, debe llevarse a cabo según condiciones apropiadas. En especial, estas condiciones deben poner en una situación justa a las personas libres e iguales, y no deben permitir que algunas de esas personas obtengan mayores ventajas de negociación. Además, tanto las amenazas de recurrir a la fuerza y la coerción, como al engaño y al fraude, deben ser excluidas.

2. Hasta este punto, el concepto resulta claro. Las consideraciones que hemos expuesto son muy conocidas en la vida diaria. Pero en la vida diaria se llega a los acuerdos en una situación más o menos bien especificada, situación que está inmersa en el trasfondo de las instituciones de la estructura básica. Sin embargo, nuestra tarea consiste en extender la idea de convenio al trasfondo mismo. Aquí nos enfrentamos a una dificultad para cualquier concepción de la justicia que utilice la idea de contrato, ya sea social o de otra índole. La dificultad es ésta: debemos hallar un punto de vista que se aparte de las características y circunstancias particulares de este marco abarcador y que no sea distorsionado por ellas; un punto de vista a partir del cual sea posible llegar a un acuerdo justo entre personas consideradas libres e iguales.

La* posición original, la cual tiene características a las que he llamado el "velo de la ignorancia", es precisamente este punto de vista.²⁶ La razón que la posición original debe abstraer de las contingencias del mundo social sin ser afectada por éstas es que las condiciones de un acuerdo justo sobre los principios de la justicia política entre personas libres e iguales deben eliminar las ventajas que para la negociación surgen inevitablemente dentro del marco de las instituciones de cualquier sociedad, debido a sus tendencias acumulativas, sociales, históricas y naturales. Estas ventajas contingentes e influencias accidentales que derivan del pasado no debieran afectar ningún acuerdo basado en los principios reguladores de las instituciones de la estructura básica misma, partiendo del presente, hacia el futuro.

3. Aquí nos topamos con otra dificultad que, sin embargo, sólo es aparente. Expliquemos: según lo que hemos dicho, resulta claro que la posición original debe considerarse un recurso de representación, y de ahí que cualquier acuerdo al que lleguen las partes deba interpretarse como hipotético y no histórico. Pero, si así es, dado que los acuerdos hipotéticos no se confirman, ¿cuál es, entonces, la importancia de la posición original? La respuesta está implícita en lo que ya hemos dicho: está dada por el papel que toman

Respecto al velo de la ignorancia, *ibid.*, §§ 4 y 24, y el índice.

las diversas características de la posición original entendida como recurso de representación.

Se requiere que las partes estén situadas simétricamente, si han de considerarse representantes de ciudadanos libres e iguales que llegarán a un acuerdo en condiciones justas. Además, presumo que una de nuestras convicciones es ésta: el hecho de que ocupemos determinada posición social no es una buena razón para que propongamos, o esperemos que otros acepten, una concepción de la justicia que favorezca a quienes están en nuestra misma posición. De igual manera, el hecho de que profesemos determinada doctrina comprensiva, religiosa, filosófica o moral, a la par de cualquier concepción del bien que lleve adjunta, no es razón válida para que propongamos, o esperemos que otros acepten, una concepción de la justicia que favorezca a quienes tienen ese credo. Para modelar la mencionada convicción en la posición original, a las partes no se les permite conocer la posición social de aquellos a quienes representan, ni la particular doctrina comprensiva de la persona a la que representan.²⁷ La misma idea se hace extensiva a la información acerca de las razas y al grupo étnico, al sexo y al género de las personas, y a sus diversas facultades naturales, como la fuerza y la inteligencia,

²⁷ No permitir que las partes conozcan las doctrinas comprensivas de las otras personas es una manera de espesar más el velo de la ignorancia, más que adelgazarlo. (Este contraste se analiza en "Kantian Constructivism" [1980], p. 547 y ss.) Muchos han pensado en un espeso velo de la ignorancia sin justificación, y han inquirido acerca de fundamentos, en especial, dada la importancia de las doctrinas comprensivas. Ya que debemos justificar, o por lo menos explicar, siempre que podamos, las características de la posición original, consideremos lo siguiente. Volvamos al problema expuesto al principio. Buscamos una concepción política de la justicia para una sociedad democrática entendida como un sistema de cooperación justa entre ciudadanos libres e iguales quienes, en tanto que dueños de autonomía política (u: 6), aceptan de buen grado los principios públicamente reconocidos de la justicia que especifican los términos justos de esta cooperación. Sin embargo, la sociedad en cuestión es tal que en ella existe una diversidad de doctrinas comprensivas, todas perfectamente razonables. Éste es el hecho del pluralismo razonable, en contraposición al hecho del pluralismo como tal (§ 6.2 y n: 3). Ahora bien, si todos los ciudadanos van a suscribir libremente la concepción política de la justicia, esta concepción debe ser capaz de ganarse el apoyo de ciudadanos que profesan diferentes y hasta opuestas doctrinas comprensivas, aunque razonables, en cuyo caso tenemos un consenso traslapado de doctrinas razonables. Esto nos sugiere que dejemos a un lado cómo se relacionan las doctrinas comprensivas de las personas con el contenido de la concepción política de la justicia y pensemos en ese contenido como emanado de las múltiples ideas fundamentales extraídas de la cultura política pública de una sociedad democrática. Modelamos esto colocando las doctrinas comprensivas de las personas tras el velo de la ignorancia. Y esto nos permite descubrir una concepción política de la justicia que puede ser el foco de un consenso traslapado, y constituir por ello la base pública de justificación de esta concepción en una sociedad que se distingue por el hecho de un pluralismo razonable. Ninguna de estas consideraciones pone en tela de juicio la descripción de una concepción política de la justicia como un punto de vista independiente (§§ 1.4 y 2.2); por el contrario, significa realmente que, para exponer razonadamente el espeso velo de la ignorancia, invocamos el hecho del pluralismo razonable y la idea de un consenso traslapado de las doctrinas comprensivas razonable. Agradezco a Wilfried Hinsch el haberme sugerido la necesidad de explicar con claridad esta cuestión. Más arriba me he basado en la idea general de su valiosísimo ensayo inédito acerca de este tema, "The Veil of Ignorance and the Idea of an Overlapping Consensus", Bad Homburg, julio de 1992.

todo dentro de la gama de lo normal. Expresamos figuradamente estos límites a la información acerca de estos aspectos al decir que las partes están tras un velo de ignorancia. Así, la posición original es simplemente un recurso de representación: describe a las partes, responsable cada una de defender los intereses esenciales de un ciudadano libre e igual, como situadas imparcialmente y como representantes para llegar a un acuerdo sujeto a condiciones que limitan apropiadamente lo que pueden esgrimir como buenas razones.²⁸

4. Las dificultades a las que nos hemos referido más arriba se superan, por tanto, considerando la posición original como un recurso de representación: modela lo que consideramos —aquí y ahora— condiciones justas según las cuales los representantes de ciudadanos libres e iguales habrán de especificar los términos de la cooperación social en el caso de la estructura básica de la sociedad; y dado que también modela lo que, para este caso, consideramos restricciones aceptables a las razones de que disponen las partes para favorecer una concepción política de la justicia en detrimento de otra, la concepción de la justicia que adopten las partes se identificará con la concepción de la justicia que consideramos —aquí y ahora— justa, y apoyada en las mejores razones.

