

JOHN RAWLS

JUSTICIA COMO EQUIDAD

MATERIALES PARA UNA TEORIA DE LA JUSTICIA

Nº 04596

tepos

340
R25:
C. J
21/06



Traducción:
Miguel Angel Rodilla

Diseño de cubierta:
J. M. Domínguez y J. Sánchez Cuenca

Impresión de cubierta:
Gráficas Molina

La presente edición, realizada con la autorización expresa del autor, comprende la traducción de los siguientes trabajos originales:
«Outline of a Decision Procedure for Ethics», © *The Philosophical Review*, LX (1951), 177-197, Ithaca, New York.
«Justice as Fairness», © *The Philosophical Review*, LXVII (1958), 164-194, Ithaca, New York.
«The Sense of Justice», © *The Philosophical Review*, LXXII (1963), 281-305, Ithaca, New York.
«Distributive Justice», en E. S. Phelps, *Economic Justice*, Penguin Books, 1973 (integración: «Distributive Justice», en P. Laslett y W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, 3rd Series, © Basil Blackwell, Oxford, 1967, pp. 58-82, y «Distributive Justice: Some Addenda», *Natural Law Forum*, 13 (1968), 51-71, © *The American Journal of Jurisprudence*, New York).
«The Justification of Civil Disobedience», en H. A. Bedau, *Civil Disobedience: Theory and Practice*, Pegasus, Indianapolis, Indiana, en prensa. © John Rawls.
«Reply to Alexander and Musgrave», *Quarterly Journal of Economics*, 88 (1974), 633-655, © John Wiley & Sons, Inc., New York.
«The Independence of Moral Theory», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Newark, Delaware.
«Kantian Constructivism in Moral Theory», © *The Journal of Philosophy*, LXXVII (1980), 515-572, New York.
«Social Unity and Primary Goods», en A. Sen y B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, © Cambridge University Press, Cambridge, 1982, pp. 159-185.

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de Editorial Tecnos, S.A.

© EDITORIAL TECNOS, S.A., 1986
O'Donnell, 27 - 28009 Madrid
ISBN: 84-309-1308-4
Depósito Legal: M-26352-1986

Impreso en España por Unigraf, S.A. Paredes, 20. Fuenlabrada (Madrid)

340.1
Rawl
c.1

AN 15 87

INDICE

PRESENTACIÓN	Pág.	IX
1. ESBOZO DE UN PROCEDIMIENTO DE DECISION PARA LA ETICA	1	
2. JUSTICIA COMO EQUITAD	18	
3. EL SENTIDO DE LA JUSTICIA	40	
I.	40	
II.	40	
III.	43	
IV.	45	
V.	47	
VI.	49	
VII.	52	
VIII.	54	
4. JUSTICIA DISTRIBUTIVA	58	
5. LA JUSTIFICACION DE LA DESOBEDIENCIA CIVIL	90	
I. INTRODUCCION	90	
II. LA DOCTRINA DEL CONTRATO SOCIAL	90	
III. LOS FUNDAMENTOS DE LA OBSERVANCIA DE UNA LEY INJUSTA	92	
IV. EL LUGAR DE LA DESOBEDIENCIA EN UNA DEMOCRACIA CONSTITUCIONAL	94	
V. LA JUSTIFICACION DE LA DESOBEDIENCIA CIVIL	96	
VI. CONCLUSION: CONSIDERACION DE ALGUNAS OBJECIONES	99	
6. REPLICA A ALEXANDER Y MUSGRAVE	102	
I. LA NOCIÓN DE SOCIEDAD BIEN ORDENADA	102	
II. EL PAPEL DE LA POSICIÓN ORIGINAL	105	
III. LA PRIMERA COMPARACIÓN POR PAREJAS. LOS DOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA FRENTE AL PRINCIPIO DE UTILIDAD	107	
IV. LAS OBSERVACIONES DE ALEXANDER SOBRE EL PROBLEMA DE LA CONFLACIÓN: LA ELECCIÓN DE UN PARÁMETRO PRESUPONE UNA CONCEPCIÓN SUBYACENTE	110	
V. SEGUNDA COMPARACIÓN POR PAREJAS: INTERPRETACIÓN DEL MAXIMIN, Y AVERSIÓN AL RIESGO COMO CONSECUENCIA, NO COMO PRESUPUESTO	113	
VI. LA CONDICIÓN CONTRACTUAL Y LAS TENSIONES DEL COMPROMISO	116	
VII. LAS CONSIDERACIONES DE MUSGRAVE SOBRE LA RELACIÓN DE SUSTITUCIÓN DEL OCIO: EL MAXIMIN NO ES MERAMENTE EL SEGUNDO MEJOR	119	
7. LA INDEPENDENCIA DE LA TEORIA MORAL	122	
I.	122	
II.	123	
III.	126	
IV.	130	
V.	135	
8. EL CONDUCTIVISMO KANTIANO EN LA TEORIA MORAL	137	
AUTONOMÍA RACIONAL Y AUTONOMÍA PLENA	137	
I.	138	
II.	141	
III.	143	
IV.	145	
V.	148	
VI.	150	
VII.	153	
REPRESENTACIÓN DE LA LIBERTAD Y LA IGUALDAD	154	

nuación señalé algunas de las condiciones supuestamente formales impuestas a las estructuras morales y propuse que era mejor ver esas condiciones simplemente como propiedades formales y abstractas de tales estructuras. No debemos limitar nuestra atención a las condiciones de las que creemos que puede dar cuenta la teoría del significado, sino que debemos examinar su fuerza como elementos de concepciones morales vistas en su conjunto. Finalmente me hice cargo brevemente de la relación con la filosofía de la mente, tomando como ejemplo el problema de la identidad personal, y conjeturé que cualquiera de las principales concepciones morales podría hacer uso de un criterio de identidad acorde con los resultados de la filosofía de la mente; y que, con todo, cada una de esas concepciones puede especializar ese criterio de forma diferente para que cuadre con su concepción del orden moral y de la persona. Sugerí que la filosofía de la mente por sí sola puede que tenga poco que decir en estas materias y que no puede ayudarnos a decidir entre concepciones morales.

He insistido, pues, en que la teoría moral es, en importantes aspectos, independiente de ciertos temas filosóficos que han sido considerados a veces como metodológicamente previos a ella. Pero no me gusta la independencia entendida de un modo demasiado estricto; prefiero la idea de que cada parte de la filosofía debe tener su propia temática y problemas y, sin embargo, estar al mismo tiempo directa o indirectamente en relaciones de mutua dependencia respecto de las otras. El defecto de las jerarquías metodológicas no es diferente del de las jerarquías políticas y sociales: conducen a una distorsión de la visión con una consiguiente orientación errónea del esfuerzo. En el caso que hemos discutido, se posponen demasiadas cuestiones acerca de la estructura substantiva de concepciones morales y sus diferencias comparativas. Exageramos la dependencia de la filosofía moral, y en particular de la teoría moral, respecto del resto de la filosofía; y esperamos demasiado de la teoría del significado, la epistemología y la filosofía de la mente.

Para terminar, me siento inclinado a repetir algo que dije casi al comienzo: a saber, que igual que la teoría del significado, tal como ahora la conocemos, depende del desarrollo de la lógica desde, digamos, Frege a Gödel, así el progreso de la filosofía moral depende de un entendimiento más profundo de la estructura de concepciones morales y de sus conexiones con la sensibilidad humana; y en muchos puntos esta investigación, como el desarrollo de la lógica y los fundamentos de las matemáticas, puede avanzar de forma independiente. No tenemos que volver la espalda a esta tarea porque pueda parecer que mucho de ella pertenece a la psicología o a la teoría social y no a la filosofía. Pues el hecho es que otros no se ven incitados a dedicarse a la teoría moral por inclinación filosófica; y, sin embargo, esta motivación es esencial, pues sin ella la investigación está mal enfocada. Todas las concepciones fundamentales en la tradición de la filosofía moral tienen que ser continuamente renovadas; tenemos que intentar consolidar su formulación señalando las críticas que se intercambian e incorporando a cada una de ellas los progresos de las otras, hasta donde ello sea posible. En este empeño, la meta de quienes se sientan más atraídos por una visión particular no debe ser confutar sino perfeccionar.

8

EL CONSTRUCTIVISMO KANTIANO EN LA TEORÍA MORAL *

AUTONOMÍA RACIONAL Y AUTONOMÍA PLENA

En estas lecciones voy a examinar la noción de concepción moral constructivista, o, más exactamente, puesto que hay diferentes tipos de constructivismo, una variante kantiana de esa noción. La variante que voy a discutir es la de la justicia como equidad presentada en mi libro *A Theory of Justice*¹. Tengo dos razones para ello: una es que me depara la oportunidad de considerar ciertos aspectos de la concepción de la justicia como equidad que no he subrayado previamente y de exponer de forma más clara las raíces kantianas de dicha concepción. La otra razón es que la forma kantiana del constructivismo se conoce peor que otras concepciones morales tradicionales que nos son familiares, tales como el utilitarismo, el perfeccionismo y el intuicionismo. Creo que esta situación dificulta el progreso de la teoría moral. Por tanto, puede resultar útil simplemente explicar los rasgos distintivos del constructivismo kantiano, decir en qué consiste, tal como viene ejemplificado por la concepción de la justicia como equidad, sin ocuparse de defenderlo. Hasta un cierto grado que me es difícil estimar, mi discusión presupone un cierto conocimiento de *A Theory of Justice*, pero espero que en su mayor parte baste una somera familiaridad con sus principales ideas intuitivas; y cuáles son esas ideas lo iré señalando a medida que avancemos.

Me gustaría pensar que John Dewey, en cuyo honor se imparten estas lecciones, encontraría que el tema de las mismas da acogida a sus propias preocupaciones. Tendemos a pensar en él como el fundador de un naturalismo instrumental característicamente americano y con ello a perder de vista el hecho de que la vida filosófica de Dewey arrancó, como en muchos del siglo XIX, bajo una gran influencia de Hegel. Su genio consistió en adaptar mucho de lo que hoy es válido en el idealismo hegeliano a una forma de naturalismo congenial con nuestra cultura. Una de las in-

* Presentado como tres lecciones sobre el constructivismo kantiano en la teoría moral impartidas en la Columbia University en abril de 1980: la primera, «Autonomía Racional y Autonomía Plena», el día 14; la segunda, «Representación de la Libertad y la Igualdad», el día 15; la tercera, «Construcción y objetividad», el día 16. Estas lecciones constituyen la cuarta serie de lecciones John Dewey, establecidas en 1967 en honor del difunto JOHN DEWEY, quien de 1905 a 1930 fue profesor de filosofía en Columbia.

Al revisar estas lecciones para su publicación me gustaría manifestar mi gratitud a BURTON DEBBEN por su provechosa discusión, que ha llevado a numerosas mejoras y aclaraciones, y también a JOSHUA COHEN y SAMUEL SCHEFFLER por valiosas críticas de una versión anterior del material incluido en las lecciones 1 y 11, originalmente preparada para la Lección Howison que tuvo lugar en Berkeley en mayo de 1979. Como siempre, estoy en deuda, en muchos puntos, con JOSHUA RABINOWITZ.

