

# Selecciones

## Justicia como imparcialidad: política, no metafísica\*

John Rawls

En esta exposición voy a hacer unas observaciones generales sobre cómo entiendo la concepción de justicia que he llamado «justicia como imparcialidad» (presentada en mi libro *A Theory of Justice*<sup>1</sup>). Hago esto porque puede parecer que esta concepción depende de pretensiones filosóficas que me gustaría evitar; por ejemplo, pretensiones de verdad universal, o pretensiones sobre la identidad y la naturaleza esencial de las personas. Mi objetivo es explicar por qué no es así. Primero voy a exponer lo que considero como la tarea de la filosofía política en el presente y luego examinaré brevemente cómo las ideas intuitivas básicas que subyacen en la justicia como imparcialidad se combinan en una concepción política de justicia para una democracia constitucional. De este modo mostraré cómo y por qué esta concepción de justicia evita ciertas pretensiones metafísicas y filosóficas. Brevemente, la

---

\* A partir de noviembre de 1983, se han presentado distintas versiones de este artículo en la Universidad de Nueva York, el Taller de Teoría Legal de la Facultad de Leyes de Yale, la Universidad de Illinois y la Universidad de California en Davis. Estoy agradecido a mucha gente por aclarar numerosos puntos y por suscitar dificultades instructivas; como resultado de ello, el artículo ha cambiado mucho. En particular, estoy en deuda con Arnold Davidson, B. J. Diggs, Catherine Elgin, Owen Fiss, Stephen Holmes, Norbert Hornstein, Thomas Nagel, George Priest y David Sachs; y especialmente con Burton Dreben, cuya ayuda ha sido enorme en todo este tiempo. La deuda con otros en puntos concretos se indica en las notas a pie de página. (N. del T.: La expresión «justice as fairness» es el nombre con el que el propio Rawls se refiere a su teoría de la justicia; en las traducciones al castellano de otros trabajos de Rawls, algunos han traducido «justicia como equidad» y otros, como yo mismo, «justicia como imparcialidad»; la razón obvia es que no existe en castellano un equivalente exacto de «fairness».)

<sup>1</sup> *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971. (N. del T.: Hay versión castellana de esta obra por M.ª Dolores González, Madrid, 1979, y también la hay de muchos de los artículos de Rawls que él cita en las notas siguientes, recopilados y traducidos por Miguel Angel Rodilla, Madrid, 1986.)

idea es que en una democracia constitucional la concepción pública de justicia debería ser, en lo posible, independiente de doctrinas religiosas y filosóficas controvertidas. Al formular una concepción semejante, aplicamos el principio de tolerancia a la filosofía misma: la concepción pública de justicia ha de ser política, no metafísica. De ahí el título.

Quiero dejar de lado la cuestión de si el texto de *A Theory of Justice* mantiene lecturas distintas de la que voy a bosquejar aquí. Cierto que he cambiado mi punto de vista sobre algunos asuntos y no cabe duda de que sobre otros he cambiado sin ser consciente de ello<sup>2</sup>. Además, reconozco que ciertos fallos de exposición, así como ciertos pasajes oscuros y ambiguos de *A Theory of Justice*, se prestan a malentendidos; pero pienso que estos temas no precisan que nos preocupemos y no los trataré más allá de unas pocas indicaciones en nota. Para nuestros propósitos aquí, es suficiente primero con mostrar cómo una concepción de justicia con la estructura y el contenido de la justicia como imparcialidad puede entenderse como política y no metafísica, y en segundo lugar, explicar por qué debemos buscar una semejante concepción de justicia en una sociedad democrática.

## I

Algo que dejé sin decir en *A Theory of Justice*, o en lo que no insistí lo suficiente, es que la justicia como imparcialidad está pensada como una con-

---

<sup>2</sup> Cierta número de estos cambios, o variaciones de énfasis, son evidentes en las tres conferencias tituladas «Kantian Constructivism in Moral Theory», *Journal of Philosophy* 77 (septiembre 1980). Por ejemplo, la explicación de lo que he llamado «bienes primarios» se revisa de modo que depende claramente de una concepción particular de las personas y de sus intereses supremos; de ahí que esta explicación no sea una tesis puramente psicológica, sociológica o histórica. Véase pp. 526s. Hay también a lo largo de esas conferencias un énfasis más explícito sobre el papel de una concepción de la persona, así como sobre la idea de que la justificación de una concepción de justicia es una tarea social práctica, más que un problema epistemológico o metafísico. Véase pp. 518s. Y con respecto a esto se introduce la idea de «Constructivismo kantiano», especialmente en la tercera conferencia. Debe notarse, sin embargo, que esta idea no es propuesta como una idea de Kant: el adjetivo «kantiano» indica analogía, no identidad, esto es, semejanza en suficientes aspectos fundamentales como para que sea apropiado el adjetivo. Estos aspectos fundamentales son ciertos rasgos estructurales de la justicia como imparcialidad y ciertos elementos de su contenido, tales como la distinción entre lo que puede llamarse lo Razonable y lo Racional, la prioridad del derecho, y el papel de la concepción de las personas como libres e iguales, y capaces de autonomía, y cosas por el estilo. Las semejanzas de rasgos estructurales y de contenido no han de confundirse con semejanzas con las visiones de Kant sobre cuestiones de epistemología y de metafísica. Finalmente, debo hacer la observación de que el título de aquellas conferencias, «Kantian Constructivism in Moral Theory», fue engañoso; puesto que la concepción de justicia discutida es una concepción política, un título mejor hubiera sido «Kantian Constructivism in Political Philosophy». Una cuestión aparte y más general es la de si el constructivismo es razonable para la filosofía moral.

cepción política de la justicia. En tanto que una concepción política de la justicia es, por supuesto, una concepción moral, es una concepción moral elaborada para un tipo específico de sujetos, a saber, para las instituciones políticas, sociales y económicas. En particular, la justicia como imparcialidad está diseñada para aplicarla a lo que he llamado la «estructura básica» de una democracia constitucional moderna<sup>3</sup>. (Usaré como expresiones intercambiables «democracia constitucional», «régimen democrático» y similares.) Con esa estructura quiero referirme a las principales instituciones políticas, sociales y económicas de una sociedad, y al modo en que se disponen en un sistema unificado de cooperación social. Son cuestiones totalmente distintas la de si la justicia como imparcialidad puede extenderse como concepción política general para diferentes tipos de sociedades que existan bajo condiciones históricas y sociales distintas, o la de si puede ampliarse como concepción moral general, o como una parte significativa de la misma. Evito prejuzgar de un modo u otro estas cuestiones más amplias.

También se debería insistir en que la justicia como imparcialidad no está pensada como la aplicación de una concepción moral general a la estructura básica de la sociedad, como si esta estructura fuera simplemente otro caso al que se aplica la concepción moral general<sup>4</sup>. En este aspecto difiere la justicia como imparcialidad de las doctrinas morales tradicionales, pues éstas son ampliamente consideradas como tales concepciones generales. El utilitarismo es un ejemplo cercano, porque se dice habitualmente que el principio de utilidad, aunque esté formulado, es valedero para todo tipo de sujetos que se clasifique, desde las acciones de los individuos a las leyes de las naciones. Lo esencial es esto: se puede proporcionar una base públicamente reconocida para una concepción de justicia en un estado democrático moderno si se toma como un asunto práctico político, no como concepción moral general. Las condiciones sociales e históricas de ese estado tienen sus orígenes en las Guerras de Religión que siguieron a la Reforma y el subsecuente desarrollo del principio de tolerancia, y en el surgimiento del gobierno constitucional y de las instituciones de las economías de mercado de la gran industria. Estas condiciones afectaron profundamente a los requisitos de una concepción viable de justicia política: semejante concepción debe tener en cuenta la diversidad de doctrinas y la pluralidad de concepciones del bien enfrentadas, y en realidad inconmensurables, que afirman los miembros de las sociedades democráticas existentes.

Finalmente, para concluir estas observaciones introductorias, puesto que la justicia como imparcialidad está pensada como una concepción política de justicia para una sociedad democrática moderna, intenta inspirarse únicamente en ideas intuitivas básicas que están asentadas en las institucio-

<sup>3</sup> *Theory*, Sec. 2, y véase el índice; ver también «The Basic Structure as Subject», en *Values and Morals*, ed. por Alvin Goldman y Jaegwon Kim (Dordrecht: Reidel, 1978), pp. 47-71.

<sup>4</sup> Véase «Basic Structure as Subject», *ibid.*, pp. 48-50.

nes políticas de un régimen democrático constitucional y en las tradiciones públicas de interpretación de las mismas. La justicia como imparcialidad es una concepción política, en parte porque nace del seno de cierta tradición política. Esperamos que esta concepción política de justicia pueda sostenerse, al menos por lo que podemos llamar un «consenso solapante» (*overlapping consensus*), esto es, por un consenso que incluye todas las doctrinas filosóficas y religiosas opuestas que probablemente persistan y ganen adeptos en una sociedad democrática constitucional más o menos justa<sup>5</sup>.

## II

Hay muchos modos de entender la filosofía política, por supuesto, y los autores de épocas diferentes, afectados por diferentes circunstancias políticas y sociales, entienden su trabajo de modo distinto. Yo quisiera entender ahora la justicia como imparcialidad como una concepción de justicia razonablemente sistemática y viable para una democracia constitucional, una concepción que ofrece una alternativa al utilitarismo dominante en nuestra tradición de pensamiento político. Su primera tarea es proporcionar una base más segura y aceptable a los principios constitucionales y a los derechos y libertades básicas que la que parece conceder el utilitarismo<sup>6</sup>. La necesidad de tal concepción política surge del siguiente modo.

Hay períodos, a veces largos, en la historia de cualquier sociedad, durante los cuales ciertas cuestiones fundamentales dan lugar a la controversia política aguda y discordante, y parece difícil, si no imposible, encontrar una base compartida de convenio político. En efecto, ciertas cuestiones pueden resultar intratables y nunca se pueden resolver completamente. Una tarea de la filosofía política en una sociedad democrática es enfocar tales cuestiones y examinar si se puede descubrir una base subyacente para el acuerdo y si se puede establecer un modo mutuamente aceptable de resolver públicamente estas cuestiones. O bien, si estas cuestiones no pudieran resolverse plenamente, como puede ser el caso, quizá la divergencia de opinión pueda reducirse lo suficiente como para que se pueda mantener la cooperación política sobre la base del respeto mutuo<sup>7</sup>.