La idea radica en utilizar la posición original para modelar tanto la libertad y la igualdad como las restricciones a los argumentos, de tal manera que resulte a todas luces evidente a qué acuerdo llegarán las partes en tanto que representantes de los ciudadanos. E incluso, si hay razones —seguramente las habrá— en pro y en contra de cada concepción de la justicia que se esgrima, es posible que haya un equilibrio general de razones que favorezcan más a una concepción en detrimento de las demás concepciones. Como recurso de representación, la idea de la posición original sirve como medio de reflexión y esclarecimiento para el público. Nos ayuda a elaborar lo que ahora pensamos, una vez que hemos logrado adoptar un punto de vista claro y despejado acerca de qué clase de justicia es necesaria cuando se percibe la sociedad como un esquema de cooperación entre ciudadanos libres e iguales, de una generación a la siguiente. La posición original sirve de idea mediadora con la cual todas nuestras convicciones tenidas en cuenta, cualquiera que sea su grado de generalidad —ya sea que se refieran a las condiciones

²⁸ La posición original modela una característica básica, tanto del constructivismo moral de Kant como del constructivismo político; a saber, la distinción entre lo razonable y lo racional, en donde lo razonable precede a lo racional. La importancia de esta distinción es que mi *Teoría de la justicia* habla con más o menos coherencia, no de las condiciones racionales, sino de las condiciones razonables (o, a veces, de las adecuadas o apropiadas) como restricciones sobre los argumentos en pro de los principios de la justicia (p. 18 y ss, 20, 120 y ss, 130 y ss, 138, 446, 516 y ss, 578 y 584 y ss). Estas restricciones están modeladas en la posición original y, por tanto, se imponen a las partes; sus deliberaciones están sujetas (y de manera absoluta) a las condiciones razonables cuyo modelo convierte en justa la posición original. Como veremos más adelante, que lo razonable sea anterior a lo racional es lo que confiere prioridad en derechos (v).

justas para situar a las partes o a las restricciones razonables a razones, o a primeros principios o preceptos, o bien a juicios acerca de instituciones o acciones particulares—, pueden ser comparadas unas con otras. Esto nos permite dar mayor coherencia a todos nuestros juicios; y con esta comprensión más profunda podremos lograr un más amplio acuerdo entre unos y otros.

5. Introducimos una idea como la de la posición original ya que no parece haber mejor manera de elaborar una concepción política de la justicia para la estructura básica, a partir de la idea fundamental de la sociedad concebida como un sistema justo de cooperación en marcha entre ciudadanos considerados libres e iguales. Esto parece en especial evidente en cuanto pensamos en la sociedad como una entidad que se extiende a través de generaciones y que hereda su cultura pública y sus instituciones políticas sociales existentes (junto con su capital real y su provisión de recursos naturales) de aquellos que han vivido en ella. Sin embargo, hay implícitos en el uso de esta idea ciertos riesgos. Como recurso de representación, el hecho de su mencionada abstracción puede suscitar malas interpretaciones. En especial ésta: la descripción de las partes puede parecer que presupone una concepción metafísica particular de la persona; por ejemplo, que la naturaleza esencial de las personas es independiente de sus atributos contingentes, y previa a ellos, incluyendo sus metas finales y sus vinculaciones y, ciertamente, su concepción del bien y su carácter, en conjunto.²⁹

Estoy convencido de que esta errónea interpretación constituye una ilusión cuya causa radica en no advertir que la posición original es un recurso de representación. El velo de la ignorancia, para citar una característica prominente de esa posición, no tiene implicaciones metafísicas específicas sobre la índole del yo; no implica que el yo sea oncológicamente anterior a los hechos acerca de las personas que las partes no deben conocer ni tomar en cuenta. Podemos, por decirlo así, adoptar esta posición en cualquier momento, simplemente razonando con principios de justicia en concordancia con las restricciones sobre la información que hemos enumerado. Cuando, de esta manera, simulamos estar en la posición original, nuestro razonamiento ya no nos compromete con determinada doctrina metafísica, acerca del yo, al menos no como sería al actuar cierto papel en una pieza teatral, como *Macbeth* o *Lady Macbeth*, en el que nos comprometemos a pensar que realmente somos un rey o una reina empeñados en una lucha desesperada por el poder político. Mucho de esto se aplica generalmente a la representación de papeles. Debe-

²⁹ Véase el importante trabajo de Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982). Esta concepción metafísica de la persona se atribuye a mi *Teoría de la justicia* en la introducción y se critica desde varios puntos de vista en gran parte del libro. Pienso que la réplica a esto, en el capítulo 4 de *Liberalism, Community, and Culture*, de Will Kymlicka (Oxford, Clarendon Press, 1989), es, en conjunto, satisfactoria, con algunos pequeños ajustes que habrá que hacerle para que encaje en el liberalismo político, en contraposición al liberalismo como doctrina comprensiva.

mos recordar que estamos intentando demostrar cómo la idea de la sociedad en tanto sistema justo de cooperación social puede ponerse de manifiesto de manera que descubramos principios que especifiquen los derechos y las libertades básicos y las formas de igualdad más apropiadas para los cooperadores, en cuanto se consideran ciudadanos, como personas libres e iguales.

6. Una vez examinada la idea de la posición original, agregaré lo siguiente para evitar los malentendidos: es importante distinguir tres puntos de vista: el de las partes en la posición original, el de los ciudadanos en una sociedad bien ordenada y, finalmente, el de nosotros mismos; el de usted y el mío, el de los que estamos elaborando la justicia como imparcialidad y examinándola como una concepción política de la justicia.

Los primeros dos puntos de vista pertenecen a la concepción de la justicia como imparcialidad, y se especifican con referencia a sus ideas fundamentales. Pero mientras que las concepciones de una sociedad bien ordenada y la de los ciudadanos como libres e iguales podrían realizarse en nuestro mundo social, las partes como representantes racionales que especifican los términos justos de la cooperación social poniéndose de acuerdo sobre principios de justicia, son simplemente partes de la posición original. Esta posición la establecemos usted y yo al elaborar la justicia como imparcialidad y, por ello, la naturaleza de las partes de la posición original depende de nosotros: son simplemente las creaturas artificiales que habitan en nuestro recurso, en nuestro artificio de representación. Mal se interpretará la justicia como imparcialidad si las deliberaciones de las partes y las motivaciones que les atribuimos son tomados erróneamente como explicación de la psicología moral, ya sea de personas reales o de ciudadanos en una sociedad bien ordenada.³⁰ No debe confundirse la autonomía racional (n: 5) con la autonomía plena (11: 6). Esta última constituye un ideal político y forma parte de un más completo ideal de una sociedad bien ordenada. La autonomía racional no es de ninguna manera, como tal, un ideal, sino una manera de modelar la idea de lo racional (en oposición a lo razonable) en la posición original.

El tercer punto de vista —el de usted y el mío— es aquel desde el cual la justicia como imparcialidad, y ciertamente cualquier otra concepción política, va a ser valorada. Aquí, la prueba por vencer es aquella del equilibrio reflexivo: hasta qué punto la visión, en conjunto, articula nuestras más firmes convicciones acerca de la justicia política, en todos los niveles de la generalidad, tras examinarlo detenidamente una vez que hemos hecho los ajustes y las revisiones que nos parecieron importantes. Una concepción de la justicia que satisfaga este criterio es la concepción que, como nuestras indagaciones nos permitan afirmar ahora, constituye la más razonable para nosotros.

³⁰ Muchos han cometido este error. Intenté identificarlo más claramente y poner fin a la cuestión en "Fairness to Goodness" ["De la imparcialidad a la bondad"], en *Philosophical Review* 84 (octubre de 1975), p. 542 y ss.