¹ Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971. A partir de ahora citada como *TJ*.

funciones de Hegel fue superar los muchos dualismos que, en su opinión, desfiguraban el idealismo trascendental de Kant; y Dewey compartió este énfasis a lo largo de toda su obra, a menudo acentuando la continuidad entre cosas que Kant separó nítidamente. Este tema está presente particularmente en los primeros escritos de Dewey, en los que se ponen más en evidencia los orígenes históricos de su pensamiento². Al elaborar su teoría moral siguiendo líneas un tanto hegelianas, Dewey se opone a Kant, a veces de forma bastante explícita y a menudo en los mismos lugares en los que la concepción de la justicia como equidad se separa de Kant. Así, pues, existe una porción de afinidades entre la concepción de la justicia como equidad y la teoría moral de Dewey, afinidades que se explican por la intención común de superar los dualismos de la doctrina kantiana.

I

Lo distintivo de la forma kantiana del constructivismo es esencialmente esto: que especifica una determinada concepción de la persona como elemento de un procedimiento razonable de construcción cuyo resultado determina el contenido de los primeros principios de la justicia. Dicho de otro modo: este tipo de requerimiento establece un cierto procedimiento de construcción que responde a ciertos requerimientos razonables, y dentro de ese procedimiento personas caracterizadas como agentes de construcción racionales especifican, mediante sus acuerdos, los primeros principios de la justicia. (En todo momento utilizaré "razonable" y "racional" para expresar nociones diferentes, que se explicarán más adelante, en la secc. V pp. 148-150). La idea principal es establecer una conexión adecuada entre una concepción particular de la persona y primeros principios de justicia, por medio de un procedimiento de construcción. En una visión kantiana la concepción de la persona, el procedimiento y los primeros principios tienen que estar relacionados de una determinada manera —que, por supuesto, admite un cierto número de variaciones. La concepción de la justicia como equidad no es, evidentemente, la visión de Kant, estrictamente hablando; se separa de su tenor en muchos puntos. Pero el adjetivo "kantiano" expresa analogía, no identidad; significa *grasso modo* que una doctrina se asemeja lo bastante a la de Kant en aspectos suficientemente fundamentales como para estar mucho más cerca de su visión que la de otras concepciones morales tradicionales que es apropiado emplear como punto de comparación.

En la visión kantiana que voy a presentar, las condiciones para justificar una concepción de la justicia sólo se dan cuando está establecida una base para el razonamiento político y el entendimiento dentro de una cultura pública. El papel social de una concepción de la justicia es permitir a todos los miembros de la sociedad hacerse mutuamente aceptables unos a otros sus comunes instituciones y arreglos básicos, y ello citando lo que públicamente se reconoce como razones suficientes, tal como

esa concepción las identifica. Para conseguirlo, una concepción tiene que especificar instituciones sociales admisibles así como las posibles formas de articularlas formando un sistema, de modo que puedan ser justificadas a todos los ciudadanos, cualquiera que fuere su posición social o sus más particulares intereses. Así, siempre que en el momento presente no se conoce o reconoce una base suficiente para el acuerdo entre ciudadanos, la tarea de justificar una concepción de la justicia resulta ser la siguiente: ¿Cómo puede la gente decidir cuál es la concepción de la justicia que —para que sirva a su papel social— es (la más) razonable para ellos en virtud de cómo ellos conciben sus personas e interpretan los rasgos generales de la cooperación social entre personas así consideradas?

Siguiendo esta idea de justificación, tomamos nuestro examen de la concepción kantiana de la justicia como dirigido a un *impasse* de nuestra historia política reciente; el curso del pensamiento democrático durante —digamos— los dos últimos siglos muestra que no hay un acuerdo acerca de cómo deberían articularse las instituciones sociales a fin de que se ajusten a la libertad e igualdad de los ciudadanos como personas morales. El requerido entendimiento de la libertad y la igualdad, implícito en la cultura pública de una sociedad democrática, y el modo más adecuado de equilibrar las pretensiones de esas nociones, no han alcanzado una expresión que encuentre aprobación general. Ahora bien, una concepción kantiana de la justicia intenta disipar el conflicto entre las distintas formas de entender la libertad y la igualdad preguntando: ¿qué principios de libertad e igualdad de los tradicionalmente reconocidos, o qué variaciones naturales de los mismos, acordarían personas morales libres e iguales si estuvieran representadas equitativamente sólo como personas tales y se viesen a sí mismas como ciudadanos que viven una vida completa dentro de una sociedad en marcha? Conjeturamos que su acuerdo, suponiendo que se llegaría a alguno, seleccionaría los principios de libertad e igualdad más apropiados y, por consiguiente, especificaría los principios de la justicia.

Una consecuencia directa de abordar nuestra investigación centrándola en el conflicto que manifestamente se da entre la libertad y la igualdad en una sociedad democrática es la de que no estamos intentando encontrar una concepción de la justicia adecuada para todas las sociedades, haciendo caso omiso de sus circunstancias sociales o históricas particulares. Queremos zanjar un desacuerdo fundamental acerca de la forma justa de las instituciones básicas dentro de una sociedad democrática que se desenvuelve en condiciones modernas. Nos miramos a nosotros mismos y a nuestro futuro y reflexionamos sobre nuestras disputas desde, digamos, la Declaración de Independencia. Cuestión diferente es la de hasta qué punto las conclusiones a las que lleguemos interesan en un contexto más amplio.

Por tanto, nos gustaría conseguir entre nosotros un entendimiento practicable y operativo sobre primeros principios de justicia. Nuestra esperanza es que haya un común deseo de acuerdo así como que compartamos un número suficiente de nociones subyacentes y de principios implícitamente mantenidos, de modo que el esfuerzo por llegar a un acuerdo tenga algo firme sobre qué apoyarse. La meta de la filosofía política, cuando aparece en la cultura pública de una sociedad democrática, es articular y hacer explícitas aquellas nociones y principios compartidos que se piensa que están latentes en el sentido común; o si, como a menudo ocurre, el sentido común es vacilante e inseguro, y no sabe qué pensar, proponerle ciertas concepciones y prin-

² Vid. por ejemplo, *Outlines of a Critical Theory of Ethics* (1891) y *The Study of Ethics: A Syllabus* (1894), reimprimos en *John Dewey, 1882-1898* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1971), en los vols. 3 y 4 respect. Desde la crítica de DEWEY a KANT en *Outlines* pp. 290-300, y su enunciación de su propia forma de la doctrina de la autorrealización, pp. 300-327, la deuda de DEWEY con el idealismo es suficientemente clara.

cípios congeniales con sus más esenciales convicciones y tradiciones históricas. Justificar una concepción kantiana dentro de una sociedad democrática no es meramente razonar correctamente a partir de premisas dadas, ni siquiera a partir de premisas públicamente compartidas y mutuamente reconocidas. La tarea real es descubrir y formular las bases de acuerdo más profundas, que uno espera que se encuentren encastradas en el sentido común, o incluso suscitar y forjar puntos de partida para el común entendimiento, expresando de una forma nueva las convicciones que se encuentran en la tradición histórica al conectarlas con un amplio campo de convicciones consideradas de la gente: con aquellas que resisten la reflexión crítica. Ahora bien, como he dicho, una doctrina kantiana ensambla el contenido de la justicia con una determinada concepción de la persona; y esta concepción considera a las personas como libres e iguales, como capaces de actuar tanto razonable como racionalmente, y, por consiguiente, como capaces de participar en una cooperación social entre personas así concebidas. Al dirigirse a la cultura pública de una sociedad democrática, el constructivismo kantiano espera invocar una concepción de la persona implícitamente afirmada en esa cultura, o más bien una concepción de la persona que resultaría aceptable a los ciudadanos, una vez que se les presentara y explicara de forma apropiada.

Debo subrayar que lo que he denominado «tarea real» de la justificación de una teoría de la justicia no es primariamente un problema epistemológico. La búsqueda de fundamentos razonables para llegar a un acuerdo que hunda sus raíces en la concepción que tenemos de nosotros mismos y de nuestra relación con la sociedad reemplaza a la búsqueda de la verdad moral entendida como fijada por un orden de objetos y relaciones previo e independiente, sea natural o divino, un orden aparte y distinto de cómo nos concebimos a nosotros mismos. La tarea es articular una concepción pública de la justicia con la que puedan vivir todos los que conciben su persona y su relación con la sociedad de una cierta forma. Y aunque puede que hacer esto implique resolver dificultades teóricas, la tarea social práctica es primaria. Lo que justifica a una concepción de la justicia no es el que sea verdadera en relación con un orden antecedente a nosotros o que nos viene dado, sino su congruencia con nuestro más profundo entendimiento de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y el percatarnos de que, dada nuestra historia y las tradiciones que se encuentran encastadas en nuestra vida pública, es la doctrina más razonable para nosotros. Que no podemos encontrar mejor carta básica para nuestro mundo social. El constructivismo kantiano sostiene que la objetividad moral ha de entenderse en términos de un punto de vista social adecuadamente construido y que todos puedan aceptar. Fuera del procedimiento de construir los principios de justicia, no hay hechos morales. El que ciertos hechos hayan de ser reconocidos como razones de lo recto y de la justicia, o en qué medida hayan de contar, es algo que sólo se puede determinar desde dentro del procedimiento de construcción, esto es, a partir de los compromisos adoptados por agentes racionales de construcción cuando se encuentran debidamente representados como personas morales libres e iguales. (Los puntos señalados en este párrafo serán discutidos con más detalle en la tercera lección).

II

Estas primeras observaciones eran introductorias y sólo pretendían sugerir los temas que voy a discutir. Para seguir adelante, especifiquemos de modo más exacto el *impasse* de nuestra cultura política a que me he referido, en la forma siguiente, a saber, como un conflicto entre dos tradiciones del pensamiento democrático, la una asociada a Locke y la otra a Rousseau. Echando mano de la distinción establecida por Benjamín Constant entre las libertades de los modernos y las libertades de los antiguos, la tradición derivada de Locke otorga prioridad a las primeras, esto es, a las libertades de la vida cívica, especialmente a la libertad de pensamiento y de conciencia, a ciertos derechos básicos de la persona, y al derecho de propiedad y asociación; mientras que la tradición procedente de Rousseau asigna prioridad a las iguales libertades políticas y a los valores de la vida pública, y ve las libertades cívicas como subordinadas. En muchos sentidos este contraste es, por supuesto, artificial e históricamente inexacto; con todo, sirve para fijar ideas y nos permite ver que un mero partir la diferencia entre esas dos tradiciones (incluso si estuviéramos de acuerdo con una interpretación propicia de cada una de ellas) sería insatisfactorio. De un modo u otro tenemos que encontrar una adecuada interpretación de la libertad y la igualdad, y de su prioridad relativa, que tenga sus raíces en las nociones más fundamentales de nuestra vida política y sea congenial con nuestra concepción de la persona.

