

john
rawls
el libe-
ralismo
político

CRÍTICA

John Rawls

El liberalismo político

Traducción castellana de
Antoni Domènech

CRÍTICA
BARCELONA

Primera edición: febrero de 1996
Primera edición en esta nueva presentación: octubre de 2019

El liberalismo político
John Rawls

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.
Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

Título original: *Political Liberalism*

© Columbia University Press, Nueva York, 1993

© de la traducción, Antoni Domènech, 1996

© Editorial Planeta S. A., 2019
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
Crítica es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.

editorial@ed-critica.es
www.ed-critica.es

ISBN: 978-84-9199-148-9
Depósito legal: B. 16277 - 2019
2019. Impreso y encuadernado en España

El papel utilizado para la impresión de este libro está calificado como papel ecológico y procede de bosques gestionados de manera sostenible.

CONFERENCIA I

IDEAS FUNDAMENTALES

El liberalismo político, el título de estas conferencias, suena familiar. Sin embargo, el significado que yo le atribuyo a esta noción es bastante diferente, creo, del que el lector estará inclinado a suponerle. Quizá debería comenzar, pues, con una definición del liberalismo político y explicar por qué lo llamo «político». Pero ninguna definición sería útil de entrada. En vez de ello, comenzaré con una primera cuestión fundamental acerca de la justicia política en una sociedad democrática, a saber: ¿cuál es la concepción más adecuada de la justicia para establecer los términos equitativos de la cooperación social entre ciudadanos considerados libres e iguales, y considerados como miembros plenamente cooperativos de la sociedad durante toda su vida, desde una generación hasta la siguiente?

Uniremos esta primera cuestión fundamental con una segunda cuestión, la de la tolerancia entendida de un modo general. La cultura política de una sociedad democrática lleva siempre la impronta de una diversidad de doctrinas religiosas, filosóficas y morales encontradas e irreconciliables. Algunas de ellas son perfectamente razonables, y el liberalismo político concibe esa diversidad de doctrinas razonables como el resultado inevitable a largo plazo de las facultades de la razón humana desarrolladas en el marco de instituciones duraderas libres. De modo que la segunda cuestión es: ¿cuáles son los fundamentos de la tolerancia así entendida, dado el hecho del pluralismo razonable como resultado inevitable de las instituciones libres? Al combinar las dos cuestiones, tenemos: ¿cómo es posible la existencia duradera de una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales que no dejan de estar profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables?

Las luchas más enconadas, según el liberalismo político, se libran confesadamente por las cosas más elevadas: por la religión, por concepciones filosóficas del mundo y por diferentes doctrinas morales acerca del bien. Debería sorprendernos que, aun profundamente enfrentados de esta manera, ciudadanos libres e iguales consigan cooperar justamente entre sí. De hecho, la experiencia histórica enseña que raramente es así. Y aunque el problema que nos ocupa es bien familiar, el liberalismo político propone, en mi opinión, una solución del mismo bastante poco familiar. Para plantear esta solución necesitamos hacernos con un conjunto de ideas. En esta conferencia formularé las más centrales y ofreceré, al final, una definición (§ 8).

§ 1. DOS CUESTIONES FUNDAMENTALES

1. Entrando en la primera cuestión fundamental, el curso seguido por el pensamiento democrático a lo largo de los dos últimos siglos pone de manifiesto que no hay, en el momento presente, acuerdo general respecto del modo en que las instituciones básicas de una democracia constitucional deberían satisfacer los términos equitativos de la cooperación entre ciudadanos considerados libres e iguales. Lo muestra la profunda controversia que rodea a las ideas sobre el modo de expresar óptimamente los valores de libertad e igualdad en los derechos y libertades básicos de los ciudadanos de manera que respondan satisfactoriamente tanto a las exigencias de la libertad cuanto a las de la igualdad. Podemos entender ese desacuerdo como un conflicto interno de la tradición del pensamiento democrático mismo, un conflicto entre la tradición vinculada a Locke, que concede 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 vinculada a Rousseau, que da más importancia a lo que Constant llamó las «libertades de los antiguos» (la igualdad de libertades políticas y los valores de la vida pública).¹ Este contraste familiar y sumario puede servir para fijar ideas.

1. Véase «Liberty of Ancients Compared with that of the Moderns» (1819), en Benjamin Constant, *Political Writings*, traducción y edición de Biancamaria Fontana,

Tratando de contestar a nuestra primera cuestión, la justicia como equidad² se propone lidiar entre estas dos tradiciones enfrentadas. Primero, proponiendo dos principios de justicia que sirvan de orientación para que las instituciones básicas realicen los valores de libertad e igualdad; y segundo, definiendo un punto de vista que permita justificar la superioridad de esos principios frente a otros principios familiares de justicia en punto a su adecuación a la idea de unos ciudadanos democráticos concebidos como personas libres e iguales. Se trata de mostrar que una determinada estructuración de las instituciones políticas y sociales básicas resulta más adecuada para realizar los valores de libertad e igualdad cuando los ciudadanos son concebidos de ese modo. Los dos principios de justicia aludidos son los siguientes:³

a) Todas las personas son iguales en punto a exigir un esquema adecuado de derechos y libertades básicos iguales, esquema que es compatible con el mismo esquema para todos; y en ese esquema se garantiza su valor equitativo a las libertades políticas iguales, y sólo a esas libertades.

b) Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: primero, deben andar vinculadas a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y segundo, deben promover el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad.

Cada uno de esos principios actúa reguladoramente sobre instituciones en un dominio particular, y no sólo respecto de los derechos,

Cambridge University Press, Cambridge, 1988. La discusión que se hace en la Introducción de la diferencia entre el problema de la filosofía política en los mundos antiguo y moderno ilumina el significado de la distinción de Constant.

2. La concepción de la justicia presentada en la *Teoría*.

3. La formulación de estos principios difiere de la que di en la *Teoría* y es fiel a la formulación que presenté en «The Basic Liberties and Their Priority», *Tanner Lectures on Human Values*, vol. III, University of Utah Press, Salt Lake City, 1982, p. 5. Las razones de estos cambios se discuten más adelante en las pp. 76-86 de esta conferencia. Son importantes para las revisiones de la caracterización de las libertades básicas que se halla en la *Teoría* y se hicieron para tratar de responder a las poderosas objeciones que planteó H. L. A. Hart en su reseña crítica publicada en la *University of Chicago Law Review*, 40 (primavera de 1973), pp. 535-555. En este volumen, véase VIII, pp. 327-328 y 368-372, respectivamente.

las libertades y las oportunidades básicos, sino también respecto de las exigencias de la igualdad; mientras que la segunda parte del segundo principio subraya el valor de esas garantías institucionales.⁴ Los dos principios juntos, teniendo el primero prioridad sobre el segundo, regulan las instituciones básicas que realizan esos valores.