§ 5. LA CONCEPCIÓN POLÍTICA DE LA PERSONA

1. Apunté más arriba que la idea de la posición original y la descripción de las partes pueden incitarnos a pensar que está presupuesta una doctrina metafísica de la persona. Aunque ya he dicho que esta interpretación es errónea, no basta con la simple descalificación de la confianza en las doctrinas metafísicas; porque, pese a nuestros intentos, es posible que estas doctrinas sigan interviniendo en esto. Para refutar reclamos de esta naturaleza se requiere discutirlos en detalle y demostrar que no tienen ninguna base de apoyo. No es posible, empero, hacer eso aquí.³¹

No obstante, sí puedo esbozar una explicación de la concepción política de la persona delineada al establecer la posición original (§ 3.3). Para entender lo que significa describir como política una concepción de la persona, pensemos de qué manera se representan como personas libres los ciudadanos en esa posición. La representación de su libertad parece ser una fuente de la idea de que se presupone una doctrina metafísica. En este momento los ciudadanos son concebidos como seres que se consideran a sí mismos libres en tres aspectos, por lo cual examino cada uno de estos aspectos e indico el modo en que la concepción de la persona es política.

2. Primero: los ciudadanos son libres en la medida en que se conciben a sí mismos y unos a otros como poseedores de la capacidad moral para tener una concepción del bien. Esto no significa que, como parte de su concepción política, se conciben a sí mismos inevitablemente atados a la búsqueda de la concepción del bien particular que profesen en un momento dado. Más bien, en tanto que ciudadanos, se les ve como capaces de revisar y cambiar su concepción, fundados en elementos razonables y racionales, y pueden hacer

³¹ Parte de la dificultad reside en que no hay una opinión aceptada en cuanto a qué es una doctrina metafísica. Podríamos decir, como me lo ha sugerido Paul Hoffman, que desarrollar una concepción política de la justicia sin presuponer, o sin utilizar explícitamente, una doctrina metafísica particular —por ejemplo, alguna concepción metafísica de la persona— equivale ya a presuponer una tesis metafísica: a saber, que no es necesaria ninguna doctrina metafísica para este propósito. También podríamos decir que nuestra concepción ordinaria de las personas como las unidades básicas de deliberación y responsabilidad presupone, o implica en alguna forma, ciertas tesis metafísicas acerca de la naturaleza de las personas como agentes morales o políticos. Según el precepto de anulación, no es mi deseo negar estas objeciones. Lo que podríamos decir es lo siguiente: si consideramos la presentación de la justicia como imparcialidad y notamos cómo se establece, y atendemos a las ideas y concepciones que utiliza, vemos que no aparece en ninguna de sus premisas ninguna doctrina metafísica particular acerca de la naturaleza de las personas, distintiva y opuesta a otras doctrinas metafísicas, ni es necesaria su intervención en la exposición de sus argumentos. Si intervienen presupuestos metafísicos, quizá sean tan generales que no se distingan de los puntos de vista metafísicos —cartesianos, leibnizianos o kantianos; realistas, idealistas o materialistas— de los que se ha ocupado tradicionalmente la filosofía. En este caso, tales elementos metafísicos no serían importantes en cuanto a la estructura y el contenido de una concepción política de la justicia, en ningún sentido. Agradezco a Daniel Brudney y a Paul Hoffman la discusión que entablamos acerca de esta materia.

esto si así lo desean. En su calidad de personas libres, los ciudadanos se reservan el derecho a considerar sus personas como independientes y sin identificación con ninguna concepción particular, ni con su esquema de fines últimos. Dado su poder moral para formar, revisar y buscar racionalmente una concepción del bien, su identidad pública como personas libres no se ve afectada por cambios, a través del tiempo, en la concepción del bien que hayan adoptado.

Por ejemplo: cuando los ciudadanos se convierten de una religión a otra, o ya no profesan un credo religioso establecido, no dejan de ser, en materia de justicia política, las mismas personas que eran antes de este cambio. No existe en este caso ninguna pérdida de lo que podemos llamar su identidad pública o institucional, ni de su identidad como materia de la ley básica. En general, siguen teniendo los mismos derechos y los mismos deberes básicos; son dueños de las mismas propiedades y pueden hacer las mismas reclamaciones que antes, excepto en lo que se refiere a su anterior afiliación religiosa. Podemos imaginar una sociedad (la historia nos da muchos ejemplos de ello) en que los derechos básicos y los reclamos que les son reconocidos dependen de la afiliación religiosa y de la clase social del ciudadano. Tal sociedad tiene una concepción distinta de la persona. Le falta la concepción de la igualdad de todos los ciudadanos, pues esta concepción igualitaria es inherente a la de una sociedad democrática de ciudadanos libres e iguales.

Existe un segundo sentido de la identidad, especificado a partir de los objetivos y compromisos más hondos de los ciudadanos. Podemos llamarlo su identidad no institucional, o moral.³² En general, los ciudadanos tienen objetivos y compromisos, tanto políticos, como no políticos. Suscriben los valores de la justicia política y desean verlos incorporados en instituciones políticas y en políticas sociales. También trabajan en pro de otros valores en la vida no pública, y para apoyar los fines de las asociaciones a que pertenecen. Los ciudadanos deben ajustar y reconciliar estos dos aspectos de su identidad moral. Puede suceder que, en sus asuntos privados, o en la vida interna de sus asociaciones, los ciudadanos consideren sus objetivos últimos y sus vinculaciones de manera muy diferente de lo que supone su concepción política. Pueden tener —y a menudo tienen, en algún momento— afectos, devociones y lealtades de los cuales, en su concepto, no se separarían, ni podrían ni deberían hacerlo, ni tampoco evaluarlos objetivamente. Tal vez les pareciera sencillamente inimaginable verse separados de ciertas convicciones religiosas, filosóficas y morales, o de ciertos vínculos y lealtades que profesan desde hace mucho.

Estas dos clases de compromisos y vinculaciones —tanto políticos, como

³² Estoy en deuda con Erin Kelly por la distinción entre las dos clases de objetivos que caracterizan a la identidad moral de los pueblos, tal como se describen en este y en el siguiente párrafo.

no políticos— especifican la identidad moral y dan forma al modo de vida de la persona; lo que uno se ve haciendo y tratando de lograr en el mundo social. Si perdemos de pronto estos vínculos y estos compromisos, estaremos desorientados y no sabremos qué hacer. De hecho, podríamos pensar que no tiene ningún objeto seguir.³³ Pero nuestras concepciones del bien pueden cambiar, y a menudo cambian a través del tiempo, generalmente en forma paulatina, aunque a veces súbitamente. Cuando son súbitos estos cambios, posiblemente digamos que ya no somos la misma persona que antes. Sabemos qué significa esto: nos referimos a un cambio profundo y penetrante, o a una transformación radical, a un giro completo, en nuestros objetivos finales y en nuestros compromisos; hablamos así de nuestra diferente identidad moral (de la que forma parte nuestra identidad religiosa). En el camino de Damasco, Saulo de Tarso se convierte en Pablo el Apóstol. Sin embargo, tal conversión no implica ningún cambio en nuestra identidad pública o institucional, ni en nuestra identidad personal, como entienden este concepto algunos escritores de la filosofía de la mente.³⁴ Además, en una sociedad bien ordenada y apoyada en un consenso traslapado, los valores y compromisos

³³ Este papel de compromisos lo recalca a menudo Bernard Williams; por ejemplo, en "Persons, Character and Morality", en *Moral Luck* (Cambridge, Cambridge University Press, 1981), p. 10-14.