El recorrido del pensamiento democrático a lo largo de los dos últimos

---

<sup>5</sup> Esta idea fue introducida en *Theory*, pp. 387s., como una manera de atenuar las condiciones para la razonabilidad de la desobediencia civil en una sociedad democrática casi justa. Aquí y más adelante en las Secciones VI y VII, se utiliza en un contexto más amplio.

<sup>6</sup> *Theory*, Prefacio, p. VIII.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 582s. Sobre el papel de una concepción de justicia para reducir las divergencias de opinión, véase pp. 44s., 53, 314 y 364. En varios lugares se observan los objetivos limitados al desarrollar una concepción de justicia: ver p. 364 sobre no esperar demasiado de una explicación de la desobediencia civil; pp. 200s. sobre la inevitable indeterminación de una concepción de justicia, al especificar una serie de puntos de vista desde los cuales se puedan

siglos, más o menos, evidencia que no hay acuerdo en el modo en que tendrían que disponerse las instituciones básicas de una democracia constitucional si es que han de especificar y asegurar los derechos y libertades básicas de los ciudadanos y responder a las exigencias de igualdad democrática cuando los ciudadanos se conciben como personas libres e iguales (como se explica en los tres últimos párrafos de la Sección III). Existe un profundo desacuerdo respecto a cómo se realizan mejor los valores de libertad e igualdad en la estructura básica de la sociedad. Para simplificar, podemos pensar este desacuerdo como un conflicto en el seno de la tradición del pensamiento democrático mismo, entre la tradición asociada con Locke, que da un peso mayor a lo que Constant llamó «las libertades de los modernos» (libertad de pensamiento y de conciencia, ciertos derechos básicos de la persona, el derecho de propiedad, y el imperio de la ley), y la tradición asociada con Rousseau, que da mayor peso a lo que Constant llamó «libertades de los antiguos» (las libertades políticas iguales y los valores de la vida pública). Este es un contraste estilizado e históricamente inadecuado, pero sirve para fijar ideas.

La justicia como imparcialidad intenta pronunciarse entre estas dos tradiciones contendientes, en primer lugar proponiendo dos principios de justicia que sirvan de guía para realizar los valores de libertad e igualdad por medio de las instituciones básicas, y en segundo lugar, especificando un punto de vista desde el que esos principios puedan ser reconocidos como más adecuados que otros principios de justicia ya conocidos, para la naturaleza de los ciudadanos democráticos contemplados como personas libres e iguales. Es fundamental, por supuesto, la cuestión de qué significa ver a los ciudadanos como personas libres e iguales, y se discute en las secciones siguientes. Lo que tendrá que mostrarse es que cierto ordenamiento de la estructura básica, ciertas formas institucionales, son más apropiadas para realizar los valores de libertad e igualdad cuando se concibe a los ciudadanos como personas tales, esto es (muy brevemente), como poseedores de los poderes requeridos de personalidad moral que les capacitan para participar en la sociedad contemplada como un sistema de justa cooperación para beneficio mutuo. Para continuar, los dos principios de justicia (mencionados arriba) rezan como sigue:

1. Cada persona tiene un derecho igual a un esquema plenamente adecuado de iguales derechos y libertades básicas, tal que dicho esquema sea compatible con un esquema similar para todos.

---

resolver las cuestiones de justicia; pp. 89s. sobre la sabiduría social al reconocer que quizá sólo unos pocos problemas morales (habría sido mejor decir: problemas de justicia política) puedan resolverse satisfactoriamente, y al instaurar así instituciones tales que las cuestiones insolubles no se planteen; en las pp. 53, 87ss., 320s. se resalta la necesidad de aceptar simplificaciones. Respecto al último punto, ver también «Kantian Constructivism», pp. 560-64.

2. Las desigualdades sociales y económicas han de satisfacer dos condiciones: primera, deben estar ligadas a oficios y posiciones abiertos a todos bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades; y segundo, han de existir para mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad.

Cada uno de estos principios se aplica a una parte diferente de la estructura básica; y ambos tienen que ver no sólo con derechos básicos, con libertades y oportunidades, sino también con las exigencias de igualdad; mientras que la segunda parte del segundo principio subraya el valor de estas garantías institucionales<sup>8</sup>. Los dos principios juntos, cuando se da prioridad al primero sobre el segundo, regulan las instituciones básicas que realizan estos valores<sup>9</sup>. Pero estos detalles, aunque son importantes, no nos conciernen aquí.

Ahora debemos preguntarnos: ¿cómo podría la filosofía política encontrar una base compartida para responder a semejante problema fundamental como el de las formas institucionales más apropiadas para la libertad y la igualdad? Es probable, por supuesto, que lo más que se pueda hacer es reducir el grado de desacuerdo público. Incluso las convicciones firmemente mantenidas cambian gradualmente: la tolerancia religiosa es aceptada ahora, y los argumentos para la persecución ya no se plantean abiertamente; de modo similar, la esclavitud es rechazada como inherentemente injusta, y aunque muchas de las consecuencias de la esclavitud pueden persistir en prácticas sociales y en actitudes inconfesadas, nadie está dispuesto a defenderla. Reunimos tales convicciones fijas, como la creencia en la tolerancia religiosa y el rechazo de la esclavitud, e intentamos organizar las ideas básicas y los principios implícitos en esas convicciones como una concepción coherente de justicia. Podemos tomar esas convicciones como puntos fijos provisionales que cualquier concepción de justicia debe tener en cuenta si ha de ser razonable para nosotros. Miramos, pues, a nuestra propia cultura política pública, incluyendo sus instituciones principales y las tradiciones históricas para interpretarlas, como el fondo compartido de ideas y principios básicos implícitamente reconocidos. La esperanza está en que estas ideas y principios puedan ser formulados con claridad suficiente como para combinarse en una concepción política de justicia que congenie con nuestras convicciones más firmemente mantenidas. Para expresar esto decimos que una

<sup>8</sup> La formulación de estos principios difiere de la dada en *Theory* y sigue la formulación que hay en «The Basic Liberties and Their Priority», *Tanner Lectures on Human Values*, vol. III (Salt Lake City: University of Utah Press, 1982), p. 5. (N. del T.: Hay vers. cast. por Guillermo Valverde, Barcelona, 1988.) Las razones de los cambios se discuten en pp. 46-55 de esa conferencia. Tales razones son importantes por las revisiones hechas en la explicación de las libertades básicas que se encuentran en *Theory*, en un intento de responder a las objeciones de H. L. A. Hart; pero no necesitamos ocuparnos de ellas aquí.

<sup>9</sup> La idea del valor de estas garantías se discute en *ibid.*, pp. 40s.

concepción política de justicia, para ser aceptable, debe estar de acuerdo con nuestras convicciones meditadas, en todos los niveles de generalidad, con la debida reflexión (o lo que he llamado «equilibrio reflexivo»)<sup>10</sup>.

La cultura política pública puede entenderse de dos modos incluso en un nivel muy profundo. En efecto, esto debe ser así a juzgar por una controversia tan perdurable como esa que se refiere a las formas institucionales más apropiadas para realizar los valores de libertad e igualdad. Esto indica que si hemos de conseguir encontrar una base de acuerdo público, debemos encontrar un modo nuevo de organizar los principios e ideas ya familiares en una concepción de justicia política para que las exigencias en conflicto, tal como se entienden anteriormente, se vean con otra luz. Una concepción política no necesita ser una creación original, sino que puede que únicamente articule ideas intuitivas y principios ya familiares para que puedan ser reconocidos armonizando entre sí de un modo algo diferente que antes. Una concepción semejante puede, sin embargo, ir más lejos: puede organizar esos principios e ideas ya familiares por medio de una idea intuitiva más fundamental en cuya compleja estructura estén entonces relacionadas y conectadas sistemáticamente las otras ideas intuitivas ya familiares. En la justicia como imparcialidad, como veremos en la sección siguiente, esta idea más fundamental es la de la sociedad como un sistema de cooperación social justo entre personas libres e iguales. El cometido de la presente sección era cómo podríamos encontrar una base pública del acuerdo político. Lo importante es que una concepción de justicia sólo será capaz de lograr este objetivo si proporciona un modo razonable de determinar en una visión coherente las bases de acuerdo más profundas asentadas en la cultura política pública de un régimen constitucional, y que sea aceptable para las convicciones meditadas más firmemente mantenidas de tal cultura.

Supongamos ahora que la justicia como imparcialidad hubiera logrado su objetivo y que con ella se ha encontrado una concepción de justicia política públicamente aceptable. Entonces esta concepción proporciona un punto de vista reconocido públicamente a partir del cual todos los ciudadanos pueden indagar los unos ante los otros si sus instituciones políticas y sociales son justas o no. Les permite hacer esto alegando las razones que son reconocidas entre ellos como válidas y suficientes, escogidas por esa misma concepción. Cada ciudadano, cualquiera que sea su posición social o sus intereses más particulares, puede examinar sobre la misma base las principales instituciones de la sociedad y el modo en que armonizan en un esquema de cooperación social. Debe observarse que, desde este punto de vista, la justificación no se considera simplemente como un argumento válido que pende de unas premisas, aun cuando estas premisas sean verdaderas. Más bien, la justificación se dirige a otros que están en desacuerdo con nosotros, y por lo

---

<sup>10</sup> *Theory*, pp. 20s., 48-51 y 120s.

tanto siempre debe proceder de algún consenso, esto es, de premisas que nosotros y los otros reconocemos públicamente como verdaderas; o mejor, las reconocemos públicamente como aceptables para nosotros con el objeto de establecer un acuerdo de funcionamiento en las cuestiones fundamentales de justicia política. No hace falta decir que este acuerdo debe ser entendido por los ciudadanos, no coaccionados, y ha de alcanzarse de un modo consistente con su consideración de personas libres e iguales<sup>11</sup>.