2. Se necesitaría mucho espacio para aclarar el significado y la aplicación de esos principios. Puesto que en estas conferencias tales asuntos no son de nuestra incumbencia, me limitaré a unos cuantos comentarios. Primero, entiendo esos principios como ejemplos del contenido de una concepción política liberal de la justicia. El contenido de tal concepción está dado por tres rasgos principales: primero, una definición de ciertos derechos, libertades y oportunidades básicos (de un tipo que resulta familiar en los regímenes constitucionales democráticos); segundo, la asignación de una primacía especial para esos derechos, libertades y oportunidades, señaladamente respecto de las exigencias del bien general y de los valores perfeccionistas; y tercero, medidas que garanticen a todos los ciudadanos medios de uso universal adecuados para que puedan utilizar efectivamente sus libertades y oportunidades. Esos elementos pueden entenderse de modos diferentes, de manera que hay bastantes variantes de liberalismo.

Además, los dos principios expresan una forma igualitaria de liberalismo en virtud de tres elementos. Éstos son: *a*) la garantía del valor equitativo de las libertades políticas, de manera que éstas no sean puramente formales; *b*) igualdad equitativa (es decir, de nuevo, no puramente formal) de oportunidades; y finalmente *c*) el llamado principio de diferencia, que afirma que las desigualdades sociales y económicas relacionadas con cargos y posiciones tienen que estructurarse de tal modo que, cualquiera que sea el nivel de esas desigualdades, grandes o pequeñas, tienen que darse a mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.⁵ Todos esos elementos

4. El valor de esas garantías se define en relación a un índice de bienes primarios. Cómo se hace eso se menciona en II, § 5 y se discute más detalladamente en V, §§ 3-4.

5. Hay un buen número de cuestiones que se plantean a propósito de la interpretación correcta del principio de diferencia. Por ejemplo, los miembros menos aventajados de la sociedad se determinan mediante descripción, no por medio de un designador rígido (por usar el término de Saul Kripke en *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1972). Además, el principio no exige un

se mantienen tal y como estaban en la *Teoría*; lo mismo ocurre con la base del argumento que los justifica. De aquí que presuponga a lo largo de estas conferencias la misma concepción igualitaria de la justicia que antes; y aunque de vez en cuando propongo modificaciones, ninguna de ellas afecta a esa característica.⁶ Nuestro tópico, sin embargo, es el liberalismo político y las ideas que lo componen, de manera que buena parte de nuestra discusión tiene que ver con las concepciones liberales en sentido general, abarcando todas las variantes, como hacemos, por ejemplo, al considerar la idea de la razón pública (en VI).

Finalmente, como era de esperar, el sumario resumen anterior deja de lado aspectos importantes de los principios. En particular, el primer principio, que abarca los derechos y libertades iguales básicos podría fácilmente venir precedido de un principio de prioridad lexicográfica que exigiera que las necesidades básicas de los ciudadanos fueran satisfechas, al menos hasta el punto en que su satisfacción fuera necesaria para que los ciudadanos comprendieran lo que significa y fueran capaces de ejercer fructíferamente esos derechos y libertades. Ciertamente, un principio de este tipo ha de ser asumido a la hora de aplicar el primer principio.⁷ Pero no me extenderé aquí en este asunto ni en otros parecidos.

crecimiento económico continuo a lo largo de generaciones con objeto de ir maximizando al alza indefinidamente las expectativas de los menos aventajados. Es compatible con la idea de Mill de una sociedad en un estado estacionario justo en la que la acumulación (real) de capital sea cero. Lo que exige el principio es que, por grandes que sean las desigualdades, y por dispuesta que esté la gente a trabajar para obtener los ingresos más elevados, las desigualdades existentes tienen que componerse de tal modo que contribuyan del modo más eficaz al beneficio de los menos aventajados. Difícilmente resultarán concluyentemente claras estas observaciones; pretenden apuntar sólo a complicaciones que caen fuera del ámbito de preocupaciones de estas conferencias.

6. Digo esto porque algunos han llegado a creer que mi elaboración de las ideas del liberalismo político significa el abandono de la concepción igualitaria de la *Teoría*. Yo no soy consciente de que esas revisiones impliquen ese cambio, y pienso que la conjetura carece de base.

7. Para la formulación de este tipo de principio, así como para una instructiva formulación más amplia, en cuatro partes, de los dos principios, con importantes revisiones, véase Rodney Peffer, *Marxism, Morality, and Social Justice*, Princeton University Press, Princeton, 1989, p. 14. Yo coincidiría con la mayor parte de la formulación de Peffer, pero no con su punto 3b, que parece exigir una forma socialista de organización económica. La dificultad aquí no es con el socialismo en cuanto tal; sólo

3. En vez de ello, volveré a la primera cuestión preguntando: ¿cómo podría la filosofía política hallar una base compartida con que establecer la familia de instituciones más adecuadas para garantizar la libertad y la igualdad democráticas? Quizá lo más que pueda hacerse es reducir el espectro del desacuerdo. No obstante, incluso las convicciones más firmemente mantenidas cambian gradualmente: ahora se acepta la tolerancia religiosa, y ya no se dan abiertamente argumentos en favor de la persecución; de modo parecido, la esclavitud, que causó la guerra civil norteamericana, se rechaza como intrínsecamente injusta, y aun cuando buena parte de las rémoras de la esclavitud persisten en políticas sociales y en actitudes inconfesadas, nadie está dispuesto a defenderla. Lo que hacemos es agrupar esas convicciones decantadas, como la creencia en la tolerancia religiosa y el rechazo de la esclavitud, y tratar de organizar las ideas y los principios básicos implícitos en ellas hasta convertirlos en una concepción política coherente de la justicia. Esas convicciones son hitos provisionalmente fijados que cualquier concepción política razonable tendría que poder acomodar. Empezamos, pues, observando la cultura pública misma como el fondo compartido de ideas y principios básicos implícitamente reconocidos. Lo hacemos con la esperanza de formular esas ideas y principios de un modo lo suficientemente claro como para que combinen entre sí dando lugar a una concepción política de la justicia que congenie con nuestras convicciones más firmes. Expresamos eso diciendo que una concepción política de la justicia, para ser aceptable, tiene que estar de acuerdo con las convicciones que consideramos nuestras, en todos los niveles de generalidad y después de la reflexión debida. En otro lugar me he referido a eso como «equilibrio reflexivo».⁸

que yo no lo exigiría como implicación de los primeros principios de la justicia política. Entiendo (como ya lo concebí en la *Teoría*) que esos principios fijan valores fundamentales, en términos de los cuales, y según la tradición y las circunstancias de la sociedad en cuestión, se puede considerar si alguna variedad de socialismo está justificada.