³⁴ Aunque en el texto he empleado el término *identidad*, pienso que quizá hubiera causado menos confusión si hubiera utilizado la frase "nuestra concepción de nosotros mismos", o "la clase de persona que deseamos ser". Hacer esto habría establecido la distinción entre la cuestión con importantes elementos morales y la cuestión de la igualdad o identidad de una sustancia, *continuable* o cosa a través de diferentes cambios en el espacio y en el tiempo. Al expresar esto supongo que una respuesta al problema de la identidad personal intenta especificar los diversos criterios (por ejemplo, los criterios psicológicos de los recuerdos y la continuidad física del cuerpo, o alguna parte de esto) según los cuales dos diferentes estados psicológicos o acciones, que ocurren en dos tiempos diferentes, pueden considerarse estados o acciones de la misma persona, que sigue siendo la misma a través del tiempo; y también intenta especificar cómo ha de concebirse esta persona que sigue siendo la misma; si como una sustancia cartesiana o leibniziana, o como un ego trascendental kantiano, o como una identidad *continuable* de alguna clase; por ejemplo, corporal o física. Véase la antología de ensayos que publicó John Perry, *Personal Identity [Identidad personal]* (Berkeley, University of California Press, 1975), especialmente la introducción de Perry, pp. 1-30; y el ensayo de Sidney Shoemaker en *Personal Identity* (Oxford, Basil Blackwell, 1984), que consideran varios puntos de vista. A veces, en los análisis de este problema, se pasa por alto en gran medida la continuidad de los objetivos fundamentales; por ejemplo, en los puntos de vista de H. P. Grice (en la antología de Perry), que hace hincapié en la continuidad de la memoria. No obstante, en cuanto se toma en cuenta la continuidad de estos objetivos como un elemento básico, como en la obra de Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford, Clarendon Press, 1984), Parte m, no hay una distinción tajante entre el problema de la identidad no pública o moral de la persona y el problema de su identidad personal propiamente dicha. Este último problema suscita profundas cuestiones sobre las cuales distintas visiones filosóficas de la actualidad y del pasado difieren en mucho, y seguramente seguirán difiriendo. Por esta razón, es importante tratar de elaborar una concepción política de la justicia que soslaye este problema cuanto sea posible. Aun así, para referirme al ejemplo del texto, presumo que todos estarán de acuerdo en que, para los propósitos de la vida pública, Saulo de Tarso y Pablo el Apóstol son la misma persona. La conversión no tiene ninguna importancia en lo referente a la identidad pública o institucional.

políticos (más generales), como parte de su identidad no institucional o moral, son los mismos en términos generales.

3. Un segundo aspecto en que los ciudadanos se ven como personas libres es que se consideran a sí mismos fuentes autoautenticables de reclamaciones válidas. Es decir, que se consideran con todo el derecho a hacer reclamaciones y plantear exigencias acerca de sus instituciones, con miras a hacer valer sus concepciones del bien (siempre y cuando estas concepciones no se salgan de los márgenes permitidos por la concepción pública de la justicia). Consideran los ciudadanos que estos reclamos tienen su propio peso, independientemente de que deriven de los deberes y obligaciones especificados por una concepción política de la justicia; por ejemplo, de los deberes y obligaciones que se tienen para con la sociedad. Los reclamos y las exigencias que los ciudadanos consideran fundados en deberes y obligaciones basados en sus concepción del bien y en la doctrina moral que profesan en su propia vida también tienen que tomarse en cuenta, para nuestros propósitos, como elementos justificables o autenticables en sí mismos. Es razonable hacerlo así en una concepción política de la justicia para una democracia constitucional, pues, concediendo que las concepciones del bien y de las doctrinas morales que profesan los ciudadanos son compatibles con la concepción pública de la justicia, estos deberes y obligaciones son justificables por sí mismos desde el punto de vista político.

Cuando describimos la manera en que los ciudadanos se perciben a sí mismos como libres, describimos en realidad qué piensan los ciudadanos de sí mismos en una sociedad democrática cuando surgen cuestiones relacionadas con la justicia política. Que este aspecto pertenece a una particular concepción política resulta claro al contrastarlo con una concepción política diferente, en la que las personas no son vistas como fuente de reclamos válidos que se justifique por sí misma. En cambio, en este último caso, sus exigencias sólo tendrán peso en la medida en que puedan derivarse de los deberes y obligaciones para con la sociedad, o de sus papeles correspondientes en una jerarquía social apuntalada por valores religiosos o aristocráticos.

Para dar un ejemplo extremo, los esclavos son seres humanos que no son considerados fuente de ningún reclamo; ni siquiera de exigencias basadas en deberes u obligaciones sociales, pues los esclavos no son considerados capaces de tener deberes u obligaciones. Las leyes que prohibían el maltrato a los esclavos no se basaban en reclamaciones que hicieran los esclavos, sino en reclamaciones que hacían los dueños de esclavos, o por reclamos que se originaban en los intereses generales de la sociedad (los cuales no incluían los intereses de los esclavos). Los esclavos eran, por así decirlo, seres humanos socialmente muertos: no se les reconocía, en absoluto, como personas.³⁵ Este

³⁵ En cuanto a la idea de la muerte social, véase *Slavery and Social Death [Esclavitud y muerte social]* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982), especialmente las pp. 5-9, 38-45 y 337.

contraste con la esclavitud aclara por qué concebir a los ciudadanos como personas libres en virtud de sus poderes morales y de tener una concepción del bien es inherente a una particular concepción política de la justicia.

4. El tercer aspecto en que los ciudadanos se conciben como personas libres consiste en que se consideran capaces de asumir la responsabilidad de sus fines, y esto afecta la manera en que se valoran sus diversos reclamos.³⁶ En términos muy generales, dado un marco de instituciones justas y si existe para cada persona un índice justo de bienes de primera necesidad (como lo requieren los principios de la justicia), se considera que los ciudadanos son capaces de ajustar sus metas y aspiraciones a la luz de lo que pueden razonablemente esperar. Además, se conciben como capaces de restringir sus reclamos en materia de justicia, en conformidad con las clases de cosas que permiten los principios de la justicia.

Por tanto, los ciudadanos deben reconocer que el peso de sus reclamos no está dado por la fuerza y la intensidad psicológica de sus anhelos y deseos (en contraposición a sus necesidades en tanto que ciudadanos), incluso cuando sus anhelos y deseos son racionales desde su particular punto de vista. El procedimiento es el que ya se ha expresado: empezamos con la idea básica de la sociedad como un sistema justo de cooperación. Cuando se desarrolla esta idea hasta convertirla en una concepción de la justicia política, está implícito que, al entender a los ciudadanos como personas que pueden comprometerse en la cooperación social durante toda su vida, también pueden asumir la responsabilidad de sus fines: esto es, que pueden ajustar sus fines de tal manera que puedan perseguirse por los medios que puedan esperar razonablemente recibir en recompensa por lo que puedan esperar razonablemente contribuir. La idea de la responsabilidad de los fines va implícita en la cultura política pública, y es discernible en sus prácticas. Una concepción política de la persona articula esta idea y la acomoda en la otra, la idea de la sociedad como un sistema justo de cooperación.