Así pues, el objetivo de la justicia como imparcialidad como concepción política es práctico, y no metafísico ni epistemológico. Esto es, se presenta a sí misma no como una concepción que es verdadera, sino como una que puede servir de base para un acuerdo político entendido y deseado entre ciudadanos considerados como personas libres e iguales. Este acuerdo, cuando está fundado firmemente en actitudes sociales y políticas públicas, sustenta los bienes de todas las personas y asociaciones en un régimen democrático justo. Para asegurar este acuerdo intentamos, en la medida en que podemos, evitar cuestiones filosóficas disputadas, así como también cuestiones morales y religiosas disputadas. No hacemos esto porque esas cuestiones sean poco importantes o se miren con indiferencia<sup>12</sup>, sino porque las consideramos como demasiado importantes y reconocemos que no hay modo de resolverlas políticamente. La única alternativa a un principio de tolerancia es el uso autocrático del poder del estado. Así, la justicia como imparcialidad se mantiene deliberadamente en la superficie, filosóficamente hablando. Dadas las profundas diferencias en las creencias y en las concepciones del bien, al menos desde la Reforma, debemos reconocer que, tal como ocurre con las cuestiones de doctrina moral y religiosa, no se puede obtener el acuerdo público en las cuestiones básicas de filosofía sin la transgresión de las libertades básicas por parte del estado. La filosofía como búsqueda de la verdad sobre un orden metafísico y moral independiente no puede, creo, proporcionar una base factible y compartida para una concepción política de la justicia en una sociedad democrática.

Intentamos, entonces, dejar de lado las controversias filosóficas siempre que sea posible, y buscamos modos de evitar los problemas perdurables de la filosofía. Así, en lo que he llamado «constructivismo kantiano», intentamos evitar el problema de la verdad y la polémica entre realismo y subjetivismo acerca del status de los valores morales y políticos. Esta forma de constructivismo ni afirma ni niega estas doctrinas<sup>13</sup>. En lugar de ello, rescata ideas de la tradición del contrato social para lograr una concepción viable de la objetividad y de la justificación, basada en el acuerdo público en el juicio tras la debida reflexión. El objetivo es el acuerdo libre, la reconciliación a

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 580-83.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 214s.

<sup>13</sup> Sobre el constructivismo kantiano, ver especialmente la tercera conferencia a la que nos hemos referido antes, en la nota 2.

través de la razón pública. Y de modo parecido (como veremos en la Sección V), una concepción de la persona en una visión política, por ejemplo, la concepción de los ciudadanos como personas libres e iguales, creo que no precisa implicar problemas de psicología filosófica ni tampoco una doctrina metafísica de la naturaleza del yo. Ninguna visión política que dependa de estos temas profundos e irresueltos puede servir como una concepción pública de justicia en un estado democrático constitucional. Como he dicho, debemos aplicar el principio de tolerancia a la filosofía misma. La esperanza es que, por este método de evitación, como podríamos llamarlo, las diferencias existentes entre las visiones políticas contendientes puedan al menos moderarse, aun si no eliminarse por completo, para que pueda mantenerse la cooperación social sobre la base del respeto mutuo. O si esto es esperar demasiado, este método puede permitirnos concebir cómo, dado un deseo de acuerdo libre e incoaccionado, un convenio público aparecería consistente con las condiciones históricas y las obligaciones de nuestro mundo social. Hasta que no tomemos suficiente ánimo para concebir cómo podría ocurrir esto, no puede ocurrir.

### III

Examinemos ahora brevemente algunas de las ideas básicas que componen la justicia como imparcialidad para mostrar que estas ideas pertenecen a una concepción política de la justicia. Como he indicado, la idea intuitiva clave fundamental, en el seno de la cual se conectan sistemáticamente las otras ideas intuitivas básicas, es la de la sociedad como un sistema justo de cooperación entre personas libres e iguales. La justicia como imparcialidad parte de esta idea como una de las ideas intuitivas básicas que suponemos que están implícitas en la cultura pública de una sociedad democrática<sup>14</sup>. Los ciudadanos, en su pensamiento político, y en el contexto de la discusión pública de los problemas políticos, no ven el orden social como un orden natural fijo, ni como una jerarquía institucional justificada por valores aristocráticos o religiosos. Aquí es importante señalar que desde otros puntos de vista, por ejemplo, desde el punto de vista de la moralidad personal, o desde el punto de vista de los miembros de una asociación, o el de una doctrina religiosa o filosófica, se pueden contemplar de modo distinto los diversos aspectos del mundo y de la relación de uno con él. Pero estos otros puntos de vista no han de introducirse en la discusión política.

---

<sup>14</sup> Aunque *Theory* utiliza esta idea desde el comienzo (se introduce en la p. 4), no recalca, como lo hago aquí y en «Kantian Constructivism», que las ideas básicas de la justicia como imparcialidad se contemplan como implícitas o latentes en la cultura pública de una sociedad democrática.

Podemos elaborar la idea de la cooperación social de modo más específico para advertir tres de sus elementos:

1. La cooperación es distinta de la mera actividad socialmente coordinada, por ejemplo, de la actividad coordinada por las órdenes emanadas de alguna autoridad central. La cooperación está guiada por reglas y procedimientos públicamente reconocidos, que son aceptados por los que están cooperando y los consideran como los que regulan propiamente su conducta.
2. La cooperación incluye la idea de justos términos de cooperación: son términos que puede aceptar cada participante razonablemente con tal de que los demás los acepten del mismo modo. Los justos términos de cooperación especifican una idea de reciprocidad o mutualidad: todos los que están comprometidos en la cooperación y los que hacen su parte tal como requieren las reglas y procedimientos han de sacar provecho de un modo apropiado tal como se fije por medio del marco de comparación adecuado. Una concepción de justicia política caracteriza los justos términos de cooperación social. Puesto que el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad, esto se lleva a cabo en la justicia como imparcialidad por medio de la formulación de principios que especifican derechos y deberes básicos en el seno de las principales instituciones de la sociedad, y por la regulación de las instituciones de la justicia de trasfondo a través del tiempo para que los beneficios producidos por los esfuerzos de cada uno sean adquiridos y repartidos equitativamente de una generación a la siguiente.
3. La idea de cooperación social requiere una idea de provecho racional de cada participante, o de bien. Esta idea de bien especifica lo que están intentando conseguir los que están comprometidos en la cooperación cuando el esquema se ve desde su propio punto de vista, ya se trate de individuos, familias, asociaciones, o incluso estados-naciones.

Consideremos ahora la idea de persona<sup>15</sup>. Por supuesto que hay muchos aspectos de la naturaleza humana que se pueden señalar como especialmente

---

<sup>15</sup> Debe subrayarse que una concepción de la persona, como lo entendemos aquí, es una concepción normativa; que sea legal, política o moral, o por cierto también filosófica o religiosa, depende de la visión global a la que pertenezca. En este caso la concepción de la persona es una concepción moral, que procede de nuestra cotidiana concepción de las personas como las unidades básicas de pensamiento, deliberación y responsabilidad, y que se adapta a una concepción política de justicia y no a una doctrina moral comprensiva. Es, en efecto, una concepción política de la persona, y dados los objetivos de la justicia como imparcialidad, una concepción de los ciudadanos. Así, una concepción de la persona ha de distinguirse de una explicación de la naturaleza humana dada por la ciencia natural o por la teoría social. Sobre este punto, véase «Kantian Constructivism», pp. 534s.

significativos dependiendo de nuestro propio punto de vista. Esto lo atestiguan expresiones tales como *homo politicus*, *homo oeconomicus*, *homo faber* y otras por el estilo. La justicia como imparcialidad parte de la idea de que la sociedad ha de ser concebida como un sistema justo de cooperación y por eso adopta una concepción de la persona que conecta con esta idea. Desde la época griega, tanto en filosofía como en leyes, el concepto de persona ha sido entendido como el concepto de alguien que puede tomar parte en la vida social, o que puede desempeñar un papel en ella, y por lo tanto ejerce y respeta sus diversos deberes y derechos. Así, decimos que una persona es alguien que puede ser ciudadano, esto es, un miembro de la sociedad plenamente cooperante durante una vida entera. Añadimos la frase «durante una vida entera» porque una sociedad se contempla como un esquema de cooperación más o menos completo y autosuficiente, que da cabida en ella a todas las necesidades y actividades de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte. Una sociedad no es una asociación para propósitos más limitados; los ciudadanos no ingresan voluntariamente en la sociedad sino que nacen en ella, y suponemos (para nuestros objetivos aquí) que han de conducir sus vidas en ella.

Puesto que partimos de la tradición del pensamiento democrático, también pensamos a los ciudadanos como personas libres e iguales. La idea intuitiva básica es que decimos que las personas son libres en virtud de lo que podemos llamar sus poderes morales, y de los poderes de la razón, del pensamiento y del juicio conectados con aquéllos. Y decimos que las personas son iguales en virtud de que, al tener estos poderes en el grado requerido, son miembros plenamente cooperantes de la sociedad<sup>16</sup>. Podemos elaborar esta concepción de la persona como sigue. Puesto que las personas pueden ser plenos participantes en un sistema justo de cooperación social, les adscribimos los dos poderes morales conectados con los elementos de la idea de cooperación social apuntados anteriormente: a saber, capacidad para un sentido de la justicia y capacidad para una concepción del bien. Un sentido de la justicia es la capacidad para entender, aplicar y actuar a partir de una concepción pública de la justicia que caracteriza los justos términos de cooperación social. La capacidad para una concepción del bien es la capacidad para formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del provecho racional de uno, o del bien. En el caso de la cooperación social, este bien no ha de ser entendido de modo estrecho, sino más bien como una concepción de lo que es valioso en la vida humana. Así, una concepción del bien consiste normalmente en un esquema más o menos determinado de fines últimos, esto es, fines que deseamos realizar por sí mismos, así como de adhesiones a otras personas y lealtades a diversos grupos y asociaciones. Estas adhesiones y lealtades dan lugar a afectos y devociones, y por lo tanto, el florecimiento de las

---

<sup>16</sup> *Theory*, Sec. 77.

personas y asociaciones que son objeto de estos sentimientos también es parte de nuestra concepción del bien. Más aún, en tal concepción del bien debemos incluir también una visión de nuestra relación con el mundo —religiosa, filosófica o moral— por referencia a la cual se entienda el valor y el significado de nuestros fines y adhesiones.