8. Véase *Teoría*, pp. 20 ss., 48-51 y 120 ss. Un rasgo del equilibrio reflexivo es que incluye las que se consideran nuestras convicciones en todos los niveles de generalización; ningún nivel, ya sea el del principio abstracto, ya el de los juicios particulares sobre casos particulares, se concibe como fundacional. Todos pueden gozar inicialmente de credibilidad. También hay que hacer una distinción importante entre el equilibrio reflexivo en sentido estricto y en sentido lato, distinción implícita en la

La cultura política pública, en un nivel muy profundo, puede ser bicéfala. En realidad, no puede ser de otro modo dada la duradera disputa respecto del modo más adecuado de entender la libertad y la igualdad. Eso sugiere que si queremos tener éxito a la hora de hallar una base para el acuerdo público, tenemos que encontrar un modo de organizar ideas y principios familiares que dé lugar a una concepción política de la justicia capaz de expresar esas ideas y esos principios de manera algo diferente. La justicia como equidad trata de hacerlo mediante una idea organizadora fundamental que permite vincular y relacionar sistemáticamente todas las ideas y todos los principios. Esa idea organizadora es la de una sociedad como sistema equitativo de cooperación social entre personas libres e iguales concebidas como miembros plenamente cooperativos a lo largo de un ciclo vital completo. Proporciona la base para responder a la primera cuestión fundamental y se desarrollará en § 3.

4. Supongamos ahora que la justicia como equidad consiguiera sus objetivos y halláramos una concepción política públicamente aceptable. Esa concepción suministraría, entonces, una perspectiva, públicamente reconocida, a partir de la cual podrían los ciudadanos examinar abiertamente la justicia o injusticia de sus instituciones sociales y políticas. Esa concepción se lo haría posible al señalarles y destacarles las razones válidas y suficientes, públicamente reconocidas por ellos. Cuáles sean las instituciones principales de la sociedad, y la manera en que casen unas con otras hasta urdir un sistema de cooperación social, son asuntos que podrían ser averiguados del mismo modo por cada ciudadano, cualesquiera que fueran su posición social o sus intereses más particulares.

El objetivo de la justicia como equidad es, pues, práctico: ella se presenta a sí misma como una concepción de la justicia que puede ser compartida por los ciudadanos como una base de acuerdo político razonado, informado y voluntario. Esa concepción expresa la razón política pública que comparten. Mas, para alcanzar esa razón compartida, la concepción de la justicia debería ser tan independiente como fuera posible de las doctrinas filosóficas y religiosas encontra-

criba entre el primer y el segundo tipo de equilibrio reflexivo que se expone en las pp. 49-50 (aunque no se usan esos términos). Los términos *estricto* y *lato* fueron usados por vez primera en § 1 de «Independence of Moral Theory», *Proceedings of the American Philosophical Association*, 49 (1974).

das y conflictivas que los ciudadanos abrazan. Al formular tal concepción, el liberalismo político aplica el principio de la tolerancia a la filosofía misma. Las doctrinas religiosas que en las centurias pasadas constituyeron la base declarada de la sociedad han ido dando gradualmente lugar a principios constitucionales de gobierno que todos los ciudadanos, independientemente de sus puntos de vista religiosos, pueden aceptar. Las doctrinas comprensivas filosóficas y morales de este tipo no pueden ser aceptadas por el común de los ciudadanos, y ya no pueden servir, si es que alguna vez sirvieron, como base profesa de la sociedad.

Así pues, el liberalismo político busca una concepción política de la justicia en la esperanza de atraerse, en una sociedad regulada por ella, el apoyo de un consenso entrecruzado de doctrinas religiosas, filosóficas y morales.⁹ Atraerse ese apoyo de las doctrinas razonables sirve para sentar la base que permite contestar a nuestra segunda cuestión fundamental: ¿cómo pueden ciudadanos profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales mantener una sociedad democrática justa y estable? A este fin, es normalmente deseable que las concepciones comprensivas filosóficas y morales que queramos usar a la hora de debatir asuntos políticos fundamentales surjan a la vida pública. La razón pública —el razonar de los ciudadanos en el foro público acerca de las esencias constitucionales y de las cuestiones básicas de la justicia— se deja orientar óptimamente, entonces, por una concepción política cuyos principios y valores pueden aceptar todos los ciudadanos (VI). Esa concepción tiene que ser, por decirlo así, política, no metafísica.¹⁰

El liberalismo político aspira, pues, a una concepción política de la justicia independiente. No ofrece ninguna doctrina metafísica o epistemológica específica más allá de lo que implique la concepción política misma. Como descripción que ella misma es de valores políticos, una concepción política independiente no niega que haya otros valores que puedan aplicarse, digamos, al ámbito personal, familiar y asociativo; tampoco dice que los valores políticos estén separados o sean discontinuos respecto de otros valores. Uno de sus propósitos, como queda dicho, es definir el dominio de lo político y su concep-

9. La idea de un consenso entrecruzado se define en § 2.3 y se discute ulteriormente en § 6.3-4.

10. Este contexto sirve para definir la frase: «política, no metafísica».

ción de la justicia de tal modo que sus instituciones puedan atraerse el apoyo de un consenso entrecruzado. En tal caso, los mismos ciudadanos, en ejercicio de su libertad de pensamiento y de conciencia, y a la vista de sus doctrinas comprensivas, entenderán la concepción política como si ésta derivara de, o fuera congruente o al menos no entrara en conflicto con el resto de sus valores.

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

1. Hasta ahora he usado la idea de una concepción política de la justicia sin explicar su significado. De lo que llevo dicho quizá se pueda inferir lo que quiero significar y por qué el liberalismo político usa esta idea. Sin embargo, necesitamos una definición explícita: una concepción política de la justicia tiene tres rasgos característicos, cada uno de los cuales está ejemplificado en la justicia como equidad. Presumiré alguna familiaridad —no mucha— con esta concepción.

El primer rasgo tiene que ver con el objeto de la concepción política. Aunque una tal concepción es, evidentemente, una concepción moral,¹¹ es una concepción moral elaborada para un objeto específico, a saber, para las instituciones políticas, sociales y económicas. Se aplica, en particular, a lo que he llamado la «estructura básica» de la sociedad que, para nuestros propósitos, entiendo constituida por un régimen democrático moderno. (Uso de manera intercambiable las expresiones «democracia constitucional», «régimen democrático» y similares mientras no diga lo contrario.) Por estructura básica entiendo las instituciones políticas, sociales y económicas principales de una sociedad, así como el modo en que casan unas con otras en un sistema unificado de cooperación social desde una generación hasta la siguiente.¹² El foco inicial, pues, de una concepción política de la justicia es el marco de instituciones básicas y los principios, estándares y preceptos básicos que a ellas se aplican, así como el modo en

11. Al decir que una concepción es moral, quiero decir, entre otras cosas, que su contenido viene dado por determinados ideales, principios y criterios; y que esas normas vertebran determinados valores, en este caso valores políticos.