Pero ¿cómo lograr esto? La concepción de la justicia como equidad intenta poner al descubierto las ideas fundamentales (latentes en el sentido común) de libertad e igualdad, de cooperación social ideal y de persona, formulando a tal fin lo que voy a denominar «concepciones-modelo». A continuación razonamos en el marco de esas concepciones, que necesitan ser definidas sólo de forma lo bastante nítida como para producir un aceptable entendimiento público de la libertad y la igualdad. Que la doctrina que al final resulte cumpla su propósito es algo que se decide luego por cómo funciona: una vez enunciada, tiene que articular una concepción adecuada de nosotros mismos y de nuestra relación con la sociedad, y conectar esa concepción con primeros principios de justicia viables, de modo que, tras la debida consideración, podamos dar nuestro asentimiento a la doctrina propuesta.

Ahora bien, las dos concepciones-modelo básicas de la concepción de la justicia como equidad son las de *sociedad bien-ordenada* y *persona moral*. Su propósito general es seleccionar los aspectos esenciales de la concepción que tenemos de nosotros mismos como personas morales y de nuestra relación con la sociedad como ciudadanos libres e iguales. Representan ciertos rasgos generales de la traza que tendría una sociedad si públicamente sus miembros se vieran de un determinado modo a sí mismos y a los lazos que los unen. La *posición original* es una tercera y mediadora concepción-modelo: su papel es establecer la conexión entre la concepción-modelo de persona moral y los principios de justicia que caracterizan las relaciones de los ciudadanos en la concepción-modelo de una sociedad bien-ordenada. Desempeña este papel modelizando el modo como los ciudadanos de una sociedad bien-ordenada, vistos como personas morales, idealmente seleccionarían primeros principios de justicia para su sociedad. Las restricciones impuestas a las partes en la posición origi-

nal, y la manera como se describe a las partes, han de representar la libertad y la igualdad de personas morales tal como se las entiende en tal sociedad. Si ciertos principios de justicia fueran en verdad acordados (o si pertenecieran a una determinada familia restringida de principios), entonces se alcanzaría la meta del constructivismo kantiano de poner en conexión principios definidos y una determinada concepción de la persona.

Por el momento, sin embargo, me ocupo de las partes en la posición original sólo como agentes de construcción racionalmente autónomos que (como tales agentes) representan aquel aspecto de la racionalidad que forma parte de la concepción de persona moral afirmada por los ciudadanos en una sociedad bien-ordenada. La autonomía racional de las partes en la posición original contrasta con la autonomía plena de los ciudadanos en la sociedad. Así, la autonomía *racional* es la de las partes como agentes de construcción: es una noción relativamente estrecha, y más o menos análoga a la noción kantiana de los imperativos hipotéticos (o a la noción de racionalidad de la economía neo-clásica); la autonomía *plena* es la de los ciudadanos en la vida diaria que piensan de sí mismos de un modo determinado y afirman y actúan a partir de los primeros principios de justicia que serían acordados. En la sección V discutiré aquellas restricciones impuestas a las partes que permiten que la posición original represente los elementos esenciales de la autonomía plena.

Recordemos brevemente los rasgos de una sociedad bien-ordenada que son aquí relevantes³. Primero, tal sociedad está regulada de forma efectiva por una concepción pública de la justicia; esto es, es una sociedad en la que todos aceptan, y saben que los otros igualmente aceptan, los mismos principios de lo recto y de la justicia. Es también el caso que la estructura básica de la sociedad, la articulación de sus más importantes instituciones formando un sistema social, satisface de hecho esos principios y todos creen, en base a buenas razones, que los satisface. Finalmente, los mismos principios públicos de la justicia se fundan en creencias razonables en tanto que establecidas por métodos de investigación generalmente aceptados en la sociedad; y lo mismo ocurre con la aplicación de esos principios para juzgar las instituciones sociales.

Segundo, los miembros de una sociedad bien-ordenada son personas morales libres e iguales, y como tales se ven a sí mismos y unos a otros en sus relaciones políticas y sociales (en la medida en que éstas son relevantes para cuestiones de justicia). Hay aquí tres nociones distintas, especificadas de forma independiente: libertad, igualdad y moralidad (en tanto que aplicada a la persona). Los miembros de una sociedad bien-ordenada son personas morales por cuanto que, una vez que han alcanzado la edad de la razón, cada uno tiene, y ve a los demás como teniendo, un sentido de la justicia efectivo, así como un entendimiento de una concepción de su bien. Los ciudadanos son iguales por cuanto que se consideran unos a otros como detentadores de un igual derecho a determinar, y a valorar tras la debida reflexión, los primeros principios de justicia por los que ha de gobernarse la estructura básica de su sociedad. Finalmente, los miembros de una sociedad bien-ordenada son libres por cuanto que piensan que tienen derecho a plantear pretensiones sobre el diseño de sus comu-

³ Estos rasgos no se enunciarán convenientemente en ningún lugar de TJ. En esta lección y en las siguientes intento dar cuenta de forma más clara y sistemática de esta noción e indicar su papel básico como concepción-modelo.

nes instituciones en nombre de sus propias metas fundamentales y de sus propios intereses de orden supremo. Al mismo tiempo, en tanto que personas morales, no se ven a sí mismos como inevitablemente atados a la búsqueda de los particulares fines últimos que en un momento dado tienen, sino más bien como capaces de revisar y cambiar esos fines por motivos razonables y racionales.

Hay otros rasgos de una sociedad bien-ordenada, tales como su estabilidad con respecto a su sentido de la justicia, el hecho de existir bajo las circunstancias de la justicia, y así sucesivamente. Pero podemos dejar a un lado estas materias. Lo esencial es que, cuando formulamos la concepción-modelo de la posición original, tenemos que ver a las partes como seleccionando principios de justicia que han de servir como principios de justicia públicos y efectivos en una sociedad bien-ordenada, y que por tanto han de servir para la cooperación social entre personas que se conciben a sí mismas como personas morales libres e iguales. Aunque esta descripción de una sociedad bien-ordenada es formal, por cuanto que sus elementos por sí solos no implican el contenido específico de los principios de la justicia, esa misma descripción impone diversas condiciones a la forma como puede armarse la posición original. En particular, la concepción de las personas morales como libres e iguales, y la distinción entre autonomía racional y autonomía plena, tienen que reflejarse de forma apropiada en la descripción de la posición original. De otro modo ésta no puede desempeñar su papel mediador de poner en conexión una cierta concepción de la persona con primeros principios definidos, y ello por medio de un procedimiento en el que las partes, como agentes de construcción racionalmente autónomos, adoptan principios cuya afirmación pública por ciudadanos de una sociedad bien-ordenada en la vida diaria permite a éstos ser plenamente autónomos.

III

Descendamos, al menos un poco, de estas abstracciones y volvamos a la exposición sumaria de la posición original. Como he dicho, la concepción de la justicia como equidad empieza con la idea de que la concepción de justicia más apropiada para la estructura básica de una sociedad democrática es aquella que sus ciudadanos adoptarían en una situación que fuese equitativa entre ellos y en la que ellos estuvieran representados sólo como personas morales libres e iguales. Esta situación es la posición original: conjeturamos que la equidad de las circunstancias en las que se logra el acuerdo se transfiera a los principios acordados; puesto que la posición original sitúa a personas morales libres e iguales equitativamente unas respecto de otras, cualquier concepción de justicia que ellas adopten es asimismo equitativa. De ahí la denominación «justicia como equidad».

Para asegurar que la posición original es equitativa entre individuos considerados sólo como personas morales libres e iguales, necesitamos que, al adoptar principios para la estructura básica, las partes estén privadas de determinada información: esto es, se encuentren tras lo que voy a denominar un «velo de ignorancia». Por ejemplo, no saben cuál es el lugar que ocupan en la sociedad, su posición de clase o *status* social, ni cuál ha sido su suerte en la distribución de los talentos y capacidades naturales. Se da también por supuesto que no conocen su concepción del bien, esto es,

sus particulares fines últimos; ni, finalmente, sus propias disposiciones y propensiones psicológicas distintivas, y cosas por el estilo. Es necesario excluir esta información si es que en la adopción de principios nadie ha de tener ventajas o desventajas derivadas de contingencias naturales o del azar social. De otro modo las partes tendrían ventajas de negociación dispares, que afectarían al acuerdo logrado. La posición original representaría a las partes no únicamente como personas morales libres e iguales sino, en cambio, como personas afectadas también por la fortuna social y la casualidad natural. Así, pues, estas y otras limitaciones en cuanto a la información son necesarias para establecer equidad entre las partes como personas morales libres e iguales, y, por consiguiente, para garantizar que se ponen de acuerdo en los principios de justicia básicos de la sociedad precisamente en tanto que tales personas.

Ahora bien, la posición original, tal como se ha descrito, incorpora la justicia procedimental pura en el más alto nivel. Esto significa que, cualesquiera que sean los principios que las partes seleccionen de entre la lista de concepciones que se les presentan tales principios, son justos. Con otras palabras, el resultado de la posición original define, digámoslo así, los principios de justicia apropiados. Esto contrasta con la justicia procedimental perfecta, en la cual existe un criterio independiente ya dado de lo que es justo (o equitativo) y un procedimiento para asegurar un resultado que satisfaga tal criterio. Esto viene ilustrado por el bien conocido ejemplo de dividir una tarta: si se toma por equitativa la división igual, entonces lo único que se requiere es que la persona que corta la tarta sea la que recibe el último pedazo. (Paso por alto los presupuestos necesarios para que el ejemplo no presente fisuras). El rasgo esencial de la justicia procedimental pura, para diferenciarla de la justicia procedimental perfecta, es que no existe criterio de justicia independiente; lo justo viene definido por el resultado del procedimiento mismo.

Una razón para describir la posición original como incorporando la justicia procedimental pura es que nos permite explicar cómo las partes, como agentes de construcción racionales, son también autónomas (en tanto que tales agentes). Pues el empleo de la justicia procedimental pura implica que los principios de justicia mismos han de construirse mediante un proceso de deliberación, un proceso que nos representamos llevado a cabo por las partes en la posición original. El peso apropiado de las consideraciones a favor y en contra de diversos principios viene dado por la fuerza que esas consideraciones tienen para las partes; y la fuerza de todas las razones, tras considerarlo todo, queda expresada por el acuerdo a que se ha llegado. La justicia procedimental pura permite, en la posición original, que no se requiera que las partes en sus deliberaciones apliquen, o estén vinculadas por, ningún principio de lo recto o de la justicia dado de antemano. En otras palabras, no existe ningún punto de vista externo a la propia perspectiva de las partes desde el que se vean constreñidas por principios previos e independientes en las cuestiones de justicia que surgen entre ellas como miembros de una sociedad.