Además de tener los dos poderes morales, las capacidades para un sentido de la justicia y una concepción del bien, las personas también tienen en cualquier momento dado una concepción particular del bien que intentan conseguir. Puesto que deseamos partir de la idea de sociedad como un sistema de cooperación justo, suponemos que las personas en cuanto ciudadanos tienen todas las capacidades que les permiten ser miembros normal y plenamente cooperantes de la sociedad. Esto no implica que nadie sufra nunca de enfermedad o de accidente; tales infortunios son de esperar en el curso ordinario de la vida humana; y ha de hacerse la provisión para estas contingencias. Pero, para nuestros propósitos aquí, pongo aparte las disfunciones físicas permanentes o los trastornos mentales tan graves como para impedir a las personas ser miembros normal y plenamente cooperantes de la sociedad en el sentido habitual.

Ahora bien, la concepción de las personas como poseedoras de los dos poderes morales, y por lo tanto como libres e iguales, es también una idea intuitiva básica asumida como implícita en la cultura pública de una sociedad democrática. Obsérvese, no obstante, que está formada idealizando y simplificando de modos diversos. Esto se hace para conseguir una visión clara y ordenada de la que es para nosotros la cuestión fundamental de la justicia política: a saber, ¿cuál es la concepción de la justicia más apropiada para especificar los términos de la cooperación social entre ciudadanos considerados como personas libres e iguales, y como miembros normales y plenamente cooperantes de la sociedad durante una vida entera. Esta es la cuestión que ha sido el foco de la crítica liberal de la aristocracia, de la crítica socialista de la democracia liberal constitucional y del conflicto entre liberales y conservadores en el presente sobre las exigencias de la propiedad privada y sobre la legitimidad (en contraste con la eficacia) de las políticas sociales asociadas con el denominado estado del bienestar.

#### IV

Ahora voy a ocuparme de la idea de la posición original<sup>17</sup>. Esta idea se introdujo para resolver sobre cuál de las concepciones tradicionales de la justicia, o qué variante de alguna de esas concepciones, especifica los principios más apropiados para realizar la libertad y la igualdad una vez que la so-

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, Sec. 4, Cap. 3 y el índice.

ciudad es contemplada como un sistema de cooperación entre personas libres e iguales. Asumiendo que teníamos en mente tal propósito, veamos por qué debíamos introducir la idea de la posición original y cómo esta idea sirve a ese propósito.

Consideremos de nuevo la idea de la cooperación social. Preguntemos: ¿cómo han de determinarse los justos términos de cooperación? ¿Simplemente han de ser promulgados por alguna instancia exterior distinta de las personas que cooperan? ¿Han de ser promulgados, por ejemplo, por la ley de Dios? ¿O estos términos han de ser reconocidos como justos por estas personas por referencia a su conocimiento de un orden moral previo e independiente? Por ejemplo, ¿se contemplan como obligadas por una ley natural, o por un reino de valores conocido por intuición racional? ¿O estos términos han de ser establecidos por un compromiso entre estas personas mismas a la luz de lo que ellas consideran como su beneficio mutuo? Dependiendo de la respuesta que demos, obtenemos una diferente concepción de la cooperación.

Puesto que la justicia como imparcialidad refunde la doctrina del contrato social, adopta una forma de la última pregunta: los justos términos de cooperación social se conciben como acordados por los comprometidos en ella, esto es, por personas libres e iguales como ciudadanos, que han nacido en la sociedad en la que conducen sus vidas. Pero su acuerdo, como cualquier otro acuerdo válido, debe ser firmado bajo condiciones apropiadas. En particular, estas condiciones deben situar equitativamente a personas libres e iguales y no deben permitir mayores ventajas de regateo a algunas personas frente a otras. Además, deben ser excluidas las amenazas de fuerza y de coacción, el engaño y el fraude, y cosas así.

Hasta aquí todo bien. Las consideraciones anteriores son conocidas de la vida cotidiana. Pero los acuerdos de la vida cotidiana se hacen en alguna situación, especificada más o menos claramente, asentada en el trasfondo de instituciones de la estructura básica. Nuestra tarea, sin embargo, es la de extender la idea del acuerdo al propio sistema de trasfondo. Aquí afrontamos una dificultad de cualquier concepción política de justicia que utilice la idea de contrato, ya sea social o de otro tipo. La dificultad es ésta: debemos encontrar un punto de vista, separado de, y no deformado por, los rasgos particulares y las circunstancias del omniabarcante sistema de trasfondo, desde el cual se pueda alcanzar un acuerdo justo entre personas libres e iguales. La posición original, con el rasgo que he denominado «velo de ignorancia», es ese punto de vista<sup>18</sup>. Y la razón de por qué la posición original debe separarse y no verse afectada por las contingencias del mundo social está en que las condiciones para un acuerdo justo sobre los principios de justicia política entre personas libres e iguales deben eliminar las ventajas de regateo que

---

<sup>18</sup> Sobre el velo de ignorancia, véase *ibid.*, Sec. 24 y el índice.

aparecen inevitablemente en las instituciones de trasfondo de cualquier sociedad como resultado de tendencias acumulativas sociales, históricas y naturales. Estas ventajas contingentes e influencias accidentales del pasado no deberían de influenciar un acuerdo sobre los principios que han de regular las instituciones de la estructura básica misma desde el presente en adelante.

Aquí parece que afrontamos una segunda dificultad, que es, sin embargo, sólo aparente. Me explico: a partir de lo que acabamos de decir está claro que la posición original la hemos de ver como un recurso de representación, y por lo tanto, cualquier acuerdo alcanzado por las partes ha de contemplarse como hipotético y como ahistórico. Pero si esto es así, puesto que los acuerdos hipotéticos no pueden obligar, ¿cuál es el significado de la posición original?<sup>19</sup> La respuesta está implícita en lo que ya se ha dicho: está

---

<sup>19</sup> Esta cuestión es planteada por Ronald Dworkin en la primera parte de su ensayo altamente instructivo y muy iluminador titulado «Justice and Rights» (1973), reimpresso en *Taking Rights Seriously* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977). Dworkin considera diversos modos de explicar el uso de la posición original en una explicación de la justicia que invoca la idea del contrato social. En la última parte de este ensayo (pp. 173-83), tras haber examinado algunos de los rasgos constructivistas de la justicia como imparcialidad (pp. 159-68) y argumentar que es una visión basada-en-derecho y no basada-en-deber ni basada-en-meta (pp. 168-77), propone que la posición original con el velo de ignorancia se vean como que modelan la vigencia del derecho natural que tienen los individuos a una igual consideración y respeto en el diseño de las instituciones políticas que les gobiernan (p. 180). Piensa que este derecho natural se halla a la base de la justicia como imparcialidad y que la posición original sirve como recurso para probar cuáles son los principios que requiere este derecho. Es una sugerencia ingeniosa, pero no la he seguido en el texto. Prefiero no considerar a la justicia como imparcialidad como una visión basada-en-derecho; en efecto, el esquema de clasificación de Dworkin de visiones basadas-en-derecho, basadas-en-deber y basadas-en-meta (pp. 171s.) es demasiado estrecho y deja fuera posibilidades importantes. Así, como se expuso antes en la Sec. II, pienso en la justicia como imparcialidad como la teoría que eleva a concepciones idealizadas ciertas ideas intuitivas fundamentales (como las de la persona libre e igual, la de una sociedad bien ordenada y la del papel público de una concepción de justicia política) y que enlaza estas ideas intuitivas fundamentales con la idea intuitiva aún más fundamental y comprensiva de la sociedad como un sistema justo de cooperación en el tiempo de generación en generación. Los derechos, deberes y metas no son sino elementos de tales concepciones idealizadas. Así pues, la justicia como imparcialidad es una visión basada-en-concepción, o como me ha sugerido Elizabeth Anderson, una visión basada-en-ideal, puesto que estas ideas intuitivas fundamentales reflejan ideales implícitos o latentes en la cultura pública de una sociedad democrática. En este contexto, la posición original es un recurso de representación que modela la vigencia, no del derecho natural a igual consideración y respeto, sino de los elementos esenciales de estas ideas intuitivas fundamentales en cuanto identificadas por las razones de los principios de justicia que aceptamos tras la debida reflexión. Como tal recurso, sirve primero para combinar y después enfocar la fuerza resultante de todas estas razones en la selección de los principios de justicia más apropiados para una sociedad democrática. (Al hacer esto, la vigencia del derecho natural a una igual consideración y respeto se incluirá de otros modos.) Esta explicación del uso de la posición original se parece en algunos aspectos a una explicación que Dworkin rechaza en la primera parte de su ensayo, especialmente en pp. 153s. En vista de la ambigüedad y oscuridad de *Theory* en muchos de los puntos

dado por el papel de los distintos rasgos de la posición original como recurso de representación. Así, el que las partes estén situadas simétricamente es exigido si es que han de ser vistas como representantes de ciudadanos libres e iguales que han de alcanzar un acuerdo bajo condiciones equitativas. Más aún: una de nuestras convicciones meditadas, supongo, es esta: el hecho de que ocupemos una posición social particular no es, para nosotros, una buena razón para aceptar, o para esperar que otros acepten, una concepción de la justicia que favorece a los de esa posición. Para modelar esta convicción en la posición original, a las partes no se les permite conocer su posición social; y la misma idea se aplica a otros casos. Esto se expresa figurativamente diciendo que las partes están tras un velo de ignorancia. En suma, la posición original es simplemente un recurso de representación: describe las partes (cada una de las cuales es responsable de los intereses esenciales de una persona libre e igual), situándolas equitativamente y alcanzando un acuerdo sujeto a las restricciones apropiadas sobre lo que ha de contar como buenas razones <sup>20</sup>.

Ambas dificultades mencionadas anteriormente se superan, entonces, viendo la posición original como un recurso de representación: esto es: esta posición modela lo que contemplamos como condiciones equitativas bajo las cuales los representantes de personas libres e iguales han de especificar los términos de la cooperación social en el caso de la estructura básica de la sociedad; y puesto que modela también lo que, para este caso, contemplamos como restricciones aceptables basadas en razones disponibles por las partes para favorecer un acuerdo mejor que otro, la concepción de justicia que las partes adoptarían identifica la concepción que contemplamos —*aquí*

---

que él revisa, no es mi intención criticar la valiosa discusión de Dworkin, sino más bien indicar de qué modo mi interpretación de la posición original difiere de la suya. Otros pueden preferir la explicación de Dworkin.