12. Véase *Teoría*, § 2 y el índice, así como «La estructura básica como objeto», en este volumen, pp. 293-325.

que esas normas han de expresarse en el carácter y en las actitudes de los miembros de la sociedad que realizan los ideales de aquélla.

Doy por supuesto, además, que la estructura básica es la de una sociedad cerrada: esto es, que tenemos que contemplar a la sociedad como si estuviera autocontenida y no tuviera relaciones con otras sociedades. Sus miembros entran en ella por nacimiento, y no la abandonan hasta su muerte. Eso nos permite hablar de ellos como miembros nacidos en una sociedad en la que habrán de desarrollar una vida completa. Considerar cerrada una sociedad es una abstracción bastante grande, que sólo se justifica porque nos permite centrarnos en un determinado número de cuestiones capitales sin necesidad de distraernos en detalles. Una concepción política de la justicia tendrá que entrar en algún momento en la cuestión de las relaciones justas entre los pueblos, o en el derecho de los pueblos, como prefiero decir. En estas conferencias me abstengo de discutir cómo habría que desarrollar un derecho de los pueblos a partir de la justicia como equidad inicialmente aplicada a sociedades cerradas.¹³

2. El segundo rasgo tiene que ver con el modo de presentación: una concepción política de la justicia se presenta como un punto de vista independiente. Aunque queremos que una concepción política pueda justificarse en relación con una o más doctrinas comprensivas, nunca se presenta como una tal doctrina aplicada a la estructura básica de la sociedad ni derivada de esa doctrina, como si la estructura fuera simplemente un ámbito más de aplicación de la doctrina. Es importante poner de relieve este punto: significa que tenemos que distinguir entre el modo en que se presenta una concepción política y el hecho de que forme parte, o sea derivable, de una doctrina comprensiva. Yo parto del supuesto de que todos los ciudadanos abrazan alguna doctrina comprensiva con la que la concepción política está de algún modo relacionada. Pero es un rasgo distintivo de la concepción política el que se presente como un punto de vista independiente que hay que exponer aparte de cualquier trasfondo más amplio o sin referencia a ninguno. Por emplear una frase corriente, la concepción política es un módulo, una parte constitutiva esencial, que cuadra con varias doctrinas comprensivas razonables que perduran en una sociedad regulada por esa concepción y puede ser

13. Véase mi «Law of Peoples» (una conferencia para Oxford Amnesty), que será publicada con otras conferencias Amnesty por Basic Books.

apoyada por esas doctrinas. Esto significa que la concepción política puede ser presentada sin necesidad de afirmar, o de conocer, o de aventurar conjeturalmente a qué doctrinas puede pertenecer o qué doctrinas pueden apoyarla.

En este respecto, una concepción política de la justicia difiere de muchas doctrinas morales, pues éstas se conciben comúnmente como puntos de vista generales y comprensivos. El utilitarismo proporciona un ejemplo familiar: se dice normalmente que el principio de utilidad, independientemente de cómo se entienda, se aplica a cualquier clase de objetos, desde la conducta de los individuos y las relaciones personales, hasta la organización global de la sociedad, así como al derecho de los pueblos.¹⁴ En cambio, una concepción política trata de elaborar una concepción razonable sólo para la estructura básica y, en la medida de lo posible, no implica compromisos con ninguna otra doctrina.

El contraste se torna más claro si observamos que la distinción entre una concepción política de la justicia y otras concepciones morales es una cuestión de alcance: es decir, el espectro de asuntos a los que una concepción se aplica y el contenido que un espectro más amplio requiere. Una concepción moral es general si se aplica a un amplio espectro de asuntos, y en el límite, a todos los asuntos, universalmente. Es comprensiva si incluye concepciones acerca de lo que es valioso para la vida humana, ideales de carácter de la persona, así como ideales de amistad y de relaciones familiares y asociativas, y muchas otras cosas que informan acerca de nuestra conducta, y en el límite, sobre la globalidad de nuestra vida. Una concepción es plenamente comprensiva si abarca a todos los valores y virtudes reconocidos en un sistema articulado con precisión; mientras que una concepción es sólo parcialmente comprensiva si se limita a abarcar un determinado número de valores y virtudes no políticos y está vagamente articulada. Muchas doctrinas religiosas y filosóficas aspiran a ser a la vez generales y comprensivas.

3. El tercer rasgo de una concepción política de la justicia es que su contenido está expresado en los términos de ciertas ideas fundamentales que se entienden implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática. Esa cultura pública abarca las instituciones políticas de un régimen constitucional y las tradiciones públi-

14. Véase «La estructura básica como objeto», pp. 293 ss.

cas de su interpretación (incluidas las del poder judicial), así como los textos y documentos históricos que son de conocimiento común. Doctrinas comprensivas de todo tipo —religiosas, filosóficas y morales— forman parte de lo que podríamos llamar el «trasfondo cultural» de la sociedad civil. Esta es la cultura social, no la cultura política. Es la cultura de la vida cotidiana, de sus varias asociaciones: iglesias y universidades, sociedades eruditas y científicas, clubes y equipos, por mencionar unas cuantas. En una sociedad democrática hay una tradición de pensamiento democrático, el contenido del cual resulta al menos familiar e inteligible para el sentido común educado de la ciudadanía en general. Las instituciones principales de la sociedad, y las formas aceptadas de interpretación de las mismas, se conciben como un fondo de ideas y principios implícitamente compartidos.