5. Resumamos. Haré la recapitulación de tres puntos principales de esta y de las dos secciones precedentes:

Primero: en la § 3 se describió a las personas como libres e iguales, en virtud de poseer en el grado necesario los dos poderes de la personalidad moral; a saber, la capacidad de tener un sentido de la justicia y la capacidad para tener una concepción del bien. Asociamos estos poderes con dos de los elementos principales de la idea de la cooperación, la idea de los términos justos de la cooperación y la idea de la ventaja racional, o bien, para cada participante.

Segundo: en esta sección (§ 5) hemos examinado tres maneras en que las personas son consideradas libres, y hemos apuntado que en la cultura políti-

Véase, más adelante, v: 3-t, especialmente, 3.6.

ca pública de un régimen constitucional democrático los ciudadanos se conciben a sí mismos libres de estas maneras.

Tercero: puesto que la pregunta de qué concepción de la justicia política es la más apropiada para hacer realidad en las instituciones básicas los valores de la libertad y de la igualdad se ha controvertido desde hace mucho, incluso dentro de la mismísima tradición en que los ciudadanos se consideran libres e iguales, el objetivo de la justicia como imparcialidad consiste en dar respuesta a esta pregunta empezando desde la idea de la sociedad en tanto que un sistema justo de cooperación, en que los ciudadanos así considerados se pongan de acuerdo sobre los términos justos de la cooperación. En la § 4 vimos cómo este enfoque, una vez que se toma la estructura básica de la sociedad como el objeto primordial de la justiciadnos lleva a la idea de la posición original como un recurso de representación.

§ 6. LA IDEA DE UNA SOCIEDAD BIEN ORDENADA

1. He dicho que, en la justicia como imparcialidad, la idea fundamental de la sociedad como un sistema justo de cooperación a través de generaciones se desarrolla en conjunción a dos ideas afines: la idea de los ciudadanos considerados como personas libres e iguales y la idea de una sociedad bien ordenada vista como una sociedad efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia. Habiendo analizado la primera idea afín, ahora procedamos a analizar la segunda.

Decir que una sociedad está bien ordenada expresa tres cosas: la primera (implícita en la idea de una concepción de la justicia públicamente reconocida) que es una sociedad en la que cada cual acepta, y sabe que todo el mundo acepta, los mismos principios de justicia; la segunda (implicada en la idea de la regulación efectiva de tal concepción), que su estructura básica —esto es, sus principales instituciones políticas y sociales y cómo forman en conjunto un sistema de cooperación—, se sabe públicamente, o al menos se tienen buenas razones para creer, cumple con estos principios. Y tercera: que sus ciudadanos tienen, normalmente, un sentido efectivo de la justicia, y por ello cumplen generalmente las reglas de sus instituciones básicas, a las que consideran justas. En tal sociedad, la concepción de justicia públicamente reconocida establece un punto de vista compartido desde el cual pueden juzgarse los reclamos que los ciudadanos plantean a la sociedad.

Este es un concepto muy idealizado. Sin embargo, cualquier concepción de la justicia que no pueda ordenar bien a una democracia constitucional es inadecuada como concepción democrática. Esto podría ocurrir, como bien se sabe, a la hora en que esta concepción se reconozca públicamente y se muestre inadecuada, derrotándose por sí sola. También podría suceder porque

—para adoptar una distinción que hace Cohén— una sociedad democrática se caracteriza por el hecho de existir en ella un razonable pluralismo.³⁷ Así, una concepción de la justicia puede no pasar la prueba al no obtener el apoyo de ciudadanos razonables que profesan doctrinas comprensivas razonables; o, como repetiré a menudo, al no poder obtener el apoyo de un razonable consenso traslapado. Lograr esto es necesario para tener una apropiada concepción de la justicia.

2. La razón de esto es que la cultura política de una sociedad democrática se caracteriza (en mi opinión) por tres hechos generales, entendidos de esta manera:

El primero es que la diversidad de doctrinas comprensivas razonables, religiosas, filosóficas y morales, que encontramos en las sociedades democráticas modernas, no constituyen una mera situación histórica que pronto podrá terminar; es una característica permanente de la cultura pública de la democracia. En las condiciones políticas y sociales que aseguran los derechos y las libertades básicos de instituciones libres, una diversidad de doctrinas comprensivas opuestas e irreconciliables —y es más, razonables— surgirá, y persistirá, si es que tal diversidad no se ha dado ya.

El hecho de este razonable pluralismo debe distinguirse del pluralismo como tal. Es el hecho de que las instituciones libres tienden a generarse, no sólo como una variedad de doctrinas y puntos de vista —como sería de esperarse de los diversos intereses de los pueblos y de su tendencia a concentrarse en puntos de vista estrechos—, sino como una diversidad de doctrinas comprensivas existentes entre esos puntos de vista. Éstas son las doctrinas que los ciudadanos razonables profesan y que el liberalismo político debe abordar. No son simplemente consecuencias de los intereses personales o de clase, ni de la comprensible tendencia de los pueblos a ver el mundo político desde una perspectiva limitada. Son, en cambio, parte de la labor de la razón práctica libre, dentro del marco de instituciones libres. Así, aunque las doctrinas históricas no son, por supuesto, sólo obra de la razón libre, el hecho del pluralismo razonable no es una condición desafortunada de la vida humana. Al enmarcar la concepción política de manera que pueda, en la segunda etapa, obtener el apoyo de las doctrinas comprensivas razonables, no estamos ajustando esa concepción a las fuerzas brutas del mundo, sino al inevitable resultado de la libre razón humana.³⁸

³⁷ Agradezco a Joshua Cohén la instructiva discusión que entabló conmigo acerca de este punto; y también por insistir en la importancia de la distinción entre el pluralismo razonable y el pluralismo como tal, como se especifica en los párrafos que siguen inmediatamente en la § 6.2, y más adelante, en II: 3. Analiza estas cuestiones con iluminador detalle en "Moral Pluralism and Political Consensus", en *The Idea of Democracy*, publicado por David Copp y Jean Hampton (Cambridge, Cambridge University Press, 1993).

³⁸ En II: 2-3 presento un recuento de la carga de los juicios y un análisis de la doctrina comprensiva razonable que habla de las condiciones necesarias mínimas para tal doctrina, que no

Un segundo hecho general, relacionado con el anterior, es que mantener la profesión continua y compartida de una sola doctrina comprensiva, religiosa, filosófica o moral, sólo es posible mediante el uso opresivo del poder del Estado. Si pensamos en la sociedad política como en una comunidad unida en la profesión de una sola doctrina comprensiva, entonces el uso opresivo del poder del Estado es necesario para la comunidad política. En la sociedad de la Edad Media, que más o menos se hallaba unida al profesar la fe católica, la Inquisición no fue un accidente; su tarea de suprimir la herejía se necesitaba para preservar esa creencia generalmente compartida. Y lo mismo puede afirmarse, en mi opinión, respecto de cualquier doctrina comprensiva razonable, filosófica y moral, sea o no religiosa. Una sociedad unida por alguna forma razonable del utilitarismo, sobre las bases de los razonables liberalismos de Kant o de Mili, también requeriría de las sanciones del poder del Estado para seguir vigente.³⁹ Llamemos a esto "el hecho de opresión".⁴⁰

Por último, un tercer hecho general consiste en que un régimen democrático seguro y durable, que no esté dividido por credos doctrinarios y clases sociales hostiles entre sí, debe tener el sostén libre y voluntario de por lo menos una mayoría sustancial de sus ciudadanos políticamente activos. Aunada al primer hecho general, esto significa que, para que sirva de base pública de justificación para un régimen constitucional, una concepción política de la justicia debe ser tal que puedan suscribirla quienes profesan muy diversas y opuestas, aunque razonables, doctrinas comprensivas.⁴¹

3. -Como no existe una razonable doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral que profesen todos los ciudadanos, la concepción de la justicia que se afirme en una sociedad democrática bien ordenada debe ser una con-

por ello dejan de ser condiciones apropiadas para los propósitos del liberalismo político. No se sugiere que todas las doctrinas razonables así definidas sean igualmente razonables para otros propósitos o desde otros puntos de vista. Es obvio que los ciudadanos tendrán diferentes opiniones acerca de esas otras materias.