<sup>20</sup> La posición original modela un rasgo básico del constructivismo kantiano, a saber, la distinción entre lo razonable y lo racional, con lo razonable como previo a lo racional. (Para una explicación de esta distinción, véase «Kantian Constructivism», pp. 528-32 y *passim*.) La relevancia de esta distinción aquí es que *Theory* habla más o menos consistentemente, no de las condiciones racionales, sino de las razonables (o a veces de las convenientes o apropiadas) como obligaciones basadas en argumentos de los principios de justicia (véase pp. 18s., 20s., 120s., 130s., 138, 446, 516s., 578, 584s.). Estas obligaciones se modelan en la posición original y de este modo se imponen a las partes: sus deliberaciones están sujetas, y sujetas absolutamente, a las condiciones razonables cuyo modelado hace que la posición original sea justa. Lo razonable, entonces, es previo a lo racional, y esto da la prioridad de derecho. Así pues, fue un error en *Theory* (y muy engañoso) describir una teoría de la justicia como parte de la teoría de la elección racional, como en pp. 16 y 583. Lo que tendría que haber dicho es que la concepción de la justicia como imparcialidad utiliza una versión de la elección racional sujeta a condiciones razonables para caracterizar las deliberaciones de las partes como representantes de personas libres e iguales; y todo esto dentro de una concepción política de justicia, que es, por supuesto, una concepción moral. No se trata de intentar derivar el contenido de la justicia dentro de un sistema que utiliza una idea de lo racional como la única idea normativa. Ese intento es incompatible con cualquier tipo de visión kantiana.

y *ahora*— como justa y como sustentada por las mejores razones. Intentamos modelar las restricciones basadas en razones de un modo tal que sea perfectamente evidente cuál sería el acuerdo elaborado por las partes como representantes de los ciudadanos en la posición original. Incluso si hubiese razones, como seguramente las habrá, en pro y en contra de cada concepción de justicia disponible, puede haber un balance global de razones que favorezcan plenamente a una concepción por encima de las demás. La idea de la posición original como recurso de representación sirve como un medio de reflexión pública y de autoclarificación. Podemos usarla para ayudarnos a desarrollar lo que pensamos ahora, una vez que podemos tener una visión clara y ordenada de lo que requiere la justicia cuando se concibe la sociedad como un esquema de cooperación entre personas libres e iguales de generación en generación. La posición original sirve como idea unificante por la cual nuestras convicciones meditadas de todos los niveles de generalidad son llevadas a referirse unas a otras para lograr así mayor acuerdo mutuo y autocomprensión.

Para terminar: introducimos una idea como la de la posición original porque no hay mejor manera de elaborar una concepción política de justicia para la estructura básica a partir de la idea intuitiva fundamental de la sociedad como un sistema de cooperación justo entre los ciudadanos en cuanto personas libres e iguales. No obstante, hay ciertos riesgos. La posición original, como recurso de representación, es probable que parezca algo abstracto, y por tanto, abierto a malentendidos. Puede parecer que la descripción de las partes presupone alguna concepción metafísica de la persona, por ejemplo, que la naturaleza esencial de las personas es previa e independiente de sus atributos contingentes, incluyendo sus fines últimos y sus adhesiones, y, claro está, su carácter en conjunto. Pero esto es una ilusión provocada por no ver la posición original como un recurso de representación. El velo de ignorancia, por mencionar uno de los rasgos prominentes de esa posición, no tiene implicaciones metafísicas que afecten a la naturaleza del yo; no implica que el yo sea ontológicamente anterior a los hechos sobre las personas cuyo conocimiento ha sido vedado a las partes. Podemos, por decirlo así, acceder a esa posición en cualquier momento simplemente razonando sobre principios de justicia de acuerdo con las restricciones enumeradas. Cuando simulamos, de este modo, estar en esta posición, nuestro razonamiento no nos compromete más con una doctrina metafísica sobre la naturaleza del yo de lo que jugar a un juego como el Monopoly nos compromete a pensar que somos terratenientes enfrascados en una rivalidad encarnizada en la que el ganador se queda con todo<sup>21</sup>. Debemos tener en cuenta que estamos inten-

---

<sup>21</sup> *Theory*, pp. 138s., 147. Se dice que las partes en la posición original están definidas teóricamente como individuos cuyas motivaciones son especificadas por la explicación de esa posición y no por una visión psicológica sobre el modo en que los seres humanos están motivados actualmente. Esto es parte también de lo que se quiere expresar cuando decimos

tando mostrar cómo la idea de sociedad como un sistema justo de cooperación social puede desarrollarse de modo tal que especifique los principios más apropiados para realizar las instituciones de libertad e igualdad cuando los ciudadanos se contemplan como personas libres e iguales.

## V

Acabo de subrayar que la idea de la posición original y la descripción de las partes puede inducirnos a pensar que se presupone una doctrina metafísica de la persona. Aunque decía que esta interpretación está equivocada, no es suficiente con repudiar simplemente la dependencia de doctrinas metafísicas, pues a despecho del propio intento, esas doctrinas pueden estar implícitas todavía. Rebatir afirmaciones de esta naturaleza requiere discutir las en detalle y mostrar que no tienen fundamento. Aquí no puedo hacerlo<sup>22</sup>.

No obstante, puedo bosquejar una explicación positiva de la concepción política de la persona, esto es, la concepción de la persona en cuanto ciuda-

---

(p. 121) que la aceptación de los concretos principios de justicia no se consideraba como una ley psicológica o de probabilidad, sino que más bien se sigue de la plena descripción de la posición original. Aunque el objetivo no se pueda lograr perfectamente, queremos que el argumento sea deductivo, «un tipo de geometría moral». En «Kantian Constructivism» (p. 532) se describe a las partes como agentes meramente artificiales que habitan un constructo. Así, pienso que se equivoca R. B. Brandt al objetar que el argumento de la posición original está basado en una psicología defectuosa. Véase su *A Theory of the Good and the Right* (Oxford: Clarendon Press, 1979), pp. 239-42. Por supuesto, alguien podría objetar a la posición original que modela la concepción de la persona y las deliberaciones de las partes de formas que son inadecuadas para los propósitos de una concepción política de justicia; pero, para estos propósitos, la teoría psicológica no es directamente relevante. Por otra parte, la teoría psicológica es relevante para la explicación de la estabilidad de una concepción de justicia, como se discutió en *Theory*, III parte. Véase más adelante, nota 33. De modo similar, pienso que Michael Sandel se equivoca al suponer que la posición original incluye una concepción del yo «... despojado de todos sus atributos contingentemente dados», un yo que «supone un tipo de estado supraempírico, ... y dado con anterioridad a sus fines, un puro sujeto de acción y de posesión, sumamente escaso». Véase *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 93-95. No puedo discutir estas críticas en detalle. El punto esencial (como sugerí en las observaciones introductorias) no es si ciertos pasajes de *Theory* exigen una tal interpretación (dudo que así sea), sino si la presente concepción de la justicia como imparcialidad puede ser entendida en ese respecto a la luz de la interpretación que bosquejo en este artículo y en las anteriores conferencias sobre constructivismo, como creo que se puede.

<sup>22</sup> Parte de la dificultad está en que no hay una interpretación aceptada de lo que es una doctrina metafísica. Alguien podría decir, como me ha sugerido Paul Hoffman, que desarrollar una concepción política de justicia sin presuponer, o sin usar explícitamente, una doctrina metafísica, por ejemplo, alguna particular concepción metafísica de la persona, es presuponer ya una tesis metafísica: a saber, que no se necesita para este propósito ninguna doctrina metafísica particular. Alguien podría decir también que nuestra concepción cotidiana de las personas como las unidades básicas de deliberación y de responsabilidad presupone, o de algún modo incluye, ciertas tesis metafísicas sobre la naturaleza de las personas como agentes morales o políticos. Siguiendo el método de la evitación, no quisiera negar estas exigencias.

dano (discutida en la Sección III), que se incluye en la posición original como recurso de representación. Para explicar lo que se quiere decir al describir una concepción de la persona como política, consideremos cómo están representados los ciudadanos en cuanto personas libres en la posición original. La representación de su libertad parece ser un origen de la idea de que se está presuponiendo alguna doctrina metafísica. He dicho en otra parte que los ciudadanos se ven a sí mismos como libres en tres aspectos, examinemos cada uno de éstos brevemente e indiquemos el modo en que la concepción de la persona que utilizamos es una concepción política<sup>23</sup>.

En primer lugar, los ciudadanos son libres en que se conciben a sí mismos y unos a otros como poseedores del poder moral de tener una concepción del bien. Esto no quiere decir que, como parte de su concepción política, se vean a sí mismos atados inevitablemente a la consecución de la concepción del bien concreta que afirmen en un momento dado. En lugar de ello, como ciudadanos se consideran capaces de revisar y cambiar esta concepción en base a fundamentos racionales y razonables, y pueden hacerlo si así lo desean. Así pues, en cuanto personas libres, los ciudadanos reclaman el derecho a ver sus propias personas como independientes de, y como no identificadas con, ninguna concepción particular del bien o esquema de fines últimos. Dado su poder moral para formar, revisar y fomentar racionalmente una concepción del bien, su identidad pública como personas libres no está afectada por cambios en el tiempo de su concepción del bien. Por ejemplo, cuando los ciudadanos se convierten de una religión a otra, o abandonan una fe religiosa establecida, no dejan de ser, en cuestiones de justicia política, las mismas personas que antes. No hay pérdida de lo que podemos

---

Lo que debería decirse es lo siguiente. Si miramos la presentación de la justicia como imparcialidad y advertimos cómo está elaborada y observamos las ideas y concepciones que utiliza, no aparece entre sus premisas ninguna doctrina metafísica particular sobre la naturaleza de las personas, distinta y opuesta a otras doctrinas metafísicas, ni que parezca exigida por su argumentación. Si están inmersas presuposiciones metafísicas, quizá sean tan generales que no distinguirían entre las diversas visiones metafísicas —cartesiana, leibniziana o kantiana; realista, idealista o materialista— con las que la filosofía ha estado ocupada tradicionalmente. En este caso, tales presuposiciones no parecerían relevantes de un modo u otro para la estructura y contenido de una concepción política de justicia. Estoy agradecido a Daniel Brudney y a Paul Hoffman por la discusión de estos temas.