Así, la justicia como equidad sale de las entrañas de una tradición política determinada y adopta como su idea fundamental¹⁵ la de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo, de una generación a la siguiente (§ 3). Esta idea organizadora central se desarrolla conjuntamente con dos ideas fundamentales que la acompañan: una es la idea de los ciudadanos (los miembros comprometidos con la cooperación) concebidos como personas libres e iguales (§§ 3.3 y 5); la otra es la idea de una sociedad bien

15. Vale la pena observar que uso el término «ideas» en su acepción más general, significando tanto conceptos, cuanto concepciones. Estos dos últimos se distinguen como en *Teoría*, pp. 3 ss. Aproximadamente, el concepto es el significado de un término, mientras que una concepción particular incluye también los principios necesarios para aplicarla. A modo de ilustración: el concepto de justicia, aplicado a una institución, significa, pongamos por caso, que la institución no hace distinciones arbitrarias entre personas a la hora de asignar los derechos y los deberes básicos, y que sus reglas establecen un balance adecuado entre exigencias competitivas. Mientras que una concepción incluye, además de eso, principios y criterios para decidir qué distinciones son arbitrarias y cuándo el balance entre exigencias competitivas resulta adecuado. La gente puede llegar a ponerse de acuerdo en el concepto de justicia y, sin embargo, seguir discrepando al afirmar diferentes principios y criterios para decidir esos asuntos. Desarrollar un concepto de justicia hasta convertirlo en una concepción de ella es elaborar esos principios y criterios necesarios. Así, por poner otro ejemplo, en § 4.3 considero el concepto de persona en el derecho y en la filosofía política, mientras que en § 5 desarrollo los elementos necesarios para tener una concepción de la persona como ciudadano democrático. Tomo esta distinción entre concepto y concepción de H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, Clarendon Press, Oxford, 1961, pp. 155-159.

ordenada como una sociedad efectivamente regulada por una concepción política de la justicia (§ 6).¹⁶ Suponemos también que esas ideas pueden elaborarse hasta dar lugar a una concepción política de la justicia capaz de atraerse el apoyo de un consenso entrecruzado (IV). Tal consenso consiste en que todas las doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables probablemente persistirán a lo largo de generaciones y atraerán un cuerpo respetable de adhesiones a un régimen constitucional más o menos justo, un régimen cuyo criterio de justicia es la concepción política misma.¹⁷ Que la justicia como equidad (o alguna concepción similar) consiga atraerse el apoyo del consenso entrecruzado así definido es una cuestión especulativa. Sólo puede llegarse a una conjetura instructiva al respecto elaborándola y mostrando el modo en que podría ser aceptada.

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

1. Como ya he dicho, la idea organizadora fundamental de la justicia como equidad, idea que vincula sistemáticamente entre sí a las demás ideas básicas, es que la sociedad constituye un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo, desde una generación hasta la siguiente. Empezamos exponiendo esa idea, que consideramos implícita en la cultura pública de una sociedad democrática. En su pensamiento político, y en la discusión de las cuestiones políticas, los ciudadanos no conciben el orden social como un orden natural fijo, o como una jerarquía institucional justificada mediante valores religiosos o aristocráticos.

Vale la pena destacar aquí que, desde otros puntos de vista, por ejemplo, desde el punto de vista de la moralidad personal, o desde el

16. Otras dos ideas fundamentales son las de estructura básica, discutida en § 2.1, y la de posición original, discutida en § 4. No son estas ideas familiares pertenecientes al sentido común educado, sino ideas introducidas con el propósito de presentar la justicia como equidad de un modo unificado y transparente.

17. La idea de un consenso entrecruzado —quizá sería mejor decir el término— fue introducida en la *Teoría*, pp. 387 ss., como un modo de debilitar la condición de razonabilidad de la desobediencia civil en una sociedad democrática casi justa. Aquí, y luego también a lo largo de estas conferencias, lo uso en un sentido diferente y en un contexto mucho más amplio.

punto de vista de los miembros de una asociación, o desde el punto de vista de una doctrina religiosa o filosófica, varios aspectos del mundo, así como la propia relación con él, pueden verse de manera diferente. Esos otros puntos de vista no cuentan, en general, a la hora de discutir políticamente cuestiones constitucionales esenciales y cuestiones básicas de justicia.

2. Podemos especificar más la idea de la cooperación social resaltando tres elementos de la misma:

a) La cooperación es un asunto distinto de la mera coordinación social de la actividad, por ejemplo, de la coordinación de las actividades llevada a cabo por alguna autoridad central. La cooperación se orienta mediante reglas y procedimientos públicamente reconocidos, los cuales son aceptados por los cooperantes y concebidos por ellos como efectivamente reguladores de su conducta.

b) La cooperación tiene que ver con la idea de la equidad en la cooperación: cada uno de los participantes puede aceptar razonablemente los términos equitativos de la cooperación siempre que todos los demás los acepten del mismo modo. Los términos equitativos de la cooperación definen una idea de reciprocidad: todos quienes estén comprometidos con la cooperación y cumplan con ella según exigen las reglas y los procedimientos tienen que resultar beneficiados del modo convenientemente fijado por un adecuado punto de referencia comparativo. Una concepción política de la justicia caracteriza los términos equitativos de la cooperación. Puesto que el objeto principal de la justicia es la estructura básica de la sociedad, esos términos equitativos son expresados por principios que definen los derechos y deberes básicos en el seno de las instituciones sociales fundamentales y que regulan los reajustes de la justicia a lo largo del tiempo, de manera que los beneficios generados por el esfuerzo de cada cual sean equitativamente distribuidos y compartidos desde una generación hasta la siguiente.

c) La idea de la cooperación social requiere una noción de la ventaja racional, o del bien, para cada participante. Esa idea del bien define lo que cada uno de los miembros comprometidos con la cooperación —ya sean individuos, familias, asociaciones, o incluso pueblos enteros estatalmente constituidos— trata de conseguir, viendo el esquema cooperativo desde su propio punto de vista.

Hay varios aspectos de la idea de reciprocidad introducida en *b*) que requieren comentario. Uno es que la idea de reciprocidad se halla a medio camino entre la idea de imparcialidad, que es altruista (moverse por el bien general), y la idea de ventaja mutua entendida como la promoción de la ventaja de todos y cada uno respecto de la situación presente, o de la esperable en el futuro si las cosas se mantienen como están.¹⁸ Tal como se entiende en la justicia como equidad, la reciprocidad es una relación entre ciudadanos expresada por principios de justicia que regulan un mundo social del que cada uno saca beneficio de acuerdo con los criterios proporcionados por un punto de referencia igualitario definido para ese mundo. Eso lleva derechamente al punto siguiente: la reciprocidad es una relación entre ciudadanos en una sociedad bien ordenada (§ 6), una relación plasmada en la concepción política pública que de la justicia tiene la sociedad. De aquí que los dos principios de justicia, con el principio de diferencia (§ 1.1), que apunta implícitamente a la igual distribución como punto de referencia, formulen una idea de reciprocidad entre los ciudadanos.