Llamo la atención de ustedes sobre lo siguiente: antes he dicho que no hay ningún punto de vista externo a la propia perspectiva de las partes desde el cual estén vinculadas en las cuestiones de justicia que surjan entre ellas. La expresión, «entre ellas» es aquí significativa. Señala el hecho de que estoy dejando a un lado dos importantes materias: las cuestiones de justicia entre sociedades (el derecho de gentes),

y nuestras relaciones con el orden de la naturaleza y con otros seres vivos. Ambas cuestiones son de primera importancia y enormemente difíciles; excepto en unos pocos casos especiales, en *A Theory of Justice* no intenté discutir estas cuestiones⁴. Simplemente voy a proceder sobre la idea de que podemos razonablemente empezar con la estructura básica de una sociedad como sistema de cooperación cerrado y auto-suficiente. Si encontrásemos una concepción adecuada para este caso, podríamos luego trabajar tanto hacia dentro, en dirección a los principios aplicables a asociaciones y prácticas, como hacia fuera, en dirección al derecho de gentes y al orden mismo de la naturaleza. Hasta dónde puede esto hacerse, y en qué medida la concepción de la justicia aplicable a la estructura básica habrá de ser revisada en el proceso, es algo que no puede preverse de antemano. En este momento sólo deseo hacer constar que mi discusión tiene estas limitaciones.

Hasta ahora la autonomía de las partes viene expresada por el hecho de que son libres de acordar cualquier concepción de la justicia de que puedan echar mano, movidas por su valoración racional de cuál es la alternativa más prometedora para promover sus intereses. En sus deliberaciones no se les exige aplicar, o guiarse por, ningún principio de lo recto y de la justicia, sino que han de decidir tal como principios de racionalidad les dicten, dada su situación. Pero lo apropiado del término «autonomía», en tanto que aplicado a las partes, depende también de cuáles sean sus intereses y de la naturaleza de las restricciones a las que están sujetas. Repasemos por ello estas cuestiones.

IV

Recuerden que las partes han de adoptar principios que sirvan como concepción de justicia pública y efectiva para una sociedad bien-ordenada. Ahora bien, los ciudadanos de tal sociedad se consideran a sí mismos como personas morales y como poseedores de una concepción del bien (un esquema ordenado de fines últimos) en atención a la cual creen oportuno plantear pretensiones sobre el diseño de sus instituciones comunes. Así, en la posición original podemos describir a las partes bien como representantes (o fideicomisarios) de personas con ciertos intereses, bien como movidas ellas mismas por esos intereses. Igual da que adoptemos una u otra descripción, aunque la última es más sencilla y por regla general es la que voy a seguir.

A continuación vamos a considerar a las personas morales como caracterizadas por dos facultades morales y correspondientemente por dos intereses de orden supremo en realizar y ejercer esas facultades. La primera facultad es la capacidad para un sentido de la justicia efectivo, esto es, la capacidad para entender, aplicar y actuar a partir de (y no meramente de acuerdo con) los principios de la justicia. La segunda facultad moral es la capacidad para formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien. En correspondencia con estas facultades morales, decimos que las personas morales se mueven por dos intereses de orden supremo en realizar y ejercer esas facultades. Al denominar a estos intereses «de orden supre-

⁴ Vid. *TJ*, § 58, donde se consideran casos de objeción de conciencia en conexión con el problema de la guerra justa. Por lo que se refiere a nuestras relaciones con el orden de la naturaleza, cfr. el último párr. del § 77.

mo» quiero significar que, tal como viene especificada la concepción-modelo de persona moral, estos intereses son regulativos en grado supremo así como efectivos. Esto implica que siempre que las circunstancias son relevantes para su cumplimiento, estos intereses gobiernan la deliberación y la conducta. Puesto que las partes representan a personas morales, se mueven asimismo por esos intereses en asegurar el desarrollo y ejercicio de las facultades morales.

Además de ello, doy por supuesto que las partes representan a personas morales desarrolladas, esto es, a personas que tienen, en un momento dado, un determinado esquema de fines últimos, una determinada concepción del bien. Así pues, la concepción-modelo define a las personas morales también como personas determinadas, aunque desde el punto de vista de la posición original las partes no conocen el contenido de su concepción del bien: sus fines últimos. Esta concepción nos da un tercer interés que mueve a las partes: un interés de orden superior en proteger y promover su concepción del bien, cualquiera que pueda ser, de la mejor forma posible. La razón de que éste sea un interés de orden superior y no de orden supremo es que, como veremos, en algunos aspectos esenciales está subordinado a los intereses de orden supremo.

En vista de estos tres intereses regulativos, el velo de la ignorancia plantea ahora un problema: ¿Cómo hemos de armar la posición original de modo que las partes, como representantes de personas con esos intereses, puedan llegar a un acuerdo racional? Es en este punto donde se introduce la relación de los bienes primarios: estipulando que las partes evalúan concepciones de la justicia mediante una preferencia por esos bienes, las dotamos a ellas, en tanto que agentes de construcción, de deseos suficientemente específicos de modo que sus deliberaciones racionales lleguen a un resultado definido. Buscamos aquellas condiciones sociales de fondo y aquellos medios omnivalentes (*all-purpose means*) generales que normalmente son necesarios para desarrollar y ejercitar las dos facultades morales y para perseguir de forma efectiva una concepción del bien. En este sentido, una explicación muy breve de la preferencia de las partes por los bienes primarios enunciados en *A Theory of Justice* es la siguiente⁵:

- (i) Las libertades básicas (libertad de pensamiento y de conciencia etc.) forman el trasfondo institucional necesario para el desarrollo y el ejercicio de la capacidad de decidir, revisar y perseguir racionalmente, una concepción del bien. Igualmente, estas libertades permiten el desarrollo y ejercicio del sentido de lo recto y de la justicia en condiciones sociales libres.
- (ii) La libertad de movimiento y la libre elección de ocupación sobre un trasfondo de oportunidades diversas son necesarias para la persecución de fines últimos, así como para poder llevar a efecto una decisión de revisarlos y cambiarlos si uno lo desea.
- (iii) Los poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad son necesarios para dar campo a diversas capacidades sociales y de autogobierno del sujeto.
- (iv) La renta y la riqueza, entendidas en sentido debidamente lato, son medios omnivalentes (y con valor de cambio) para alcanzar directa o indirectamente casi todos nuestros fines, cualesquiera que resulten ser.

⁵ Una discusión más completa puede encontrarse en ALLEN BUCHANAN, «Revisability and Rational Choices», *Canadian Journal of Philosophy*, v. 3 (noviembre 1973), pp. 395-408. Para una exposición más general, de la cual el uso de los bienes primarios es un caso especial, vid. T.M. SCANLON, «Preference and Urgency», *The Journal of Philosophy*, LXXII, 19 (6 de noviembre de 1975), pp. 655-669.

- (v) Las bases sociales del respeto de sí mismo son aquellos aspectos de las instituciones básicas que normalmente son esenciales para que los individuos tengan un sentido vivo de su propio valor como personas morales y sean capaces de realizar sus intereses de orden superior y promover sus fines con gusto y confianza en sí mismos.

Suponiendo que estas observaciones sean correctas, la preferencia de las partes por los bienes primarios es racional. (Voy a dar por supuesto que en este contexto nuestra noción intuitiva de racionalidad basta para nuestros actuales propósitos, y por ello no la voy a discutir hasta la sección siguiente).

Hay multitud de puntos que examinar en relación con los bienes primarios. Aquí voy a mencionar sólo la idea principal, a saber, que los bienes primarios se especifican preguntándose uno qué cosas son generalmente necesarias como condiciones sociales y medios omnivalentes para permitir a los seres humanos realizar y ejercer sus facultades morales y perseguir sus fines últimos (que suponemos que se encuentran dentro de ciertos límites). Tenemos aquí que prestar atención a las exigencias sociales y a las circunstancias normales de la vida humana en una sociedad democrática. Ahora bien, obsérvese que la concepción de las personas morales como poseedoras de ciertos intereses de orden supremo específicos selecciona qué ha de contar como bienes primarios en el marco de las concepciones-modelo. Estos bienes no han de entenderse, así, como medios generales esenciales para alcanzar cualesquiera fines últimos que un examen empírico o histórico comprehensivo pudiera mostrar que la gente por regla general o normalmente tiene en común en todas las condiciones sociales. Puede que haya pocos de tales fines, si es que los hay; y los que hay puede que no sirvan para el propósito de construir una concepción de la justicia que sea razonable para nosotros. La lista de los bienes primarios no descansa en tal tipo de hechos generales, aunque cuenta con hechos sociales generales, una vez que ha sido fijada la concepción de la persona y de sus intereses de orden supremo. (Debería aquí comentar que, al hacer que la relación de los bienes primarios descansa en una concepción particular de la persona, estoy revisando las sugerencias que se encuentran en *A Theory of Justice*, pues allí puede parecer como si la lista de los bienes primarios se concibiera como el resultado de una investigación puramente psicológica, estadística o histórica⁶).

¿Qué tienen que ver estas observaciones sobre los bienes primarios con nuestra primitiva cuestión acerca de la autonomía racional? Hemos observado que esta autonomía seguramente depende en parte de los intereses que mueven a las partes y no solamente del hecho de que no estén vinculadas por ningún principio de lo recto previo e independiente. Si las partes se movieran solamente por impulsos de orden inferior, por la comida y la bebida, pongamos por caso, o por determinados afectos hacia este o aquel grupo de personas, asociación o comunidad, podríamos pensar que son heterónomas y no autónomas. Pero en la base del deseo de bienes primarios están los intereses de orden supremo de la personalidad moral y la necesidad de asegu-

⁶ Vid., por ejemplo, § 15, pp. 92 y ss [versión cast. pp. 114 y ss.], donde por primera vez se discuten los bienes primarios con alguna extensión; y también pp. 142 y s., 253, 260 y 433 [versión castellana pp. 169 y s., 289 y s., 297 y 478 s.]. La cuestión acerca de si la relación de los bienes primarios es asunto de teoría social o depende esencialmente de una concepción de la persona, no se discute. Agradezco las provechosas críticas y aclaraciones de JOSHUA COHEN, JOSHUA RABINOWITZ, T.M. SCANLON y MICHAEL TEITELMAN sobre este importante punto.

rar la concepción del bien que uno tiene (cualquiera que ella sea). Así pues, las partes simplemente están intentando garantizar y promover las condiciones necesarias para el ejercicio de las facultades que las caracterizan como personas morales. Ciertamente esta motivación no es ni heterónoma ni egocéntrica: esperamos e incluso deseamos que la gente se preocupe de sus libertades y oportunidades a fin de realizar esas facultades, y pensamos que muestran una falta de respeto de sí mismas y una debilidad de carácter si no lo hacen. Así, pues, el presupuesto de que las partes son mutuamente desinteresadas y, por tanto, preocupadas por asegurar sus propios intereses de orden supremo (o los de las personas a las que representan) no debería confundirse con el egoísmo.