<sup>23</sup> Para los dos primeros aspectos, véase «Kantian Constructivism», pp. 544s. (Para el tercero véase más abajo la nota 26.) La versión de los dos primeros aspectos que se encuentra en aquellas conferencias está desarrollada, además, en el texto de arriba y soy más explícito en la distinción entre lo que llamo aquí nuestra identidad «pública» versus nuestra identidad «no pública o moral». Lo importante del término «moral» en la frase anterior es indicar que las concepciones que tienen las personas del bien (completo) son normalmente un elemento esencial para caracterizar su identidad no pública (o no política), y se entiende que estas concepciones normalmente contienen importantes elementos morales, aunque también incluyen otros elementos filosóficos y religiosos. El término «moral» debería ser considerado como un doble para todas estas posibilidades. Estoy en deuda con Elizabeth Anderson por la discusión y clarificación de esta distinción.

llamar su identidad pública, de su identidad en materia de ley básica. En general, tienen todavía los mismos derechos y deberes básicos; poseen la misma propiedad y pueden hacer las mismas exigencias que antes, excepto en el caso de que tales exigencias estuviesen ligadas a su anterior filiación religiosa. Podemos imaginar una sociedad (por cierto que la historia ofrece numerosos ejemplos) en la que los derechos básicos y las exigencias reconocidas dependan de la filiación religiosa, de la clase social o de cosas por el estilo. Tal sociedad tiene una diferente concepción política de la persona. Puede que no tenga una concepción de ciudadanía en absoluto; pues esta concepción, tal como la estamos usando, armoniza con la concepción de la sociedad como sistema justo de cooperación para beneficio mutuo entre personas libres e iguales.

Es esencial señalar que los ciudadanos en sus asuntos personales, o en la vida interna de las asociaciones a las que pertenecen, pueden contemplar sus fines últimos y adhesiones de un modo muy diferente del que implica la concepción política. Los ciudadanos pueden tener, y normalmente tienen en cualquier momento dado, afectos, devociones y lealtades de las que no quisieran prescindir (y claro está que podrían y no deberían), y que tampoco quisieran valorarlas objetivamente desde el punto de vista de su bien puramente racional. Pueden considerar simplemente como impensable verse apartados de ciertas convicciones religiosas, filosóficas y morales, o de ciertas adhesiones y lealtades perdurables. Estas convicciones y adhesiones son parte de lo que podemos llamar su «identidad no pública». Estas convicciones y adhesiones ayudan a organizar y dar forma al modo de vida de una persona, a lo que uno se ve a sí mismo haciendo e intentando completar en su propio mundo social. Pensamos que si de repente nos quedásemos sin tales convicciones y adhesiones particulares estaríamos desorientados e incapaces de seguir. De hecho, podríamos pensar que no vale la pena seguir. Pero nuestras concepciones del bien pueden cambiar, y a menudo así ocurre a través del tiempo, habitualmente con lentitud, pero a veces más repentinamente. Cuando estos cambios son repentinos es particularmente probable que se diga que ya no somos la misma persona. Sabemos lo que esto significa: nos referimos a un cambio profundo y tajante (o conversión) en nuestros fines últimos y en nuestro carácter; nos referimos a nuestra distinta identidad no pública, posiblemente moral o religiosa. En el camino de Damasco, Saulo de Tarso se convierte en Pablo el apóstol. No hay cambio en nuestra identidad pública o política, ni en nuestra identidad personal tal y como entienden este concepto algunos autores de filosofía de la mente <sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Aquí supongo que una respuesta al problema de la identidad personal intenta especificar los diversos criterios (por ejemplo, la continuidad psicológica de los recuerdos y la continuidad física del cuerpo, o alguna parte de las mismas) de acuerdo con los cuales dos estados psicológicos diferentes, o dos acciones (o dos lo que sea), que ocurren en dos momentos diferentes, se pueda decir que son estados o acciones de la misma persona que perdura en el

El segundo aspecto en el que los ciudadanos se ven a sí mismos como libres está en que se consideran fuentes autogeneradoras de exigencias válidas. Piensan que sus exigencias tienen peso, al margen de que sean derivadas de los deberes u obligaciones especificados por la concepción política de justicia, por ejemplo, al margen de los deberes y obligaciones para con la sociedad. Las exigencias que los ciudadanos contemplan como fundadas en deberes y obligaciones basados en su concepción del bien y en la doctrina moral que ellos sostienen en su propia vida se cuentan también, para nuestros propósitos aquí, como autogeneradas. Es razonable hacer esto en una concepción política de justicia para una democracia constitucional; pues con tal que las concepciones del bien y las doctrinas morales que sostienen los ciudadanos sean compatibles con la concepción pública de justicia, estos deberes y obligaciones son autogenerados desde el punto de vista político.

Cuando describimos un modo en el que los ciudadanos se contemplan a sí mismos como libres, estamos describiendo cómo piensan actualmente de sí mismos los ciudadanos en una sociedad democrática en la que surgieran cuestiones de justicia. En nuestra concepción de un régimen constitucional, éste es un aspecto de cómo se ven a sí mismos los ciudadanos. Está claro que este aspecto de su libertad pertenece a una concepción política particular por el contraste con una concepción política diferente en la que los miembros de la sociedad no se vean a sí mismos como fuentes autogenerantes de exigencias válidas. Es más, que sus exigencias no tengan peso salvo en la medida en que puedan derivarse de sus deberes y obligaciones para con la sociedad, o de los roles que tengan adscritos en la jerarquía social justificada por valores religiosos o aristocráticos. O bien, por tomar un caso extremo, los esclavos son seres humanos que no cuentan como fuentes de exigencias, ni siquiera de exigencias basadas en deberes u obligaciones sociales, porque a los esclavos no se les considera capaces de tener deberes u obligaciones.

---

tiempo; y también intenta especificar de qué modo ha de ser concebida esta persona perdurable, si como una substancia cartesiana o leibniziana, o como un yo trascendental kantiano, o como un continuo de alguna otra clase, por ejemplo, física o corporalmente. Véase la colección de ensayos editados por John Perry, *Personal Identity* (Berkeley, CA: University of California Press, 1975), especialmente la introducción de Perry, pp. 3-30; y el ensayo de Sydney Shoemaker *Personal Identity* (Oxford: Basil Blackwell, 1984), ambas obras examinan cierto número de visiones. En las discusiones sobre este problema algunas veces se ignora ampliamente la continuidad de objetivos y aspiraciones fundamentales, por ejemplo, en visiones como la de H. P. Grice (incluido en la colección de Perry), que resalta la continuidad de la memoria. Por supuesto que, una vez que ha sido introducida la continuidad fundamental de objetivos y aspiraciones, como en *Reasons and Persons*, de Derek Parfit (Oxford: Clarendon Press, 1984), III parte, no hay una distinción nítida entre el problema de la identidad moral o no pública de las personas y el problema de su identidad personal. Este último problema plantea cuestiones profundas sobre las cuales difieren ampliamente las visiones filosóficas del pasado y de la actualidad, y seguramente continuarán las diferencias. Por esta razón es importante intentar desarrollar una concepción política de justicia que evite este problema en la medida de lo posible.

Las leyes que prohíben el abuso y maltrato de esclavos no están fundadas en exigencias hechas por los esclavos en su propio favor, sino en exigencias generadas, bien por los propietarios de esclavos, o bien por el interés general de la sociedad (que no incluye el interés de los esclavos). Los esclavos están, por así decirlo, socialmente muertos: no son reconocidos públicamente como personas en absoluto<sup>25</sup>. Así pues, el contraste con una concepción política que permite la esclavitud deja claro por qué el hecho de concebir a los ciudadanos como personas libres en virtud de sus poderes morales y de poseer una concepción del bien, armoniza con una concepción política particular de la persona. Esta concepción de las personas encaja en una concepción política de la justicia fundada en la idea de sociedad como un sistema de cooperación entre sus miembros concebidos como libres e iguales.

El tercer aspecto en el que se considera a los ciudadanos como libres es que son contemplados como capaces de tomar responsabilidad para con sus fines y esto afecta al modo en que ordenan sus variadas exigencias<sup>26</sup>. Muy esbozadamente, la idea es que, dado un trasfondo de instituciones justo y dado un índice justo de bienes primarios para cada persona (tal como lo exigen los principios de justicia), se piensa que los ciudadanos son capaces de ajustar sus objetivos y aspiraciones a la luz de lo que razonablemente puedan esperar proveerse. Más aún, son considerados capaces de restringir sus exigencias en asuntos de justicia al tipo de cosas que permitan los principios de justicia. Así pues, los ciudadanos reconocen que el peso de sus exigencias no está dado por la fuerza e intensidad psicológica de sus carencias y deseos (como opuestos a sus necesidades y requerimientos en cuanto ciudadanos), incluso cuando sus carencias y deseos sean racionales desde su punto de vista. No puedo desarrollar estos temas aquí. Pero el procedimiento es el mismo que antes: comenzamos con la idea intuitiva básica de la sociedad como un sistema de cooperación social. Cuando se ha desarrollado esta idea en el seno de una concepción política de justicia, implica que, viéndonos a nosotros mismos como personas que pueden comprometerse en la cooperación social durante toda una vida, también podemos tomar responsabilidad para con nuestros fines, esto es, que podemos ajustar nuestros fines de modo tal que se puedan perseguir con los medios que podamos esperar conseguir razonablemente, dada nuestra situación y nuestras perspectivas en la sociedad. La idea de responsabilidad para con nuestros fines está implícita en la cultura política pública y es perceptible en sus prácticas. Una concepción política de la persona articula esta idea y la encaja en la idea de sociedad como un sistema de cooperación social durante una vida entera.

<sup>25</sup> Para la idea de muerte social, véase Orlando Patterson, *Slavery and Social Death* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982), esp. pp. 5-9, 38-45, 337. Esta idea es desarrollada de modo interesante en este libro y tiene un lugar central en el estudio comparativo del autor sobre la esclavitud.

<sup>26</sup> Véase «Social Unity and Primary Goods», en *Utilitarianism and Beyond*, ed. por Amartya Sen y Bernard Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), Sec. IV, pp. 167-70.