Finalmente, de estas observaciones se desprende claramente que la idea de reciprocidad no coincide con la idea de la ventaja mutua. Supongamos que gente perteneciente a una sociedad en la que la propiedad —en buena medida resultado de la fortuna y del azar— está muy desigualmente distribuida es trasladada a una sociedad bien ordenada regulada por los dos principios de justicia. No hay garantía alguna de que todos salgan ganando con el cambio si juzgan el asunto rigiéndose por sus anteriores actitudes. Los detentadores de grandes propiedades pueden registrar enormes pérdidas, y lo cierto es que históricamente se han resistido a tales cambios. Ninguna concepción razonable de la justicia podría pasar el test de la ventaja mutua así interpretado. Pero eso no hace al caso. El objetivo es definir toda idea de reciprocidad entre ciudadanos libres e iguales en una sociedad bien ordenada. Las llamadas tensiones del compromiso son tensiones que surgen, en una sociedad de ese tipo, entre sus exigen-

18. Así lo expresa Alan Gibbard en su reseña de Brian Barry, *Theories of Justice*, University of California Press, Berkeley, 1989. Barry piensa que la justicia como equidad revolotea incómodamente entre la imparcialidad y la ventaja mutua, mientras que Gibbard es de la opinión de que lo que hace es posarse en la reciprocidad. Creo que Gibbard lleva razón en este punto. Véase su «Constructing Justice», *Philosophy and Public Affairs*, 20 (verano de 1991), pp. 266 ss.

cias de justicia y los legítimos intereses que sus justas instituciones permiten a los ciudadanos. Importantes entre estas tensiones son las que se dan entre la concepción política de la justicia y las doctrinas comprensivas permisibles. Esas tensiones no derivan de un deseo de preservar los beneficios de la injusticia anterior. Esas tensiones pertenecen al proceso de transición, pero de las cuestiones relativas a ese proceso se ocupan teorías no ideales, y en ningún caso los principios de justicia que rigen en una sociedad bien ordenada.¹⁹

3. Considérese ahora la idea fundamental de la persona.²⁰ Obvio es decir que muchos aspectos de la naturaleza humana pueden ser destacados por su relevancia especial para el punto de vista que adoptemos. Prueba de ello son expresiones tales como *Homo politicus* y *Homo æconomicus*, *Homo ludens* y *Homo faber*. Puesto que nuestra exposición de la justicia como equidad comienza con la idea de que hay que concebir la sociedad como un sistema equitativo de cooperación a lo largo del tiempo entre generaciones, tenemos que adoptar una concepción de la persona que se compadezca con esa idea. Desde el mundo antiguo, el concepto de persona ha sido entendido, tanto filosófica como jurídicamente, como el concepto de alguien que puede tomar parte o que puede desempeñar un papel en la vida social y, así, ejercer y respetar los varios derechos y obligaciones que van con ella. De manera que decimos que una persona es alguien que puede ser un ciudadano, esto es, un miembro normal y plenamente cooperante de la sociedad a lo largo del ciclo completo de su vida. Añadimos la cláusula «a lo largo del ciclo completo de su vida» porque no sólo se entiende que la sociedad está cerrada (§ 2.1),

19. Allen Buchanan ofrece una instructiva discusión de estos asuntos en su *Marx and Justice*, Rowman and Littlefield, Totowa, N.J., 1982, pp. 145-149.

20. Vale la pena destacar que esta concepción de la persona, tal como la entiendo aquí, es una concepción normativa, ya jurídica, política o moral, ya, incluso, filosófica o religiosa, según el punto de vista global al que pertenezca. En el caso presente, la concepción de la persona es una concepción moral, una concepción que arranca 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, no a una doctrina comprensiva. Es, en efecto, una concepción política de la persona, y, dados los propósitos de la justicia como equidad, una concepción adecuada como fundamento de la ciudadanía democrática. Como concepción normativa que es, debe distinguirse de una descripción científico-natural o científico-social de la naturaleza humana, y cumple un papel diferente en la justicia como equidad. Sobre esto último, véase II, § 8.

sino que se la concibe también como un esquema más o menos completo y autosuficiente de cooperación, capaz de abrir espacios en su seno para todas las necesidades y actividades vitales, desde el nacimiento hasta la muerte. También se entiende que la sociedad existe a perpetuidad: se produce y reproduce a sí misma y a sus instituciones y a su cultura a lo largo de generaciones, y no existe un momento en el que pueda esperarse su desenlace final.

Puesto que partimos de la tradición del pensamiento democrático, no podemos menos de concebir a las personas como libres e iguales. La idea básica es que en virtud de sus dos facultades morales (una capacidad para un sentido de la justicia y para una concepción del bien) y de las facultades de la razón (de juicio, pensamiento, y las inferencias vinculadas con estas facultades), las personas son libres. El poseer esas facultades en el grado mínimo requerido para ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad hace a las personas iguales.²¹

Especifiquemos: puesto que las personas pueden participar plenamente en un sistema equitativo de cooperación social, les atribuimos las dos facultades morales vinculadas a los elementos antes mencionados de la idea de la cooperación social, a saber: una capacidad para el sentido de justicia y una capacidad para concebir el bien. Un sentido de justicia es la capacidad para entender, para aplicar, y para actuar de acuerdo con la concepción pública de la justicia que define los términos equitativos de la cooperación social. Dada la naturaleza de la concepción política, que establece la base pública de justificación, un sentido de justicia expresa también una disposición, si no el deseo, a actuar en relación con los demás de un modo tal que pueda ser aceptado públicamente también por ellos (II, § 1). La capacidad para concebir el bien es la capacidad para formar, para revisar y para perseguir racionalmente una concepción de la propia ventaja racional, o del propio bien.

Además de poseer esas dos facultades, las personas pueden también determinar, en cualquier momento dado, una concepción del bien que tratan de conseguir. Tal concepción no debe ser estrechamente entendida, pues contiene una noción de lo que es valioso en la vida humana. Así, una concepción del bien normalmente consiste en un esquema más o menos determinado de objetivos finales, esto es, ob-

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

jetivos que queremos realizar por sí mismos, así como vínculos con otras personas y lealtades para con varios grupos y asociaciones. Esos vínculos y lealtades dan lugar a devociones y afectos, de modo que el florecer de las personas y asociaciones que son objeto de esos sentimientos forma también parte de nuestra concepción del bien. También ligamos a esa concepción una noción de nuestra relación con el mundo —religiosa, filosófica y moral—, en referencia a la cual se entienden el valor y el significado de nuestros objetivos y de nuestros vínculos. Por último, las concepciones que se tienen del bien no están fijadas, sino que se forman y desarrollan a medida que las personas van madurando, y pueden cambiar más o menos radicalmente en el curso de la vida.

4. Puesto que empezamos partiendo de la idea de la sociedad como un sistema equitativo de cooperación, suponemos que las personas, en cuanto ciudadanos, están en posesión de todas las capacidades que les permiten ser miembros cooperantes de la sociedad. Lo cual se asume con vistas a conseguir una noción clara y distinta de lo que, para nosotros, es la cuestión fundamental de la justicia política, a saber: ¿cuál es la concepción de la justicia más adecuada para definir los términos de la cooperación social entre ciudadanos concebidos como libres e iguales y como miembros plenamente cooperantes de la sociedad a lo largo de un ciclo vital completo?