En conclusión, pues, las partes en tanto que agentes racionales de construcción son descritas en la posición original como autónomas en dos sentidos: primero, en sus deliberaciones no se les exige aplicar, o guiarse por, ningún principio de lo recto y de la justicia previo y antecedente. Esto viene expresado por el empleo de la justicia procedimental pura. Segundo, decimos que las partes se mueven sólo por los intereses de orden supremo que tienen por sus facultades morales, y por su preocupación por promover sus fines últimos, determinados aunque desconocidos. La relación de los bienes primarios y su derivación expresan esta cara de la autonomía. Dado el velo de la ignorancia, las partes sólo pueden moverse por esos intereses de orden supremo, a los que, a su vez, han de dar concreción mediante la preferencia por los bienes primarios.

V

Con esto ya he dicho bastante sobre la noción de autonomía racional de las partes como agentes de construcción. Paso ahora a la noción de autonomía plena; aunque esta noción sólo se realiza por los ciudadanos de una sociedad bien-ordenada en el curso de sus vidas diarias, los rasgos esenciales de la misma tienen sin embargo que estar representados de forma adecuada en la posición original. Pues la plena autonomía de los ciudadanos se alcanza afirmando los primeros principios que serían adoptados en esta situación y reconociendo públicamente el modo como habrían sido acordados, así como actuando a partir de estos principios tal como les dicta su sentido de la justicia. Tenemos, pues, que preguntarnos cómo incorpora la posición original los elementos de autonomía plena requeridos.

Ahora bien, esos elementos no vienen expresados por el modo como se describen las deliberaciones y la motivación de las partes. Las partes son meramente agentes artificiales, y no se las presenta como plenamente autónomas, sino sólo como racionalmente autónomas. Para explicar la autonomía plena, señalemos dos elementos de toda noción de cooperación social. El primero es una concepción de los *términos de cooperación equitativos*, esto es, términos que puede razonablemente esperarse que cada participante acepte, con tal que todos los demás asimismo los acepten. Los términos de cooperación equitativos articulan una idea de reciprocidad y mutualidad: todos los que cooperan tienen que beneficiarse, o compartir las cargas comunes, de algún modo apropiado, juzgado desde un adecuado punto de comparación. A este elemento de la cooperación social lo denomino lo *Razonable*. El otro elemen-

to corresponde a lo *Racional*: expresa una concepción del provecho racional de cada participante, que ellos, como individuos, están intentando promover. Como hemos visto, lo racional está interpretado en la posición original por referencia al deseo de las personas de realizar sus facultades morales y de asegurar la promoción de su concepción del bien. Dada una especificación de sus intereses de orden supremo, las partes son racionales en sus deliberaciones en la medida en que sus acciones se guíen por principios de elección racional sensatos. Ejemplos bien conocidos de tales principios son: la adopción de medios efectivos en relación con fines; el sopesar los fines últimos por la importancia que tienen para nuestro plan de vida como un todo y por la medida en que esos fines son consistentes entre sí y se prestan mucho apoyo; y, finalmente, la asignación de un mayor peso a las consecuencias más probables, etc. Aunque no parece que haya una interpretación de la racionalidad que sea la mejor, las dificultades al explicar el constructivismo kantiano no radican aquí. Por ello voy a ignorar estas cuestiones y a centrar la atención en la noción, más oscura, de lo Razonable y en cómo está representada en la posición original.

Esa representación se lleva a cabo esencialmente por la naturaleza de las restricciones dentro de las que tienen lugar las deliberaciones de las partes, y que definen las circunstancias en que éstas se encuentran unas respecto de otras. Lo Razonable está incorporado a la estructura de fondo de la posición original, que enmarca las discusiones de las partes y sitúa a éstas simétricamente. Dicho de forma más específica, además de las diversas y consabidas condiciones impuestas a los primeros principios, tales como generalidad y universalidad, ordenación y definitividad, se requiere que las partes adopten una concepción pública de la justicia, y que valoren sus primeros principios teniendo esto presente. (En la lección siguiente diré algo más acerca de la condición de publicidad).

Además, el velo de la ignorancia implica que las personas están representadas sólo como personas morales y no como personas beneficiadas o perjudicadas por las contingencias de su posición social, por la distribución de las capacidades naturales, o por la suerte y los accidentes históricos sufridos en el curso de sus vidas. En consecuencia, como personas morales están situadas igualmente, y en este sentido también equitativamente. Apelo aquí a la idea de que, a la hora de establecer los términos verdaderamente básicos de la cooperación social, la única característica relevante es la posesión de las facultades de la personalidad moral adecuadas mínimas (las facultades que nos equipan como miembros normalmente cooperativos de la sociedad a lo largo de una vida completa). Esta presunción, junto con el precepto de que los que en todos los aspectos relevantes son iguales han de estar representados de forma igual, asegura que la posición original es equitativa.

La última restricción que voy a mencionar aquí es la siguiente: la estipulación de que el primer objeto de la justicia es la estructura básica de la sociedad, esto es, las instituciones sociales más importantes y la forma como se articulan formando un sistema, respalda el que se sitúe a las partes en pie de igualdad y que su información quede restringida por el velo de la ignorancia. Pues esta estipulación requiere que las partes valoren concepciones alternativas en tanto que concepciones que proporcionan primeros principios de lo que podemos denominar *justicia de fondo*: una sociedad trata a sus miembros como personas morales iguales, sólo si la estructura básica satisface las exigencias de la justicia de fondo. De lo contrario, sus arreglos

regulativos fundamentales no responden a principios que sus ciudadanos adoptarían si estuvieran equitativamente representados sólo en tanto que tales personas.

Reunamos estas observaciones de la forma siguiente: lo Razonable presupone y subordina a lo Racional. Define los términos equitativos de cooperación aceptables para todos dentro de un grupo de personas separadamente identificables, cada una de las cuales posee y puede ejercer las dos facultades morales. Todos tienen una concepción de su bien que define su provecho racional, y todo el mundo tiene un sentido, normalmente efectivo, de la justicia: una capacidad de hacer honor a los términos equitativos de la cooperación. Lo Razonable presupone lo Racional porque, sin concepciones del bien que muevan a los miembros del grupo, tanto la cooperación social como las nociones de lo recto y de justicia carecen de sentido, incluso aunque tal cooperación realice valores que van más allá de lo que especifican las concepciones del bien tomadas por sí solas. Lo Razonable subordina a lo Racional porque sus principios limitan, y en una doctrina kantiana limitan absolutamente, los fines últimos que pueden ser perseguidos.

Así pues, en la posición original vemos lo Razonable expresado por el entramado de restricciones dentro de las cuales tienen lugar las deliberaciones de las partes (en tanto que agentes de construcción racionalmente autónomos). Representativas de estas restricciones son la condición de publicidad, el velo de ignorancia y la simetría de la situación de las partes unas respecto de otras, así como la estipulación de que la estructura básica es el primer objeto de la justicia. Los principios de justicia que nos son familiares son ejemplos de principios razonables, y los principios de elección racional que nos son familiares son ejemplos de principios racionales. El modo como lo Razonable queda representado en la posición original lleva a los dos principios de la justicia. Estos principios están contruidos por la concepción de la justicia como equidad como el contenido de lo Razonable aplicado a la estructura básica de una sociedad bien-ordenada.

VI

Con esto se cierra mi exposición de la distinción entre Autonomía Racional y Autonomía Plena y queda explicado cómo quedan expresadas estas nociones en la posición original. En ciertos sentidos, sin embargo, el contraste entre lo Razonable y lo Racional, tal como se ha trazado en los dos últimos párrafos, es demasiado fuerte y puede dar una impresión errónea de cómo han de entenderse estas nociones. A título de aclaración voy a considerar una objeción que guarda analogía con la crítica de Schopenhauer a la doctrina kantiana del Imperativo Categórico⁷. Recordarán ustedes que Schopenhauer mantuvo que, al defender el deber de ayuda mutua en situaciones de desgracia (el cuarto ejemplo de la *Grundlegung*), Kant apela a lo que agen-

⁷ Vid. *On the Basis of Ethics* (1840), Parte II, sec. 7, trad. de E.F.J. PAYNE (New York: Liberal Arts Press, 1965), pp. 89-92. Estoy en deuda con JOSHUA COHEN por haberme indicado que mi anterior réplica a esta crítica pasa por alto la fuerza de la objeción de SCHOPENHAUER. Vid. *TJ* pp. 147 s. [versión cast., pp. 175 s.]. Creo que gracias a él la réplica formulada en el texto es mejor y conecta con el tratamiento revisado de los bienes primarios. Estoy también en deuda con STEPHEN DARWALL, «A Defense of the Kantian Interpretation», *Ethics*, LXXXVI, 2 (enero 1976), pp. 164-170.

tes racionales, en tanto que seres finitos con necesidades, pueden consistentemente querer que sea ley universal. En vista de la necesidad que, al menos en algunas ocasiones, tenemos de amor y simpatía, no podemos querer un mundo social en el que los demás siempre sean indiferentes a nuestras súplicas en tales casos. A partir de aquí Schopenhauer sostuvo que la visión kantiana es en el fondo egoísta, de lo que se sigue que, después de todo, no es sino una forma disfrazada de heteronomía.

No me interesa aquí defender a Kant de esta crítica, pero sí señalar por qué es incorrecta la análoga objeción a la concepción de la justicia como equidad. A tal fin, observen que hay, sin parar mucho a pensarlo, dos cosas que mueven a la objeción de Schopenhauer. Primero, él cree que Kant nos pide que pongamos a prueba máximas a la luz de las consecuencias generales que tales máximas tienen para nuestras inclinaciones y necesidades naturales cuando se convierten en leyes universales, y que esas inclinaciones y necesidades son consideradas desde un punto de vista egoísta. Segundo, las reglas que definen el procedimiento para someter a prueba máximas las interpreta Schopenhauer como restricciones externas, impuestas, por decirlo así, desde fuera por las limitaciones de nuestra situación, que nos gustaría superar, y no como restricciones derivadas de rasgos esenciales de nosotros mismos en tanto que personas morales. Estas dos consideraciones llevan a Schopenhauer a decir que el imperativo categórico es un principio de reciprocidad que el egoísmo astutamente acepta como un compromiso; como tal principio, puede que sea apropiado para una confederación de naciones, pero no así como principio moral.

Considérese ahora la crítica análoga que podría dirigirse contra la concepción de la justicia como equidad en relación con estos dos puntos. Por lo que se refiere al primero, aunque ciertamente es verdad que las partes en la posición original son mutuamente desinteresadas y evalúan principios de justicia en términos de bienes primarios, se mueven en primera instancia por los intereses de orden supremo que tienen en desarrollar y ejercer sus facultades morales; y la lista de bienes primarios, y el índice de esos bienes, han de explicarse en la medida de lo posible por referencia a esos intereses. Puesto que podemos entender que esos intereses especifican sus necesidades como personas morales, las metas de las partes no son egoístas, sino enteramente oportunas y apropiadas. Esto está en consonancia con la concepción de la libre personalidad que se mantiene en una sociedad democrática y según la cual los ciudadanos deberían asegurar las condiciones para la realización y el ejercicio de sus facultades morales, así como las bases y medios sociales del respeto de sí mismos. Lo cual contrasta con la presunción de Schopenhauer de que en la doctrina kantiana las máximas se ponen a prueba por las consecuencias que tienen para la satisfacción de las necesidades e inclinaciones naturales del agente.