En resumen, voy a recapitular los tres puntos principales de esta sección y de las dos precedentes:

Primero, en la Sección III las personas eran contempladas como libres e iguales en virtud de su posesión en el grado requerido de los dos poderes de la personalidad moral (y de los poderes de la razón, del pensamiento y del juicio conectados con aquéllos), a saber, la capacidad para un sentido de la justicia y la capacidad para una concepción del bien. Estos poderes los asociábamos con los dos elementos principales de la idea de cooperación, la idea de justos términos de cooperación y la idea de beneficio racional de cada participante, o de bien.

Segundo, en esta sección (Sección V), hemos examinado brevemente tres aspectos en los que las personas son consideradas como libres, y hemos apuntado que en la cultura política pública de un régimen constitucional democrático, los ciudadanos se conciben a sí mismos como libres en estos aspectos.

Tercero, puesto que la cuestión de qué concepción de justicia política es la más apropiada para realizar en las instituciones básicas los valores de libertad e igualdad, ha sido por mucho tiempo profundamente controvertida en el seno de la misma tradición democrática en la que los ciudadanos se contemplan como personas libres e iguales, el objetivo de la justicia como imparcialidad es intentar resolver esta cuestión partiendo de la idea intuitiva básica de sociedad como un sistema justo de cooperación social en el que los justos términos de cooperación son acordados por los ciudadanos mismos concebidos de este modo. En la Sección IV, vimos por qué este camino conduce a la idea de la posición original como un recurso de representación.

## VI

Ahora voy a tocar un punto que es esencial para pensar en la justicia como imparcialidad como una visión liberal. Aunque esta concepción es una concepción moral, no está pensada, como ya he dicho, como una doctrina moral comprensiva. La concepción de ciudadano como persona libre e igual no es una idea moral para gobernar todo en la vida, sino más bien es un ideal perteneciente a una concepción de justicia política que ha de aplicarse a la estructura básica. Recalcó este punto porque pensar de otra manera sería incompatible con el liberalismo como doctrina política. Recuerden que, como tal doctrina, el liberalismo asume que en un estado democrático constitucional en condiciones modernas es seguro que existen concepciones del bien inconmensurables y en conflicto. Este rasgo caracteriza a la cultura moderna desde la Reforma. Cualquier concepción viable de justicia política, esto es, que no confía en el uso autocrático del poder del estado, debe reconocer este hecho social fundamental. Esto no significa, por supuesto, que una tal concepción no pueda imponer obligaciones a los indi-

viduos y a las asociaciones, sino que, cuando lo hace, estas obligaciones se explican, directa o indirectamente, por medio de los requerimientos de justicia política para la estructura básica<sup>27</sup>.

Dado este hecho, adoptamos una concepción de la persona que se elabora como parte de, y restringida a, una concepción explícitamente política de justicia. En este sentido, la concepción de la persona es una concepción política. Como señalé en la sección anterior, las personas pueden aceptar esta concepción de sí mismos como ciudadanos y usarla cuando se discuten cuestiones de justicia política, sin estar comprometidos en otras partes de su vida con los ideales morales comprensivos que a menudo se asocian con el liberalismo, por ejemplo, los ideales de autonomía y de individualidad. La ausencia de compromiso con estos ideales, y por cierto con cualquier ideal comprensivo particular, es esencial al liberalismo como doctrina política. La razón es que cualquier ideal así, cuando se persigue como un ideal comprensivo, es incompatible con otras concepciones del bien, con formas de vida personal, moral y religiosa consistentes con la justicia, y que, por tanto, tienen un lugar propio en una sociedad democrática. Individualidad y autonomía, como ideales morales comprensivos, son inadecuados para una concepción política de justicia. Estos ideales comprensivos, tal como los encontramos en Kant y en J. S. Mill, a pesar de su enorme importancia en el pensamiento liberal, se los lleva demasiado lejos cuando se los presenta como el único fundamento apropiado para un régimen constitucional<sup>28</sup>. Así entendido, el liberalismo no sería sino otra doctrina sectaria.

Esta conclusión requiere comentario: no quiere decir, por supuesto, que los liberalismos de Kant y de Mill no sean concepciones morales apropiadas que nos puedan llevar a afirmar las instituciones democráticas. Pero son sólo dos concepciones entre otras, y por tanto no son sino dos de las doctrinas filosóficas que probablemente persistan y ganen adeptos en un régimen democrático razonablemente justo. En un régimen semejante, las visiones morales comprensivas que sostienen sus instituciones básicas pueden incluir los liberalismos de la autonomía y de la individualidad; y estos liberalismos posiblemente están entre las doctrinas más prominentes en un consenso solapante, esto es, en un consenso en el que, como se apuntó antes, las

---

<sup>27</sup> Por ejemplo, las iglesias están obligadas por el principio de igual libertad de conciencia y deben conformarse al principio de tolerancia, las universidades están obligadas por lo que puede exigirse para mantener una justa igualdad de oportunidades, y los derechos de los padres están restringidos por lo que sea necesario para mantener el bienestar físico de sus hijos y para asegurar el desarrollo adecuado de sus poderes intelectuales y morales. Porque las iglesias, las universidades y los padres ejercitan su autoridad dentro de la estructura básica, y por ello han de reconocer los requerimientos que esta estructura impone para mantener la justicia de trasfondo.

<sup>28</sup> Para Kant, véase la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y la *Crítica de la Razón Práctica*. Para Mill, véase *Sobre la libertad*, particularmente el cap. 3, donde se discute más extensamente el ideal de la individualidad.

doctrinas diferentes e incluso enfrentadas afirman la base públicamente compartida de los acuerdos políticos. Los liberalismos de Kant y de Mill tienen cierta preeminencia histórica entre las primeras y más importantes visiones filosóficas para adherirse a la democracia constitucional moderna y para desarrollar sus ideas subyacentes de un modo influyente; e incluso puede resultar que las sociedades en las que están ampliamente aceptados los ideales de autonomía e individualidad se encuentren entre las más armoniosas y mejor gobernadas<sup>29</sup>.

Por contraste con el liberalismo como doctrina moral comprensiva, la justicia como imparcialidad intenta presentar una concepción de justicia política enraizada en las ideas intuitivas básicas que se encuentran en la cultura pública de una democracia constitucional. Conjeturamos que estas ideas han de ser afirmadas probablemente por cada una de las doctrinas morales comprensivas influyentes que se enfrentan en una sociedad democrática razonablemente justa. Así es como la justicia como imparcialidad intenta identificar el núcleo de un consenso solapante, esto es, las ideas intuitivas compartidas que cuando se desarrollan en una concepción política de justicia resultan suficientes para asegurar un régimen constitucional justo. Esto es lo más que podemos esperar, y tampoco necesitamos más<sup>30</sup>. Debemos apuntar, no obstante, que cuando la justicia como imparcialidad está plenamente realizada en una sociedad bien ordenada, se realiza igualmente el valor de la autonomía plena. De este modo la justicia como imparcialidad se parece realmente a los liberalismos de Kant y de Mill; pero en contraste con ellos, el valor de la autonomía plena es especificado aquí por una concepción política de justicia, y no por una doctrina moral comprensiva.

Puede parecer que, así entendida, la aceptación pública de la justicia como imparcialidad no es más que prudente; esto es, que aquellos que afirmen esta concepción, lo hacen simplemente como un *modus vivendi* que permite a los grupos del consenso solapante perseguir su propio bien sujetos a ciertas obligaciones que cada uno considera que existen en su propio provecho, dadas las circunstancias existentes. La idea de un consenso solapante puede parecer esencialmente hobbesiana. Pero contra esto, dos observaciones: primera, la justicia como imparcialidad es una concepción moral: tiene concepciones de persona y de sociedad, y conceptos de rectitud y de imparcialidad, como también principios de justicia con su complemento de las vir-

---

<sup>29</sup> Se ha hecho esta observación con respecto a los liberalismos de Kant y de Mill, pero en la cultura americana uno debe mencionar las importantes concepciones de la individualidad democrática expresadas en las obras de Emerson, Thoreau y Whitman. Estas son discutidas instructivamente por George Kateb en su «Democratic Individuality and the Claims of Politics», *Political Theory* 12 (agosto 1984).

<sup>30</sup> Para la idea del núcleo de un consenso solapante (mencionada arriba), véase *Theory*, último párrafo de la Sec. 35, pp. 220s. Para la idea de autonomía plena, véase «Kantian Constructivism», pp. 528ss.

tudes a través de las cuales se encarnan esos principios en el carácter humano y regulan la vida social y política. Esta concepción de la justicia da cuenta de las virtudes cooperativas adecuadas para una doctrina política, a la vista de las condiciones y requisitos de un régimen constitucional. No es menos concepción moral porque esté restringida a la estructura básica de la sociedad, puesto que esta restricción es lo que le permite servir como una concepción política de justicia dadas nuestras circunstancias actuales. Así pues, en un consenso solapante (tal como se entiende aquí), la concepción de la justicia como imparcialidad no se considera meramente como un *modus vivendi*.

Segundo, en un consenso semejante, cada una de las doctrinas morales, religiosas y filosóficas comprensivas acepta la justicia como imparcialidad a su propio modo; esto es, cada doctrina comprensiva, desde su propio punto de vista, es llevada a aceptar las razones públicas de la justicia especificadas por la justicia como imparcialidad. Podríamos decir que reconocen sus conceptos, sus principios y sus virtudes como si fueran teoremas en los que coinciden sus diversas visiones. Pero esto no hace menos morales a ninguno de estos puntos de coincidencia, ni los reduce a meros medios. Porque, en general, estos conceptos, principios y virtudes son aceptados por cada visión como pertenecientes a una doctrina más comprensiva, filosófica, religiosa o moral. Algunos incluso pueden afirmar la justicia como imparcialidad como una concepción moral natural que puede sostenerse por sí misma. Aceptan esta concepción de justicia como una base razonable para la cooperación social y política, y sostienen que es tan natural y fundamental como los conceptos y principios de honestidad y de confianza mutua, y como las virtudes de cooperación en la vida cotidiana. Las doctrinas de un consenso solapante difieren en la medida en que mantienen que sea necesario un fundamento ulterior y en cuál sería ese fundamento ulterior. Sin embargo, estas diferencias son compatibles con un consenso sobre la justicia como imparcialidad como concepción política de justicia.