³⁹ Esta aseveración acaso parezca paradójica. Si se objeta que, consecuentemente con la doctrina de Kant o con la de Mili, las sanciones del poder del Estado no pueden utilizarse, estaré de acuerdo con esta objeción. Pero esto no contradice al texto, que declara que una sociedad en que cada cual afirme una doctrina liberal razonable, si por hipótesis suponemos que existiera tal cosa, no puede durar mucho. En lo que se refiere a las doctrinas no razonables, y en lo tocante a religiones que recalcan la idea de la autoridad institucional, podemos pensar que el texto está en lo correcto; y podríamos pensar, erróneamente, que hay excepciones para otros puntos de vista comprensivos. El meollo del texto es éste: no hay excepciones. Debo esta observación a los comentarios de Cass Sanstein.

⁴⁰ Tomo esta expresión de Sanford Shieh.

⁴¹ Para completar la exposición, agrego como un cuarto hecho general uno que hemos utilizado en toda la obra, al hablar de la cultura pública. Éste es el hecho de que la cultura política de una sociedad democrática, que ha funcionado razonablemente bien durante mucho tiempo, contiene normalmente, por lo menos implícitamente, ciertas ideas fundamentales intuitivas a partir de las cuales es posible elaborar una concepción política de la justicia apropiada para un régimen constitucional. Este hecho es importante cuando especificamos las características generales de una concepción política de la justicia, y elaboramos la justicia como imparcialidad como tal punto de vista.

cepción limitada a lo que llamaré "el dominio de lo político" y a los valores que preconiza. La idea de una sociedad democrática bien ordenada debe configurarse en concordancia con esta tesis. Por tanto, supongo que los puntos de vista generales de los ciudadanos tienen dos partes: una parte puede verse como aquella que es, o que coincide con, la concepción política de la justicia reconocida por los ciudadanos; la otra parte es (completa o parcialmente) una doctrina comprensiva con la que está relacionada, en cierto modo, esa concepción política. Cómo puede estar relacionada con ella, lo puntualizaré más adelante, en la conferencia iv. Lo que aquí hay que recalcar es que, como ya he expresado, los ciudadanos, individualmente, deciden por sí mismos de qué manera se relaciona la concepción política que todos suscriben con sus propios puntos de vista comprensivos.

Una vez aclarado esto, me ocuparé brevemente de cómo una sociedad democrática bien ordenada satisface una condición necesaria (pero a todas luces no suficiente) de realismo y estabilidad. Tal sociedad puede estar bien ordenada mediante una concepción política de la justicia en tanto que, primero, los ciudadanos que profesan doctrinas razonables, pero opuestas y comprensivas, pertenezcan a un consenso traslapado: es decir, que generalmente suscriban esa concepción de justicia como la que expresa el contenido de sus criterios políticos acerca de las instituciones básicas; y segundo, que las doctrinas comprensivas no razonables (suponemos que éstas existen siempre) no obtengan la suficiente aceptación como para minar la justicia esencial de esa sociedad. Estas condiciones no imponen el poco realista —en realidad, el utópico— requisito de que todos los ciudadanos suscriban la misma doctrina comprensiva, sino sólo, como sucede en el liberalismo político, la misma concepción pública de la justicia.

4. La idea del consenso traslapado puede fácilmente malinterpretarse, dada la idea del consenso que se utiliza cotidianamente en política. Su significado, para nosotros, debe entenderse claramente de esta manera: suponemos que un régimen constitucional democrático es razonablemente justo y viable, y que merece que lo defendamos. Sin embargo, ante el hecho del pluralismo razonable, ¿cómo podemos instrumentar nuestra defensa de este régimen, de modo que gane suficiente y amplio apoyo para lograr la estabilidad?

Para este propósito, no tomamos en cuenta las doctrinas comprensivas que de hecho existen y luego elaboramos una concepción política que establezca una especie de equilibrio de fuerzas entre estas doctrinas. Ilustremos esto con un ejemplo: al especificar una lista de bienes primordiales,⁴² podemos proceder de dos maneras. Una consiste en estudiar las diversas doctrinas comprensivas que encontramos en la sociedad y especificar un índice de tales bienes, de modo que nos acerquemos al centro de gravedad de esas

⁴² La idea de los bienes primarios se introduce en n: 5.3, y se trata con algún detalle en v: 3-4.

doctrinas, por así decirlo: esto es, de manera que descubramos una especie de promedio de lo que necesitarían quienes profesan esos puntos de vista por la vía de derechos, protecciones y todo tipo de medios institucionales. Hacer esto parecería el mejor método para asegurar que el índice proporciona todos los elementos básicos necesarios para reforzar las concepciones del bien relacionadas con las doctrinas existentes, y para mejorar así la posibilidad de obtener un consenso traslapado.

Pero no es así como procede la justicia como imparcialidad; hacerlo así equivaldría a convertirla en política en el sentido equivocado. Por el contrario, la justicia como imparcialidad elabora una concepción política que es un punto de vista independiente establecido (§ 1.4) a partir de la idea fundamental de la sociedad considerada un sistema justo de cooperación, y a partir de sus ideas afines. La esperanza radica en que esta idea, con su índice de bienes primordiales emanado desde el interior, pueda ser el foco de un consenso traslapado. Dejamos a un lado las doctrinas comprensivas que ahora existen, o que han existido, o que podrían existir. El criterio no consiste en que los bienes primordiales sean justos en función de las concepciones comprensivas del bien relacionadas con tales doctrinas, mediante el logro de un equilibrio entre ellas, sino que sean justos para los ciudadanos libres e iguales, como personas que tienen esas concepciones del bien.

Por tanto, el problema estriba en cómo enmarcar una concepción de la justicia para un régimen constitucional, de tal índole que quienes apoyan o quienes podrían llegar a apoyar esa clase de régimen también pudieran suscribir la concepción política, siempre y cuando no entrara en conflicto demasiado áspero con sus puntos de vista comprensivos. Eso nos lleva a la idea de una concepción de la justicia tenida como punto de vista independiente, nacida de las ideas fundamentales de una sociedad democrática, que no presupone ninguna doctrina particular de mayor alcance. No interponemos ningún obstáculo doctrinal para que esta concepción gane adeptos, de manera que pueda obtener el apoyo de un razonable y duradero consenso traslapado.