Al considerar ésta la cuestión fundamental no queremos decir, evidentemente, que nadie sufra enfermedades o accidentes; tales desgracias son de esperar en el curso ordinario de la vida, y hay que tomar cautelas y prevenir esas contingencias. Mas, dado nuestro propósito, dejaré de lado por el momento esas incapacidades temporales, así como las incapacidades permanentes y los desórdenes mentales graves que impiden a la gente ser miembros cooperantes de la sociedad en el sentido usual. De modo, pues, que, partiendo de una idea de la persona implícita en la cultura política pública, idealizamos y simplificamos esa idea de varias formas con objeto de concentrarnos primero en la cuestión principal.

Tendremos ocasión de discutir luego otras cuestiones, y el modo en que las respondamos nos obligará a revisar las respuestas que hayamos dado previamente. Procederemos con idas y venidas. Podemos pensar en esas cuestiones ulteriores como si fueran problemas de extensión. Así, tenemos el problema de extender la justicia como equidad hasta abarcar nuestras obligaciones para con las generacio-

nes futuras, problema bajo el cual cae la cuestión del ahorro justo.²² Otro problema es extender la justicia como equidad hasta abarcar el derecho de los pueblos, esto es, los conceptos y principios que se aplican al derecho internacional y a las relaciones entre las sociedades políticas.²³ Además, puesto que partimos (como se observó antes) de que las personas son miembros de la sociedad normal y plenamente cooperantes a lo largo de toda su vida —lo que implica que disponen de las capacidades necesarias para desempeñar tal papel—, se plantea la cuestión de lo que está reservado a quienes no consiguen satisfacer esa condición, ya temporalmente (por enfermedad o accidente), ya permanentemente, lo cual abarca una gran variedad de casos.²⁴ Por último, está el problema de lo que se reserva para los animales y para el resto de la naturaleza.

Aunque desearíamos poder responder a todas estas cuestiones, dudo mucho que sea posible hacerlo sin rebasar el ámbito de la justicia como equidad en tanto que concepción política. Creo que la justicia como equidad arroja respuestas razonables para los dos primeros problemas de extensión: para las generaciones futuras y para el derecho de los pueblos. Parcialmente, también para la tercera, para los problemas de suministrar lo que podríamos llamar un servicio normal de salud. Respecto de los problemas en los que la justicia como equidad podría quedarse corta, hay varias posibilidades. Una es que la idea de la justicia política no lo abarca todo, ni deberíamos esperar que lo hiciera. O bien: esos problemas pueden ser problemas de justicia política, pero la justicia como equidad fracasa en su resolución, por bien que funcione en los demás casos. Cuán grave sea la falta es asunto que no puede dirimirse hasta que se haya examinado el problema. Quizá sólo nos falte ingenio para conseguir extender la concepción. En cualquier caso, no deberíamos esperar de la justicia como equidad, ni de ninguna otra concepción de la justicia, que

22. La descripción que de este problema se hace en la *Teoría*, § 44, es defectuosa. Un enfoque mejor podría basarse en una idea que me dieron Thomas Nagel y Derek Parfit, creo que en febrero de 1972. La misma idea fue propuesta independientemente por Jane English en su «Justice Between Generations», *Philosophical Studies*, 31 (1977), p. 98. De esta descripción más adecuada se da cuenta en «La estructura básica como objeto», incluida en este volumen. Véase VII, § 6 y nota 12. Simplemente, pasé por alto esta solución mejor, que, sin embargo, deja intocado el supuesto de motivación.

23. Véase *Teoría*, § 58.

24. Véase V, § 3.5 y los escritos de Norman Daniels a que allí se hace referencia.

abarque todos los casos en que se plantea la cuestión correcto/incorrecto. La justicia política necesita siempre el complemento de otras virtudes.

Dejo de lado en estas conferencias los problemas de extensión para centrarme en lo que antes llamé la cuestión fundamental de la justicia política. Procedo así porque entiendo que el error de la *Teoría* que estas conferencias tratan de enmendar (como se explicó en la Introducción) radica en la respuesta a esta cuestión fundamental. Y que esta cuestión es fundamental lo muestra el hecho de que ha sido el foco de la crítica liberal a la aristocracia en los siglos XVII y XVIII, de la crítica socialista a la democracia constitucional liberal en los siglos XIX y XX, así como, actualmente, del conflicto entre el liberalismo y el conservadurismo acerca de las exigencias de la propiedad privada y de la legitimidad (contrapuesta a la eficacia) de las políticas sociales ligadas a lo que ha venido en llamarse «estado de bienestar». Es la cuestión que fija los límites iniciales de nuestra discusión.

§ 4. LA IDEA DE LA POSICIÓN ORIGINAL.

1. Vengo ahora a la idea de la posición original.²⁵ Se introduce esta idea con objeto de averiguar qué concepción tradicional de la justicia, o qué variante de una de esas concepciones, consigue definir los principios más adecuados para la realización de la libertad y de la igualdad una vez concebida la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social entre ciudadanos libres e iguales. Suponiendo que de lo que se trata es de saber qué concepción de la justicia lo consigue, ¿por qué hay que introducir la idea de la posición original y cómo puede servir ésta para contestar la cuestión?

Volvamos a la idea de cooperación social. ¿Cómo han de establecerse los términos equitativos de la cooperación? ¿Se trata, simplemente, de que una autoridad externa, distinta de las personas que cooperan, los fije? ¿Los fija, por ejemplo, la ley de Dios? ¿O tienen esas personas que reconocer la equitatividad de aquellos términos acudiendo a su conocimiento de un orden moral independiente —acudiendo, por ejemplo, a la ley natural, o a algún reino

25. Véase *Teoría*, §§ 3-4 y el cap. 3, así como el índice.

axiológico al que se accede por intuición racional? ¿O acaso esos términos se establecen mediante una negociación entre las personas mismas, a la luz de lo que consideran su mutua ventaja? Según la respuesta que demos, obtendremos un concepto distinto de cooperación social.

La justicia como equidad recupera y reformula la doctrina del contrato social y se suma a la última respuesta, en la siguiente forma: los términos equitativos de la cooperación social tienen que entenderse como si fueran acordados por quienes están comprometidos con ella, esto es, por ciudadanos libres e iguales, nacidos en la sociedad en la que viven. Pero su acuerdo, como todos los acuerdos válidos, tiene que proceder conforme a unas condiciones adecuadas. En particular, esas condiciones tienen que emplazar equitativamente a las personas libres e iguales, y no deben permitir que algunas personas estén en posiciones negociadoras más ventajosas que otras. Además, hay que excluir cosas tales como amenazas de fuerza y coerción, engaño y fraude.