Por lo que se refiere al segundo punto, lo que he denominado «las restricciones impuestas a las partes en la posición original» son ciertamente restricciones externas a las partes en tanto que agentes racionales de construcción. Sin embargo, estas restricciones expresan lo Razonable y, por consiguiente, las condiciones formales implícitas en las facultades morales de los miembros de una sociedad bien-ordenada, a los que las partes representan. Esto contrasta con la segunda presunción de Schopenhauer de que las restricciones del imperativo categórico derivan de las limitaciones de nuestra naturaleza finita, que, impulsados por nuestras inclinaciones naturales, nos gustaría superar. En la concepción de la justicia como equidad, lo Razona-

ble encuadra a lo Racional y deriva de una concepción de las personas morales como libres e iguales. Una vez que esto se entiende, las restricciones de la posición original no son ya externas. Así pues, no hay base alguna para la objeción de Schopenhauer.

Finalmente, el modo como lo Razonable encuadra a lo Racional en la posición original representa un rasgo de la unidad de la razón práctica. Dicho en términos kantianos, la razón práctica empírica está representada por las deliberaciones racionales de las partes, la razón práctica pura está representada por las restricciones dentro de las cuales tienen lugar esas deliberaciones. La unidad de la razón práctica queda expresada al definir lo razonable de modo que encuadre a lo Racional y lo subordine absolutamente; esto es, los principios de justicia acordados son, en su aplicación en una sociedad bien-ordenada, lexicográficamente previos a las pretensiones del bien. Esto significa, entre otras cosas, que los principios de la justicia y los derechos y libertades definidos por ellos no pueden, en tal sociedad, ser postergados por consideraciones de eficiencia y un mayor saldo neto de bienestar social. Esto ilustra un rasgo de la unidad de la razón: lo Razonable y lo Racional están unificados dentro de un esquema de razonamiento práctico que establece la estricta prioridad de lo Razonable con respecto a lo Racional. Esta prioridad de lo recto sobre lo bueno es característica del constructivismo kantiano.

Ahora bien, en una sociedad bien-ordenada estipulamos que la justificación de los principios de la justicia, como resultado de la posición original, sea públicamente conocida. Así, no sólo los ciudadanos tienen un deseo de orden supremo (su sentido de la justicia) de actuar a partir de los principios de la justicia, sino que entienden esos principios como resultado de una construcción en la que está adecuadamente representada la concepción que tienen de sí mismos como personas morales libres e iguales que son tanto razonables como racionales. Al actuar a partir de esos principios, y afirmarlos en la vida pública, como derivados de este modo, expresan su plena autonomía. La autonomía racional de las partes es meramente la autonomía de agentes artificiales que habitan una construcción destinada a modelizar esa concepción más inclusiva. Es la concepción inclusiva la que expresa el ideal a realizar en nuestro mundo social.

Es natural replicar que, pese a todo, los ciudadanos plenamente autónomos de una sociedad bien-ordenada actúan a partir de algún deseo, y por tanto siguen siendo heterónomos, puesto que no se mueven sólo por la razón⁴. La respuesta a esto es que una concepción kantiana no niega que actuamos a partir de algún deseo. Lo que importa es el tipo de deseos a partir de los cuales actuamos y cómo están ordenados; esto es, cómo tales deseos se originan en el sujeto y están relacionados con él, y el modo como su estructura y su prioridad están determinadas por principios de justicia conectados con la concepción de la persona que afirmamos. La concepción mediadora de la posición original nos permite poner en conexión determinados principios de justicia definidos y una determinada concepción de las personas morales libres e iguales. Dada esta conexión, un sentido efectivo de la justicia, el deseo de actuar a partir de los principios de justicia, no es un deseo que se encuentre en pie de igualdad con las inclinaciones naturales; es un deseo ejecutivo y regulativo de or-

den supremo de actuar a partir de determinados principios de justicia en vista de su conexión con una concepción de las personas como libres e iguales. Y ese deseo no es heterónomo: pues el que un deseo sea heterónomo viene determinado por su modo de origen y por el papel que desempeña dentro del sujeto, así como por aquello de lo que sea deseo. En este caso el deseo es ser un determinado tipo de persona especificado por la concepción de ciudadanos plenamente autónomos de una sociedad bien-ordenada.

VII

Termino con unas pocas observaciones que tal vez ayuden a mantener enfocada la discusión que hasta ahora he llevado a cabo. En primer lugar, es importante distinguir tres puntos de vista: el de las partes en la posición original, el de los ciudadanos en una sociedad bien-ordenada, y finalmente el de nosotros mismos —ustedes y yo— que estamos examinando la doctrina de la justicia como equidad como base para una concepción de la justicia que pueda deparar un entendimiento adecuado de la libertad y la igualdad.

Los dos primeros puntos de vista aparecen dentro de la doctrina de la justicia como partes de dos de sus concepciones-modelo. Mientras que las concepciones de sociedad bien-ordenada y de persona moral son fundamentales, la posición original es la concepción mediadora una vez que estipulamos que las partes, como agentes racionales de construcción, están sujetas a restricciones razonables y han de verse a sí mismas como adoptando principios que han de servir como concepción pública de justicia de una sociedad bien-ordenada. Se malinterpreta seriamente el propósito de la concepción de la justicia como equidad si se confunden las deliberaciones de las partes y su autonomía racional con la autonomía plena. La autonomía plena es un ideal moral que forma parte del ideal más comprensivo de sociedad bien-ordenada. La autonomía racional no es, en cuanto tal, más que un recurso de representación que empleamos para conectar la concepción de la persona con principios de justicia definidos. (Por supuesto, esto no significa negar que la deliberación racional, adecuadamente circunscrita, sea un aspecto del ideal de la autonomía plena).

El tercer punto de vista —el de ustedes y yo— es aquél desde el que ha de valorarse la concepción de la justicia como equidad, y a decir verdad cualquier otra doctrina. Aquí el *test* es el del equilibrio reflexivo general y amplio, esto es, el de en qué medida la concepción como un todo engrana con, y articula, nuestras más firmes convicciones consideradas, en todos los niveles de generalidad, tras el debido examen y una vez que se han llevado a cabo todos los ajustes y revisiones que parecen precisos. Una doctrina que satisface este criterio es la doctrina que, hasta donde podemos de momento determinar, es la más razonable para nosotros.

Una observación final: es también útil distinguir entre el papel de una concepción de la persona y el de una teoría de la naturaleza humana⁵. En la concepción de la justicia como equidad estas ideas son elementos distintos y entran en lugares diferentes. Ante todo, la concepción de la persona es un ideal moral que forma pare-

⁴ Esta parece ser la opinión de OLIVER A. JOHNSON en su réplica a DARWALL, vid. nota anterior. Vid. *Ethics*, LXXXVII, 3 (abril 1977), pp. 251-259, pp. 253 y s.

⁵ Estoy en deuda con NORMAN DANIELS por aclaraciones sobre este punto.

ja con el de sociedad bien-ordenada. Como cualquier otro ideal, tiene que ser posible que las personas hagan honor a él de forma suficientemente fiel; de ahí que los ideales de persona factibles estén limitados por las capacidades de la naturaleza humana y las exigencias de la vida social. En esa medida, tal ideal presupone una teoría de la naturaleza humana, y en general una teoría social, pero la tarea de una doctrina moral es especificar una concepción apropiada de la persona que los hechos generales relativos a la naturaleza humana y la sociedad permiten. Partiendo de la presunción de que la autonomía plena es un ideal factible de la vida política, representamos sus diversos aspectos en la posición original bajo los rótulos de lo Razonable y lo Racional. Así este ideal queda reflejado en la forma como se establece esa posición.

Una teoría de la naturaleza humana, en cambio, aparece en los hechos generales de que disponen las partes para hacer uso de ellos a la hora de valorar las consecuencias que los diversos principios de justicia tienen y por tanto a la hora de decidir cuáles son los principios que mejor asegurarán sus intereses de orden supremo y conducirán a una sociedad bien-ordenada que sea estable con respecto a su concepción pública de la justicia. Cuando formulamos la concepción de la justicia como equidad desde el tercer punto de vista, proporcionamos a las partes los necesarios hechos generales que tenemos por verdaderos, o suficientemente verdaderos, dado el estado en que se encuentra el conocimiento público en nuestra sociedad. El acuerdo de las partes es, pues, relativo a esas creencias. Pero no hay otro modo de proceder, ya que tenemos que partir de donde estamos. Pero, dejando esto a un lado, lo importante es que una teoría de la naturaleza humana no forma parte del marco de la posición original, salvo en tanto en cuanto tales teorías limitan la factibilidad de los ideales de persona y sociedad que están encastrados en ese marco. Una teoría de la naturaleza humana es más bien un elemento a rellenar, dependiendo de los hechos generales relativos a los seres humanos y de aquellas operaciones de la sociedad que permitimos que las partes tengan en cuenta en sus deliberaciones.

En esta lección he centrado mi atención en la distinción entre autonomía racional y autonomía plena y he dicho muy poco sobre las nociones de libertad e igualdad de las personas, y menos aún sobre cómo esas nociones están representadas en la posición original. Estas materias son objeto de consideración de la siguiente lección.

REPRESENTACION DE LA LIBERTAD Y LA IGUALDAD

En la lección anterior centré mi atención, en su mayor parte, en la distinción entre autonomía racional y autonomía plena. La autonomía racional está expresada en las deliberaciones de las partes como agentes artificiales de construcción dentro de la posición original. La autonomía plena es la noción más comprehensiva y expresa un ideal de la persona afirmado por los ciudadanos de una sociedad bien-ordenada en su vida social. Pero aunque he descrito a las partes como representantes de personas morales libres e iguales, sólo muy brevemente he indicado qué significan la libertad y la igualdad y cómo esos rasgos de la persona se representan en la posición original. Tampoco he dicho mucho acerca de la condición formal de la publicidad, que es un elemento distintivo de una visión kantiana. Explorar estas materias

nos ayudará a completar la exposición de la posición original y a mostrar cómo la concepción de la justicia como equidad es un ejemplo del constructivismo kantiano en la teoría moral.

I

Voy a empezar con algunas observaciones más sobre la concepción-modelo de sociedad bien-ordenada. Recordarán ustedes que en la lección anterior dije que hay varias formas de constructivismo. Una porción de concepciones en las que habitualmente no pensamos como constructivistas pueden presentarse de ese modo¹⁰. Esto sugiere que las tres principales concepciones-modelo de la concepción de la justicia como equidad —la de sociedad bien-ordenada, la concepción de la persona, y la posición original—, son versiones especiales de nociones más generales. Lo que caracteriza a una doctrina kantiana es el modo particular como interpreta estas tres concepciones-modelo; especialmente característica es, por supuesto, su concepción de la persona como razonable y racional y como plenamente autónoma. No voy a examinar aquí cuáles son esas nociones-modelo más generales y cómo podrían ser definidas: menciono estas cuestiones sólo para recordar que las concepciones-modelo que discuto son casos especiales que definen una doctrina moral particular.