§ 7. NI UNA COMUNIDAD NI UNA ASOCIACIÓN

1. Una sociedad democrática bien ordenada no es una comunidad ni, más generalmente, una asociación.⁴³ Existen dos diferencias entre una sociedad democrática y una asociación: la primera es que hemos supuesto que una sociedad democrática, como cualquier sociedad política, ha de considerarse

⁴³ Por definición, pensemos en una comunidad como en una clase especial de asociación unida por una doctrina comprensiva; por ejemplo, una Iglesia. Los integrantes de otras asociaciones a menudo han compartido algunos fines, pero éstos no componen una doctrina comprensiva, y acaso sean puramente instrumentales.

un sistema social completo y cerrado. Es completo, en el sentido de que es autosuficiente y da cabida a todos los propósitos primordiales de la vida humana. También es cerrado este sistema, como he dicho (§ 2.1), pues sólo se entra en él por nacimiento y se sale con la muerte. No tenemos una identidad anterior, antes de estar en esa sociedad; no es como si procediéramos de otra parte, sino que nos encontramos con que crecemos en esta sociedad, en esta posición social, con sus ventajas y desventajas latentes, como nos lo depare nuestra buena o mala suerte. Por el momento dejaremos a un lado las relaciones con otras sociedades, y pospondremos todas las cuestiones de la justicia entre los pueblos, hasta que tengamos a la mano una concepción de la justicia para una sociedad bien ordenada. Así, no se nos considerará como ciudadanos que se integran a la sociedad a la edad de discreción, como haríamos si nos afiliáramos a una asociación, sino como ciudadanos que nacimos en una sociedad en la que habremos de pasar toda nuestra vida.

Pensemos, entonces, en los principios de la justicia diseñados para conformar el mundo social en que hemos adquirido primeramente nuestro carácter y nuestra concepción de nosotros mismos como personas, así como nuestros puntos de vista comprensivos y sus concepciones del bien, mundo social en el que nuestras capacidades morales deben realizarse, si es que deben realizarse en alguna medida. Estos principios deben dar prioridad a aquellas libertades básicas y oportunidades que, en el trasfondo institucional de la sociedad civil, nos permitan, ante todo, ser ciudadanos libres e iguales a los demás, y entender nuestro papel como personas con esa calidad.

2. La segunda diferencia básica entre una sociedad democrática bien ordenada y una asociación es que tal sociedad no tiene fines ni objetivos últimos, en el sentido en que los tienen las personas o las asociaciones. Aquí, por fines y objetivos últimos entiendo aquellos que tienen un lugar especial en doctrinas comprensivas. En contraste con ello, los fines específicos de la sociedad, tales como los que se expresan en los preámbulos de una Constitución —una justicia más cabal, las bendiciones de la libertad, la defensa común— deben entrar en una concepción política de la justicia y en su razón pública. Lo cual significa que los ciudadanos no piensan que hay fines sociales precedentes que justifican el que consideren que algunas personas valen para la sociedad más o menos que otras y que les señalen diferentes derechos y privilegios, según esta valoración. Muchas sociedades del pasado han pensado lo contrario: perseguían como fines supremos la religión y el imperio, el dominio y la gloria; y los derechos y el estatus de los individuos y clases dependían de su papel en la obtención de esos fines. En este sentido, esas sociedades se veían a sí mismas como asociaciones.

En contraste con lo anterior, una sociedad democrática, con su concepción política, no se ve a sí misma, de ninguna manera, como una asociación. No está autorizada, como lo están generalmente las asociaciones dentro de una

sociedad, a ofrecer diferentes acuerdos a sus integrantes (en este caso, a los ciudadanos nacidos en ella) —según el valor de su contribución potencial a la sociedad en su conjunto— o a los fines de quienes ya son integrantes de ella. Cuando esto es permisible en el caso de asociaciones, es así porque, en ese caso, a los que están a la espera de ser miembros o a los que ya lo son se les ha garantizado el estatus de ciudadanos libres e iguales, y porque las instituciones del trasfondo de la justicia en la sociedad aseguran que hay otras opciones abiertas para ellos.⁴⁴

3. Si bien una sociedad democrática bien ordenada no es una asociación, tampoco es una comunidad, si entendemos por comunidad una sociedad gobernada por una doctrina religiosa, filosófica o moral comprensiva. Esta idea resulta decisiva para la idea de la razón pública de una sociedad bien ordenada. Pensar en una democracia como en una comunidad (definida así) pasa por alto el limitado alcance de su razón pública basada en una concepción política de la justicia. Desvirtúa la clase de unidad que un régimen constitucional es capaz de lograr sin violar los principios democráticos fundamentales. Tener un celo especial por abarcar toda la verdad nos conduciría a la tentación de una más amplia y profunda unidad que no puede justificar la razón pública.

Pero también resulta erróneo pensar en una sociedad democrática como en una asociación, y suponer que su razón pública incluye objetivos y valores extrapolíticos. Hacerlo así pasa por alto el papel prioritario y fundamental de sus instituciones básicas, de establecer un mundo social en el interior del cual, sin más, podemos desarrollarnos con apropiada crianza, cuidados y educación, y no poca buena fortuna, para llegar a ser ciudadanos libres e iguales. El trasfondo justo de ese mundo social lo da el contenido de la concepción política, de tal manera que, por la razón pública, todos los ciuda-

⁴⁴ La distinción que se hace en esta sección entre sociedad y asociación es en muchos sentidos similar a la que hizo Michael Oakshott, en el ensayo principal de su obra *On Human Conduct* (Oxford, Clarendon Press, 1975), entre una asociación con fines prácticos y una asociación pro-positiva [*purposive*]. Terry Vardin, quien explica y utiliza esta distinción con instructivo efecto en su obra *Lazv, Morality, and the Relations of States* (Princeton, Princeton University Press, 1983), podría no estar de acuerdo con este criterio. Piensa este autor que mi *Teoría de la justicia* considera a la sociedad como una asociación propositiva, puesto que la describe como un esquema de cooperación (pp. 262-267). En mi opinión, esto no es decisivo. Lo que sí es decisivo es cómo están cooperando las personas y qué logra su cooperación. Como digo en el texto, lo que caracteriza a una sociedad democrática es que las personas están cooperando como ciudadanos libres e iguales, y lo que logra su cooperación (en el caso ideal) es una estructura básica justa que trae consigo un marco de instituciones que llevan a efecto ciertos principios de justicia y proporcionan a los ciudadanos toda clase de medios para satisfacer sus necesidades en tanto que ciudadanos. Su cooperación consiste en asegurarse unos a otros la justicia política. En tanto, en una asociación la gente coopera como integrante para lograr cualesquiera fines que la impulsaron a afiliarse, los cuales variarían de una a otra asociación. Como ciudadanos, los integrantes de la sociedad cooperan para lograr su fin compartido de justicia; como miembros de asociaciones, cooperan para llevar a cabo ciertos fines que forman parte de sus diferentes concepciones comprensivas acerca del bien.

danos puedan entender su papel y compartir de igual manera sus valores políticos.

§ 8. DE LA UTILIZACIÓN DE CONCEPCIONES ABSTRACTAS

1. Para formular lo que he llamado liberalismo político, he empezado por exponer varias ideas básicas y bien conocidas, implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática. Con éstas se ha elaborado una familia de concepciones en cuyos términos puede enunciarse y entenderse el liberalismo político. La primera de estas ideas es la concepción misma de la justicia política (§ 2); y luego, las tres ideas fundamentales: la concepción de la sociedad como un sistema justo de cooperación social a través del tiempo (§ 3) y sus dos ideas afines: la concepción política de la persona como libre e igual (§ 5) y la concepción de una sociedad bien ordenada (§ 6). También tenemos las dos ideas que hemos utilizado para presentar la justicia como imparcialidad: la concepción de la estructura básica (§ 2) y la de la posición original (§ 4). Finalmente, a estas ideas hemos añadido, con el objeto de presentar una sociedad bien ordenada como un mundo social posible, las ideas de un consenso traslapado y la de una doctrina comprensiva razonable (§ 6). El pluralismo razonable es especificado respecto de esta última idea. La naturaleza de la unidad social se explicará mediante un consenso traslapado estable de doctrinas comprensivas razonables (iv: i). En posteriores conferencias se presentan otras ideas básicas a fin de completar el contenido del liberalismo político, tales como las ideas del dominio de la razón política (iv) y el de la razón pública (vi).