2. Hasta aquí no hay muchos problemas. Las consideraciones precedentes resultan familiares y cotidianas. Pero los acuerdos alcanzados en la vida cotidiana se producen en situaciones más o menos claramente definidas y encauzadas en el transfondo institucional de la estructura básica. La tarea que nos proponemos, sin embargo, es extender la idea del acuerdo a ese mismo transfondo. Y aquí nos enfrentamos a la dificultad que se le presenta a toda concepción política de la justicia que use la idea del contrato, social o de otro tipo. La dificultad es esta: tenemos que encontrar algún punto de vista, distanciado de los rasgos y las circunstancias particulares del marco que hace de transfondo global y no sesgado por ellos, un punto de vista que permita alcanzar un acuerdo equitativo entre personas concebidas como libres e iguales.

La posición original, con el conjunto de rasgos que he llamado «el velo de ignorancia», es ese punto de vista.²⁶ La razón por la cual la posición original debe abstraerse de las contingencias del mundo social y no verse afectada por ellas es que las condiciones para que se dé un acuerdo equitativo, sobre la base de los principios de la justicia política, entre personas libres e iguales imponen eliminar las ventajas negociadoras que inevitablemente surgen en el seno del marco

26. Para el velo de ignorancia, *ibid.*, §§ 4 y 24 y el índice.

institucional de cualquier sociedad por acumulación de tendencias sociales, históricas y naturales. Esas ventajas contingentes y esas influencias accidentales procedentes del pasado no deberían afectar un acuerdo basado en principios encargados de regular las instituciones de la estructura básica misma desde el momento presente y en lo venidero.

3. Aparece ahora una segunda dificultad que, sin embargo, es sólo aparente. Expliquémonos: de lo que va dicho resulta claro que hay que entender la posición original como un mecanismo de representación, y por lo tanto cualquier acuerdo alcanzado por las partes no puede sino entenderse como hipotético y no-histórico. Mas si esto es así, puesto que los acuerdos hipotéticos no son vinculantes, ¿cuál es el significado de la posición original? La respuesta anda implícita en lo que ya se lleva dicho: su significado se lo confiere el papel desempeñado por los varios rasgos que caracterizan a la posición original como un mecanismo de representación.

Que las partes estén simétricamente emplazadas es un requisito imprescindible si tienen que representar a ciudadanos libres e iguales que han de llegar a un acuerdo en condiciones equitativas. Además, parto del supuesto de que una de las convicciones que tenemos es esta: el hecho de que ocupemos una posición social particular no nos da una buena razón para proponer, o para esperar que otros acepten, una concepción de la justicia que favorezca precisamente a quienes están en esa posición. Análogamente, el hecho de que abracemos una determinada doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral, con su característica noción del bien, no nos da una buena razón para proponer, o para esperar que otros acepten, una concepción de la justicia que favorezca precisamente a quienes están persuadidos por ella. Modelar esa convicción en términos de la posición original implica no permitir que las partes conozcan la posición social de quienes representan, o la particular doctrina comprensiva de la persona que cada uno representa.²⁷ La misma idea se hace extensiva a la

27. La prohibición de que las partes conozcan las doctrinas comprensivas profesadas por la gente es uno de los modos en que el velo de ignorancia es más espeso que tenue. (Este contraste se discute en «Kantian Constructivism» [1980], pp. 547 ss.) Algunos han pensado que el espesor del velo de ignorancia carecía de justificación y han cuestionado su fundamento, sobre todo a tenor de la gran relevancia de las doctrinas comprensivas. Puesto que deberíamos justificar, o al menos explicar, siempre que podamos los rasgos de la posición original, considérese lo siguiente. Recordemos

información sobre la raza y el grupo étnico de pertenencia de las personas, sobre el sexo y el género, así como sobre sus variadas dotaciones innatas, tales como el vigor y la inteligencia. Expresamos figurativamente esos límites a la información diciendo que las partes están detrás de un velo de ignorancia. De modo que la posición original no es sino un mecanismo de representación: describe las partes, cada una de las cuales se hace responsable de los intereses esenciales de un ciudadano libre e igual al que se concibe equitativamente emplazado para llegar a un acuerdo sujeto a condiciones que limitan convenientemente lo que pueda presentar como buenas razones.²⁸

el problema que nos planteamos al comienzo. Buscamos una concepción política de la justicia para una sociedad democrática entendida como un sistema equitativo de cooperación entre ciudadanos libres e iguales, quienes, siendo políticamente autónomos (II, § 6), aceptan de buen grado los principios de justicia públicamente reconocidos que definen los términos equitativos de la cooperación. Sin embargo, la sociedad en cuestión alberga una diversidad de doctrinas comprensivas, todas perfectamente razonables. Este es el hecho del pluralismo razonable, contrapuesto al hecho del pluralismo como tal (§ 6.2 y II, § 3). Ocorre entonces que, si todos los ciudadanos han de aceptar libremente la concepción política de la justicia, esa concepción debe ser capaz de atraerse el apoyo de ciudadanos que abrazan doctrinas comprensivas diferentes y encontradas aunque razonables, en cuyo caso tendríamos un consenso entrecruzado de doctrinas razonables. Eso sugiere dejar de lado el modo en que las doctrinas comprensivas de la gente conectan con el contenido de la concepción política de la justicia, y concebir ese contenido como si surgiera de varias ideas fundamentales derivadas de la cultura política pública de una sociedad democrática. Modelamos eso situando las doctrinas comprensivas de la gente detrás del velo de ignorancia. Lo que nos permite encontrar una concepción política de la justicia que puede ser el foco de un consenso entrecruzado y servir así de base pública de justificación en una sociedad marcada por el hecho del pluralismo razonable. Nada de eso pone en cuestión la descripción de una concepción política de la justicia como una noción independiente (§§ 1.4 y 2.2), sino que significa que, para justificar el espesor del velo de ignorancia, invocamos el hecho del pluralismo razonable y la idea de un consenso entrecruzado de doctrinas comprensivas razonables. Agradezco a Wilfried Hinsch que me hiciera ver la necesidad de discutir esta cuestión más explícitamente. En lo que va dicho he seguido la idea general de su valioso trabajo inédito sobre este asunto, «The Veil of Ignorance and the Idea of an Overlapping Consensus», Bad Homburg, julio de 1992.

28. La posición original modela un importante rasgo tanto del constructivismo kantiano como del constructivismo político, a saber: la distinción entre lo razonable y lo racional, con lo razonable por delante de lo racional. La relevancia de la distinción aquí es que la *Teoría* habla más o menos consistentemente no de las condiciones racionales, sino de las condiciones razonables (o, a veces, adecuadas o apropiadas)