## VII

Voy a terminar con unas consideraciones sobre el modo en que se pueden entender la unidad social y la estabilidad en el liberalismo como doctrina política (en cuanto opuesta a una concepción moral comprensiva)<sup>31</sup>.

Una de las distinciones más profundas entre las concepciones políticas de justicia es la que se da entre las que tienen en cuenta una pluralidad de concepciones del bien opuestas e incluso inconmensurables, y las que sostie-

---

<sup>31</sup> Esta versión de la unidad social se encuentra en «Social Unity and Primary Goods», reseñado arriba en la nota 27. Véase esp. pp. 160s., 170-73, 183s.

nen que no hay sino una concepción del bien que ha de ser reconocida por todas las personas, en tanto en cuanto que éstas sean plenamente racionales. Las concepciones de la justicia que caen a los lados opuestos de esta divisoria, son distintas en muchos aspectos fundamentales. Platón y Aristóteles, y la tradición cristiana tal como la representan Agustín y de Aquino, caen del lado del bien racional único. Tales visiones tienden a ser teleológicas y tienden a sostener que las instituciones son justas en la medida en que promuevan efectivamente este bien. En efecto, la tradición dominante desde los tiempos clásicos parece haber sido que no hay sino una concepción racional del bien, y que el objetivo de la filosofía moral, junto con la teología y la metafísica, consiste en determinar su naturaleza. El utilitarismo clásico pertenece a esta tradición dominante. Por el contrario, el liberalismo como doctrina política supone que hay muchas concepciones del bien enfrentadas e inconmensurables, cada una de ellas compatible con la plena racionalidad de las personas humanas, en tanto en cuanto podamos averiguar si están dentro de una concepción política de justicia practicable. Como consecuencia de este supuesto, el liberalismo asume que un rasgo característico de una cultura democrática libre es que sus ciudadanos afirmen una pluralidad de concepciones del bien enfrentadas e inconmensurables. El liberalismo como doctrina política mantiene que la cuestión que la tradición dominante ha intentado responder, no tiene una respuesta practicable; esto es, no tiene una respuesta adecuada para una concepción política de justicia en una sociedad democrática. En una tal sociedad, una concepción política teleológica está fuera de la cuestión: no se puede obtener el acuerdo público sobre la concepción del bien exigida.

Como he puesto de relieve, el origen histórico de este supuesto liberal es la Reforma y sus consecuencias. Hasta las guerras de religión en los siglos XVI y XVII, los justos términos de cooperación social estuvieron estrictamente trazados: la cooperación social sobre la base del respeto mutuo se contemplaba como imposible con personas de una fe distinta; o (en la terminología que he usado) con personas que afirmen una concepción del bien fundamentalmente distinta. Así que una de las raíces históricas del liberalismo fue el desarrollo de varias doctrinas que instan a la tolerancia religiosa. Un tema de la justicia como imparcialidad es reconocer a las condiciones sociales que dan origen a estas doctrinas entre las denominadas circunstancias subjetivas de la justicia y luego detallar las implicaciones del principio de tolerancia<sup>32</sup>. El liberalismo, tal como fue expuesto por Constant, por de Tocqueville y por Mill en el siglo XIX, acepta la pluralidad de concepciones del bien inconmensurables como un hecho de la cultura democrática moderna, con tal que, por supuesto, estas concepciones respeten

---

<sup>32</sup> La distinción entre las circunstancias objetivas y las subjetivas de la justicia se hizo en *Theory*, pp. 126ss. En «Kantian Constructivism», pp. 540-42, se enfatiza la importancia del papel de las circunstancias subjetivas.

los límites especificados por los principios de justicia apropiados. Una tarea del liberalismo como doctrina política es responder a la cuestión: ¿Cómo ha de ser entendida la unidad social, dado que puede no haber acuerdo sobre el único bien racional, y que debe tomarse como dada una pluralidad de concepciones enfrentadas e incommensurables? Y dado que sea concebible la unidad social de algún modo preciso, ¿bajo qué condiciones es posible actualmente?

En la justicia como imparcialidad, la unión social se entiende partiendo de la concepción de la sociedad como un sistema de cooperación entre personas libres e iguales. La unidad social y la fidelidad de los ciudadanos a sus instituciones comunes no está fundada en que todos afirmen la misma concepción del bien, sino en su aceptación pública de una concepción política de justicia para regular la estructura básica de la sociedad. El concepto de justicia es previo e independiente del concepto de bondad en el sentido de que los principios de justicia limitan las concepciones del bien que son permisibles. Una estructura básica justa y su marco de instituciones establece un sistema en cuyo seno se pueden promover las concepciones permisibles. En otro lugar he llamado a esta relación entre una concepción de justicia y las concepciones del bien la prioridad del derecho (puesto que lo justo cae bajo el derecho). Creo que esta prioridad es característica del liberalismo como doctrina política, y es algo que parece esencial a cualquier concepción de justicia que sea razonable para un estado democrático. Así pues, para entender cómo es posible la unidad social, dadas las condiciones históricas de una sociedad democrática, partimos de nuestra idea intuitiva básica de la cooperación social, una idea presente en la cultura pública de una sociedad democrática, y de ahí pasamos a una concepción pública de justicia como base de la unidad social en el sentido que he bosquejado.

En cuanto a la cuestión de si esta unidad es estable, eso depende principalmente del contenido de las doctrinas morales, filosóficas y religiosas disponibles para construir un consenso solapante. Por ejemplo, suponiendo que la concepción política pública sea la justicia como imparcialidad, imaginen a los ciudadanos afirmando una de tres visiones: la primera visión afirma la justicia como imparcialidad porque sus creencias religiosas y su modo de entender la fe conducen a un principio de tolerancia y suscriben la idea fundamental de la sociedad como un esquema de cooperación social entre personas libres e iguales; la segunda visión la afirma como consecuencia de una concepción moral liberal comprensiva, como aquellas de Kant y de Mill; mientras que la tercera afirma la justicia como imparcialidad, no como una consecuencia de alguna doctrina más amplia, sino como suficiente por sí misma para expresar valores que normalmente pesan más que otros cualesquiera que pudieran oponerseles, al menos bajo condiciones razonablemente favorables. Este consenso solapante parece mucho más estable que otro que se fundase en visiones que expresan escepticismo e indiferencia a los valores morales, filosóficos y religiosos, o que contemple la aceptación de los prin-

cipios de justicia simplemente como un prudente *modus vivendi* dado el equilibrio de fuerzas sociales existentes. Hay muchas otras posibilidades, por supuesto.

La fuerza de una concepción como la justicia como imparcialidad puede que venga a estar en que las doctrinas más comprensivas que persisten y ganan adeptos en una sociedad democrática regulada por sus principios, probablemente se entrelazan en un consenso solapante más o menos estable. Pero obviamente, todo esto es altamente especulativo y suscita cuestiones que están poco claras, puesto que las doctrinas que persisten y ganan adeptos dependen en parte de las condiciones sociales, y en particular, de estas condiciones cuando son reguladas por la concepción pública de justicia. De modo que estamos obligados a considerar en algún punto los efectos de las condiciones sociales requeridas por una concepción de justicia política sobre la aceptación de esa concepción misma. De la misma manera, una concepción será más o menos estable dependiendo de en qué medida las condiciones a las que conduce respaldan doctrinas morales, filosóficas y religiosas que puedan constituir un consenso solapante estable. Estas cuestiones de la estabilidad no las puedo discutir aquí<sup>33</sup>. Basta con resaltar que en una socie-

---

<sup>33</sup> La III parte de *Theory* tiene tres objetivos principales: primero, dar cuenta de la bondad como racionalidad (cap. 7) que ha de proporcionar la base para identificar bienes primarios, aquellos bienes que, dada la concepción de las personas, las partes han de suponer que son necesarios para las personas que ellos representan (pp. 397, 433s.); segundo, dar cuenta de la estabilidad de una concepción de justicia (caps. 8-9), y en particular de la justicia como imparcialidad, y mostrar que esta concepción es más estable que otras concepciones tradicionales con las que se compara, así como que es bastante estable; y tercero, dar cuenta del bien de una sociedad bien ordenada, esto es, de una sociedad justa en la que la justicia como imparcialidad es la concepción política de justicia públicamente afirmada y efectivamente realizada (caps. 8-9 y culmina en la sec. 86). Ahora pienso que algunos fallos de la III parte, son éstos. La explicación de la bondad como racionalidad a menudo reza como una explicación del sumo bien en una concepción moral comprensiva; todo lo que tiene que hacer esa sección es explicar la lista de bienes primarios y la base de los diversos bienes naturales reconocida por el sentido común, y en particular, la significación fundamental del autorrespeto y de la autoestima (los cuales, como me han puntualizado David Sach y Laurence Thomas, propiamente no se pueden distinguir), y también las bases sociales del autorrespeto como bien primario. Además, la explicación de la estabilidad de la justicia como imparcialidad no se extendió, como debiera haberlo hecho, al importante caso del consenso solapante, tal como ha sido bosquejado en el texto; en lugar de ello, esta explicación se limitó al caso más simple, en el que se afirma la concepción pública de justicia como suficiente por sí misma para expresar los valores que normalmente pesan más, dado el contexto político de un régimen constitucional, que cualesquiera otros valores que se les puedan enfrentar (véase la tercera visión en el consenso solapante que se señala en el texto). En vista de la discusión de la libertad de conciencia en las secs. 32-35 del cap. 4, es esencial la extensión al caso del consenso solapante. Finalmente, no se explicó suficientemente la relevancia de la idea de una sociedad bien ordenada como una unión social de uniones sociales para dar cuenta del bien de una sociedad justa. A través de toda la III parte se dejan demasiadas conexiones para que las haga el lector, de modo que uno puede quedarse en la duda en cuanto a la importancia de gran parte de los caps. 8 y 9.

dad marcada por divisiones profundas entre concepciones del bien enfrentadas e inconmensurables, la justicia como imparcialidad nos permite al menos concebir cómo la unidad social puede ser a la vez posible y estable.

Referencia: «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1985), pp. 223-251.

Traducción: EMILIO GINÉS MARTÍNEZ NAVARRO.