Con estas concepciones y sus conexiones, retomo la pregunta combinada⁴⁵ que plantea el liberalismo político y digo: tres condiciones parecen bastar para que la sociedad sea un sistema justo y estable de cooperación entre ciudadanos libres e iguales que están profundamente divididos por las doctrinas comprensivas razonables que profesan. Primera, la estructura básica de la sociedad está regulada por una concepción política de la justicia; segunda, esta concepción política es el foco de un consenso traslapado de doctrinas comprensivas razonables; tercera, la discusión pública, cuando están en juego cuestiones constitucionales esenciales y de justicia básica, se lleva a cabo en términos de la concepción política de la justicia. Este breve sumario caracteriza al liberalismo político y su manera de entender el ideal de la democracia constitucional.⁴⁶

⁴⁵ Esta pregunta se formuló en la breve introducción, antes de la § 1.

⁴⁶ Las tres condiciones que se exponen en el texto deben entenderse como condiciones suficientes y no necesarias. El que sea posible o no reducirlas, por ejemplo, a una familia de principios, viable pero muy general, o incluso a una familia de normas, como las de una Constitución

2. Algunos protestan por la utilización de tantas concepciones abstractas. Acaso sea útil explicar por qué tenemos que recurrir a concepciones de esta clase. En filosofía política, el trabajo de la abstracción se pone en movimiento por la existencia de profundos conflictos políticos.⁴⁷ Sólo los ideólogos y los visionarios no logran sentir profundos conflictos de valores políticos y conflictos entre estos valores y los extrapolíticos. Profundas y prolongadas controversias preparan el terreno para la idea de una justificación razonable como un problema práctico, y no epistemológico o metafísico (§ 1). Volvemos la atención hacia la filosofía política cuando nuestras concepciones políticas compartidas, como diría Walzer, se derrumban, y también cuando estamos en conflicto con nosotros mismos. Reconocemos esto si imaginamos a Alexander Stephens rechazando el recurso de Lincoln a las abstracciones del derecho natural y replicándole: "El Norte debe respetar las concepciones políticas que el Sur comparte sobre la cuestión de la esclavitud".⁴⁸ Sin duda alguna, la contrarréplica a esto nos hará recurrir a la filosofía política.

La filosofía política no se aparta, como algunos han pensado, de la sociedad y del mundo. Tampoco pretende descubrir la verdad por sus propios y distintivos métodos de razonamiento, aparte de cualquier otra tradición de pensamiento y práctica políticos. Ninguna concepción política de la justicia podría tener peso para nosotros a menos que contribuyera a poner en orden nuestras meditadas convicciones de justicia en todos los niveles de generalidad, desde lo más general hasta lo más particular. Ayudarnos a hacer esto es un papel que desempeña la posición original.

La filosofía política no puede ejercer coerción sobre nuestras convicciones más de lo que pueden ejercerla los principios de la lógica. Si sentimos que se ejerce coerción sobre nosotros, es tal vez porque, cuando reflexionamos acerca de la materia en cuestión, los valores, los principios y las normas son formulados y dispuestos de tal manera que se reconocen libremente como los que aceptamos o debiéramos aceptar. Podemos recurrir a la posición original para favorecer este reconocimiento. El que sintamos que se ejerce coerción

establecida, antes que a una concepción política de la justicia, se analiza en iv: 3.5. Allí analizo lo que doy en llamar la profundidad, la amplitud y la especificidad de un consenso traslapado, y apunto que las tres condiciones expresan un caso ideal.

⁴⁷ En esto, debo expresar mi agradecimiento a la reseña que hizo Joshua Cohén del libro de Michael Walzer, *Spheres of Justice* (Nueva York, Basic Books, 1983), en *Journal of Philosophy* 83 (1986), pp. 457-468. Véase, especialmente, su exposición de lo que llama "el dilema comunitario simple" de Walzer, pp. 463-467 y p. 468 y ss, en donde argumenta que el punto de vista de Walzer acerca de cómo debió de empezar la filosofía política no difiere esencialmente de Platón, de Kant y de Sidgwick. La diferencia estriba en donde argumenta Walzer que debe terminar la filosofía política; es decir, con nuestras concepciones compartidas.

⁴⁸ En lo que se refiere a la parte de Lincoln de esta correspondencia de noviembre-diciembre de 1860, véase *Collected Works*, vol. iv, p. 146, 160 y ss. Esta correspondencia ha sido reimpressa y comentada por Nicolay y Hay, en *Abraham Lincoln* (Nueva York, Century Co., 1917) (1ª edición, 1886, 1890), pp. 270-275; y Allan Nevins, *The Emergence of Lincoln* (Nueva York, Charles Scribner's, 1950), vol. a, p. 466 y ss.

sobre nosotros quizá sea por la sorpresa ante las consecuencias de esos principios y de esas normas, y ante las implicaciones de nuestro libre reconocimiento. No obstante, en vez de ello, podemos reafirmar nuestros juicios más particulares y tomar la decisión de modificar la concepción de la justicia propuesta, con sus principios e ideales, hasta que los juicios en todos los niveles se ordenen al fin tras la debida reflexión. Es un error pensar en las concepciones abstractas y en los principios generales como los que siempre pasan por encima, atrepellando nuestros juicios más particulares. Estas dos facetas de nuestro pensamiento práctico (por no mencionar los niveles intermedios de generalidad entre una y otra facetas) son complementarias, y han de ajustarse una a la otra, de manera que integren un punto de vista coherente.

Por tanto, el trabajo de abstracción no es gratuito; no se hace abstracción por la abstracción misma. Es más bien una manera de proseguir la discusión pública cuando los acuerdos que se compartían sobre niveles menores de generalidad se han derrumbado. Deberíamos estar preparados a descubrir que, cuanto más profundo sea el conflicto, más alto tendrá que ser el nivel de abstracción al que deberemos subir para lograr una clara visión de sus raíces.⁴⁹ Como los conflictos, en la tradición democrática, acerca de la naturaleza de la tolerancia y acerca de la base de la cooperación en pie de igualdad han sido persistentes, podemos suponer que estos conflictos son profundos. Por tanto, para conectar estos conflictos con lo conocido y con lo básico, volvemos la mirada hacia las ideas fundamentales implícitas en la cultura política pública y tratamos de aclarar cómo podrían los ciudadanos mismos, tras la debida reflexión, querer percibir a su sociedad como un sistema justo de cooperación que dure a través del tiempo. Visto en este contexto, el formular concepciones idealizadas —es decir, abstractas— de la sociedad y de la persona, relacionadas con dichas ideas fundamentales, resulta esencial para descubrir una razonable concepción de la justicia.

⁴⁹ Esta idea está implícita en la reseña que hizo T. M. Scanlon de la obra de Stuart Hampshire, *Morality and Conflict* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983), y de la obra de Michael Walzer, *Spheres of Justice*, en la *London Review of Books*, septiembre 5, 1985, p. 17 y ss. Esta idea se analizaba más profundamente en el original de esa reseña, antes de que fuese recortado por razones de espacio.