A continuación, recuerden que una sociedad bien-ordenada se concibe como una sociedad en marcha, como una asociación autosuficiente de seres humanos que, como un estado-nación, controla un territorio conexo. Sus miembros ven su común forma de vida política como extendiéndose hacia atrás y hacia adelante en el tiempo y a través de generaciones, y se afanan por reproducirse a sí mismos y su vida cultural y social a perpetuidad, prácticamente hablando; es decir, cualquier fecha final en la que tuvieran que terminar sus asuntos la considerarían inadmisible y ajena a la concepción que tienen de su asociación. Finalmente, una sociedad bien-ordenada es un sistema cerrado; no hay relaciones importantes con otras sociedades, y nadie ingresa en ella desde fuera, pues todos han nacido en ella para vivir en ella toda su vida.

A continuación, damos por supuesto que, como sociedad en marcha, el esquema de actividades sociales y económicas establecido y enmarcado por la estructura básica es productivo y fecundo. Esto implica, por ejemplo, que una sociedad bien-ordenada no tiene una economía de maná, ni sus arreglos económicos son un juego de suma cero en el que nadie puede ganar a no ser que otros pierdan. Existe sin embargo en las circunstancias de la justicia, de las cuales hay dos tipos: primero, las circunstancias objetivas de una moderada escasez; y, segundo, las circunstancias subjetivas, a saber, que las personas y asociaciones tienen concepciones contrarias del bien y de cómo realizarlo, y esas diferencias los enfrentan y les llevan a plantear pretensiones conflictivas sobre sus instituciones. Mantienen creencias religiosas y filosóficas opuestas, y afirman no sólo doctrinas políticas y morales diversas sino también modos encontrados de evaluar argumentos y pruebas cuando intentan reconciliar esas oposiciones. En vista de las circunstancias de la justicia, los miembros de

¹⁰ Así, por ejemplo, el utilitarismo medio podría presentarse como un tipo de constructivismo. Vid. *7J*, § 27.

prios, incluyendo principios de justicia social. La concepción de la justicia como equidad se mueve en la dirección totalmente opuesta: su construcción parte de un acuerdo colectivo unánime regulador de la estructura básica de la sociedad, dentro de la cual todas las decisiones personales y asociativas han de hacerse en conformidad con este compromiso previo.

Finalmente, he puesto el acento en la condición de publicidad plena y en las consecuencias que tiene para una concepción de la justicia. Ahora bien, esta condición guarda relación con la visión amplia, en contraste con la estrecha, del papel social de la moralidad²¹. La visión estrecha restringe el papel de la moralidad a alcanzar las condiciones más o menos mínimas de la cooperación social efectiva, por ejemplo, especificando criterios para decidir entre pretensiones rivales y estableciendo reglas para coordinar y estabilizar arreglos sociales. Las normas morales se consideran como inhibidoras de tendencias ego-céntricas o grupo-céntricas, y dirigidas a alentar simpatías menos limitadas. Cualquier doctrina moral acepta estas exigencias de alguna forma, pero ellas no involucran la condición de autonomía plena. Desde el momento en que esta condición se impone, una concepción moral asume un amplio papel como parte de la cultura pública. No sólo sus primeros principios están encarnados en las instituciones políticas y sociales y en las tradiciones públicas de su interpretación, sino que la derivación de los derechos, libertades y oportunidades de los ciudadanos invoca una determinada concepción de su persona. De este modo se hace a los ciudadanos conscientes de, y educados en, esa concepción. Se les ofrece un modo de considerarse a sí mismos que de otro modo lo más probable es que nunca hubieran sido capaces de abrigar. Así, la realización de la condición de publicidad plena proporciona el medio ambiente social dentro del cual puede entenderse la noción de autonomía plena y dentro del cual su ideal de la persona puede lograr que surja un deseo efectivo de ser tal tipo de persona. Este papel educativo de la concepción moral define a la visión amplia.

Ahora bien, frecuentemente señala Kant de alguna forma el requisito de la publicidad; pero parece pensar que la concepción de nosotros mismos como plenamente autónomos nos viene ya dada por el Hecho de la Razón, esto es, por nuestro reconocimiento de que la ley moral es la suprema autoridad para nosotros como seres racionales y racionales²². Así pues, esta concepción de nosotros mismos está implícita en la conciencia moral individual, y no se pone el acento en las condiciones sociales de fondo para su realización ni se las hace formar parte de la doctrina misma. La concepción de la justicia como equidad, se separa, pues, de Kant tanto en la primacía que asigna a lo social como en el ulterior aspecto de esa primacía contenido en la condición de publicidad plena. Creo que estas desviaciones permiten a la concepción de la justicia como equidad evitar algunos de los defectos que Dewey encontró en la visión kantiana.

²¹ Estos términos están sugeridos por una distinción similar hecha por J.L. MACKIE, *Ethics* (New York: Penguin Books, 1977), pp. 106 y s., 134 y s.

²² Es de una forma tal como me inclino a interpretar los importantes aunque difíciles pasajes de la *Segunda Crítica* en los que entra el Hecho de la Razón.

CONSTRUCCION Y OBJETIVIDAD

En las lecciones precedentes he esbozado la idea principal del constructivismo kantiano, que es establecer una conexión entre los primeros principios de justicia y la concepción de personas morales libres e iguales. Esos primeros principios se emplean para establecer el apropiado entendimiento de la libertad y la igualdad para una sociedad democrática moderna. La conexión requerida la proporciona un procedimiento de construcción en el que agentes racionalmente autónomos sujetos a condiciones razonables se ponen de acuerdo sobre principios públicos de justicia. Con el esbozo de estas ideas a las espaldas, voy a considerar en esta lección final cómo interpreta una doctrina kantiana la noción de objetividad en términos de un punto de vista social adecuadamente construido y dotado de autoridad respecto de todos los puntos de vista individuales y asociativos. Esta interpretación de la objetividad implica que, más que pensar en los principios de justicia como verdaderos, mejor es decir que son los principios más razonables para nosotros, dada nuestra concepción de las personas como libres e iguales y como miembros plenamente cooperantes de una sociedad democrática. [Aquí "razonable" se emplea, como más tarde explicaré (pp. 184), en contraste con «verdadero» tal como lo entiende el intuicionismo racional, y no, como antes (pp. 148), en contraste con «racional, como en la noción de autonomía racional»].

I

Para fijar ideas, volvamos más o menos cien años atrás a Henry Sidgwick. *The Methods of Ethics* (1.^a ed. 1874) es en mi opinión un logro sobresaliente de la teoría moral moderna²³. Por «teoría moral» entiendo el estudio sistemático y comparativo de concepciones morales, partiendo de aquellas que históricamente y con arreglo a la estimación corriente parecen más importantes. La filosofía moral incluye la teoría moral, pero considera como su cuestión principal la de la justificación y cómo ha de ser ésta concebida y resuelta; por ejemplo, si ha de concebirse como un problema epistemológico (como en el intuicionismo racional) o como un problema práctico (como en el constructivismo kantiano). *Methods* de Sidgwick es la primera obra verdaderamente académica de teoría moral, moderna tanto en el método como en el espíritu. Tratando a la ética como una disciplina que ha de ser estudiada como cualquier otra rama del conocimiento, define y lleva a cabo de forma ejemplar, si es que no por primera vez, algunas de las comparaciones comprensivas que constituyen la teoría moral. Armonizando la obra de autores anteriores, y a través de su influencia en G.E. Moore y otros, su obra definió en buena medida el marco de la filosofía moral subsiguiente. La originalidad de Sidgwick radica en su concepción del tema y en el modo de presentarlo así como en su reconocimiento de la importancia de la teoría moral para la filosofía moral.

Es natural, pues, que las limitaciones de *Methods* hayan sido tan importantes

²³ Sobre SIDGWICK vid. ahora la comprehensiva obra de J.B. SCHNEEWIND, *Sidgwick's Ethics and Modern Victorian Moral Philosophy* (New York, Oxford, 1977).

como sus méritos. De esas limitaciones quiero mencionar dos. En primer lugar, Sidgwick presta relativamente poca atención a la concepción de la persona y al papel social de la moralidad como partes capitales de una doctrina moral. Parte de la idea de que un método de ética es un método especificado por ciertos primeros principios, principios mediante los cuales hemos de llegar a un juicio sobre lo que debemos hacer. Da por sentado que esos métodos aspiran a alcanzar juicios verdaderos válidos para todas las mentes racionales. Piensa, por supuesto, que es mejor abordar el problema de la justificación sólo cuando se ha alcanzado un amplio entendimiento de la teoría moral. En el prefacio a la primera edición de *Methods* explica que desea resistir la natural urgencia por descubrir el verdadero método para determinar qué es lo que debemos hacer. En lugar de ello, desea exponer, desde una posición neutral y con toda la imparcialidad posible, los diferentes métodos que se encuentran en la conciencia moral de la humanidad y que han entrado a formar parte de los sistemas históricos que nos son familiares²⁴. Pero esas exposiciones detalladas —aun siendo, como son, necesarias— son sólo una preparación para comparar los diversos métodos y evaluarlos mediante criterios que cualquier método racional que aspire a la verdad tiene que satisfacer.

Pero una consecuencia de partir de métodos de ética definidos como métodos que buscan la verdad es que ello no sólo supone interpretar la justificación como un problema epistemológico, sino también que probablemente limite la atención a los primeros principios de las concepciones morales y a cómo pueden ser conocidos. Pero los primeros principios son sólo un elemento de una concepción moral; de igual importancia son su concepción de la persona y su forma de ver el papel social de la moralidad. Hasta que no se reconozcan claramente estos elementos, no disponemos de los ingredientes de una doctrina constructivista. Es característico de *Methods* de Sidgwick el que el papel social de la moralidad y la concepción de la persona reciban poca atención. Con lo cual la posibilidad del constructivismo le estaba cerrada.

Sidgwick pasó por alto esta posibilidad a causa de una segunda limitación: no logró reconocer que la doctrina kantiana (y a este respecto también el perfeccionismo) es un método de ética característico. Consideró al imperativo categórico como un principio puramente formal o como lo que él denominó «el principio de equidad» (*equity*): todo lo que es recto para una persona es recto para todas las personas similares en circunstancias relevantemente similares. Sidgwick acepta este principio, pero, puesto que es evidente que no es una base suficiente para una visión moral, la doctrina kantiana no podía contar entre los métodos substantivos (209/10). Esta lectura formal de Kant, junto con el rechazo del perfeccionismo, condujo a Sidgwick a reducir las concepciones morales tradicionales esencialmente a tres métodos principales: el egoísmo racional, el intuicionismo (pluralista) y el utilitarismo clásico. Seguramente tenía razón al limitarse a unas pocas concepciones a fin de poder explorarlas con considerable detalle. Sólo de este modo puede alcanzarse profundidad de comprensión. Pero el egoísmo racional, que él aceptó como método de ética, realmente no es en absoluto una concepción moral, sino más bien un desafío a toda concepción moral, aunque no por eso menos interesante. Dado que sólo le queda-

ban el intuicionismo (pluralista) y el utilitarismo clásico como métodos de ética en el sentido corriente, nada de extraño tiene que el utilitarismo pareciera a Sidgwick superior, dado su deseo de unidad y sistema en una doctrina moral.

Puesto que la visión kantiana es el principal ejemplo histórico de una doctrina constructivista, el resultado, una vez más, es que el constructivismo no encuentra lugar en *Methods*. Y esta situación no se altera si incluimos otra sobresaliente obra representativa, los *Ethical Studies* de F.H. Bradley (1.^a ed. 1876); siguiendo a Hegel, Bradley consideró asimismo a la ética kantiana como puramente formal y carente de contenido y, por consiguiente, atribuible como visión inadecuada a un estadio temprano de la dialéctica²⁵. El resultado de estas interpretaciones formales de Kant es que no se reconoció al constructivismo como concepción moral digna de ser estudiada y asimilada dentro de la teoría moral. Esta carencia tampoco fue reparada en la primera mitad de nuestro siglo; pues en ese período, empezando con los *Principia Ethica* de Moore (1903), el interés se centró principalmente en el análisis filosófico y en su relación con la justificación entendida como problema epistemológico, y en la cuestión acerca de si sus conclusiones sustentan o niegan la noción de verdad moral. Durante este tiempo, sin embargo, el utilitarismo y el intuicionismo hicieron importantes progresos. Falta por conseguir una adecuada comprensión del constructivismo kantiano, parangonable con la que tenemos de esas concepciones.

II

Intentemos ahora profundizar nuestra comprensión del constructivismo kantiano contrastándolo con lo que voy a denominar *intuicionismo racional*. Esta doctrina ha sido expresada, por supuesto, de diversos modos; pero en una forma u otra dominó la filosofía moral desde Platón y Aristóteles en adelante hasta que fue puesta en tela de juicio por Hobbes y Hume y, creo yo, de un modo muy diferente por Kant. Simplificando, entiendo por intuicionismo racional la concepción ejemplificada en la tradición inglesa por Clarke y Price, Sidgwick y Moore, y formulada en sus elementos esenciales mínimos por W.D. Ross²⁶. Con alguna cualificación la aceptaron Leibniz y Wolff bajo capa de perfeccionismo, y Kant sabe de ella bajo esta forma.

Para nuestros actuales propósitos, podemos resumir el intuicionismo racional en dos tesis: primera, los conceptos morales básicos de lo recto, el bien, y el valor moral de las personas no son analizables en términos de conceptos no morales (aunque posiblemente lo sean los unos en términos de los otros); y, segundo, los primeros principios de la moral (sean uno o muchos), si están correctamente enunciados, son proposiciones evidentes por sí mismas acerca de qué tipos de consideraciones constituyen buenas razones para aplicar uno de los tres conceptos morales básicos, esto es, para afirmar que algo es (intrínsecamente) bueno, o que cierta acción es lo que es

²⁵ Vid. Ensayo IV, «Duty for Duty's Sake», 2.^a ed. (New York, Oxford 1927).

²⁶ Vid. *The Right and the Good* (Oxford, The Clarendon Press, 1930), espec. caps. 1-2. Adoptaré la caracterización que hace Ross del intuicionismo racional, ajustada de modo que admita cualquier número de primeros principios y, así, adecuada tanto al intuicionismo de un sólo principio como al intuicionismo pluralista. He de añadir que, para mis actuales propósitos, interpreto la concepción de Aristóteles como combinando el perfeccionismo teleológico y el metafísico. Aunque tal vez no sea ésta una interpretación sólida a la luz de la investigación contemporánea, se ajusta bastante bien a cómo fue interpretado Aristóteles hasta los tiempos de Kant.

²⁴ *The Methods of Ethics* (London, Macmillan, 1907), 7.^a ed., pp. 5-6; las referencias parentéticas a Sidgwick son a páginas de este libro y en esta edición.

recto hacer, o que un determinado rasgo del carácter tiene valor moral. Estas dos tesis implican que el acuerdo en el juicio, que tan esencial es para una concepción de la justicia pública efectiva, se funda en el reconocimiento de verdades evidentes por sí mismas acerca de buenas razones. Y cuáles sean esas razones es algo que viene fijado por un orden moral previo a, e independiente de, la concepción que tenemos de la persona y del papel social de la moralidad. Ese orden está dado por la naturaleza de las cosas y lo conocemos no a través de los sentidos sino por intuición racional. Es con esta idea de la verdad moral con la que se contrastará la idea de los primeros principios como razonables.

Debe observarse que el intuicionismo racional es compatible con una variedad de contenidos en cuanto a los primeros principios de una concepción moral. Incluso el utilitarismo clásico, al que Sidgwick estaba fuertemente inclinado a apoyar (aunque no podía ver cómo eliminar el egoísmo racional como su rival), fue visto a veces por él como siguiéndose de tres principios, cada uno de los cuales era evidente por sí mismo por propio derecho²⁷. Dicho en pocas palabras, esas tres proposiciones son: el principio llamado de equidad (*equity*): que no puede ser recto tratar a dos personas diferentes de forma diferente sólo porque son individuos numéricamente diferentes; un principio de prudencia racional: que la mera diferencia de posición en el tiempo no es por sí misma un motivo razonable para prestar más consideración al bienestar en un momento que al bienestar en otro; y un principio de benevolencia racional: el bien de una persona no tiene más importancia, desde el punto de vista del universo, que el de cualquier otra persona. Estos tres principios, combinados con el principio de que, en cuanto seres razonables, tenemos que aspirar al bien de forma general y no a cualquier parte particular de él, conducían, según Sidgwick, al principio de utilidad: a saber, maximizar el saldo neto de felicidad. Y estaba tentado a considerar este principio, igual que aquéllos de los que se seguía, como evidente por sí mismo.

De todas las versiones recientes del intuicionismo racional, la más acusada apelación a la autoevidencia tal vez se encuentre en el llamado «utilitarismo ideal» de Moore en *Principia Ethica* (1903). Una consecuencia del principio mooreano de unidad orgánica es que su visión es extremadamente pluralista; hay pocos primeros principios útiles, si es que los hay, y distintos tipos de casos han de decidirse por intuición a medida que surgen. Moore mantuvo una especie de atomismo platónico²⁸: los conceptos morales (junto con otros conceptos) son entidades subsistentes e independientes captadas por la mente. Que el placer y la belleza son buenos, y que diferentes combinaciones de ellos solos o unidos a otras cosas buenas son también buenas, y en qué grado lo son, son verdades que conocemos por intuición: viendo con los ojos de la mente cómo están (intemporalmente) relacionados estos objetos separados y distintos (universales). Esta imagen es incluso más vívida en la temprana filosofía de las matemáticas de Bertrand Russell, quien habla de buscar los conceptos indefinibles de las matemáticas con un telescopio mental (igual que podría uno buscar un planeta²⁹).

²⁷ *Methods*, Libro III, cap. 13, pp. 379-389. Vid. la discusión de SCHNEEWIND, cap. 10, pp. 286-309.

²⁸ Como precedía esta expresión de la discusión de PETER HYLTON, *The Origins of Analytic Philosophy*, cap. 3 (Dissertation, Harvard University, 1978).

²⁹ Vid. *The Principles of Mathematics* (London, Allen & Unwin, 2.ª ed., 1937) (1.ª ed. 1903), pp.

Ahora bien, al recordar estas cosas lo que pretendo es señalar que el intuicionismo racional, tal como viene ejemplificado por Sidgwick, Moore y Ross, es marcadamente opuesto a una concepción constructivista de corte kantiano. Que Kant habría rechazado el naturalismo psicológico de Hume como heterónimo es claro³⁰. Creo que el contraste con el intuicionismo racional, con independencia de su contenido (sea utilitarista, perfeccionista, o pluralista), es incluso más instructivo. Es menos obvio que para Kant el intuicionismo racional es también heterónimo. La razón es que a partir de la primera tesis del intuicionismo racional, los conceptos morales básicos son conceptualmente independientes de conceptos naturales, y los primeros principios son independientes del mundo natural y, en tanto que captados por intuición racional, son considerados como sintéticos a priori. Puede parecer que esto hace que esos principios no sean heterónomos. Sin embargo, para que haya heteronomía basta que esos principios rijan en virtud de relaciones entre objetos cuya naturaleza no está afectada o determinada por la concepción de la persona. La idea kantiana de la autonomía requiere que no exista ningún orden tal de objetos dados que determine los primeros principios de lo recto y de la justicia entre personas morales libres e iguales. Se da heteronomía no sólo cuando los primeros principios están fijados por la especial constitución psicológica de la naturaleza humana, como en Hume, sino también cuando están fijados por un orden de universales o conceptos apprehendidos por intuición racional, como en el reino platónico de las formas o en la jerarquía leibniziana de las perfecciones³¹. Tal vez debería añadir, para evitar malentendidos, que una doctrina kantiana de la autonomía no necesita negar que los procedimientos mediante los que se seleccionan los primeros principios son sintéticos a priori. Sin embargo hay que interpretar adecuadamente esta tesis. La idea esencial es que tales procedimientos tienen que fundarse adecuadamente en la razón práctica, o más exactamente, en nociones que caracterizan a las personas como razonables y racionales y que están incorporadas en el modo como, en tanto que tales personas, se representan a sí mismas su personalidad moral libre e igual. Dicho de otro modo, los primeros principios de la justicia tienen que resultar de una concepción de la per-

xv-xvi [trad. española por J. G. Grimberg, 2.ª ed., Espasa Calpe, Madrid, 1967]. La analogía con el telescopio mental es de RUSSELL.

³⁰ Dado que formula definiciones de los conceptos morales básicos en términos de conceptos no morales, siendo este el modo de identificar aquellos hechos que han de contar como buenas razones al aplicar los conceptos morales básicos, el naturalismo es una forma de heteronomía desde el punto de vista kantiano. Las diversas definiciones a las que presumiblemente se llega por el análisis de conceptos convierten los juicios morales en enunciados sobre el mundo en estrecha semejanza con los de la ciencia y el sentido común. Por consiguiente, esas definiciones, combinadas con el orden natural mismo, vienen ahora a constituir el orden moral, que es previo a, e independiente de, la concepción que tenemos de nosotros mismos como personas morales libres e iguales. Si tuviéramos tiempo, esto podría comprobarse exponiendo, por ejemplo, los detalles de la visión de HUME (tal como a menudo se la interpreta) y del utilitarismo hedonista de BENTHAM, al menos una vez que esas visiones se expresan en el formato naturalista requerido. (El intuicionismo racional intenta asegurar un tipo de independencia del orden moral respecto del orden de la naturaleza).

³¹ Este fundamental argumento está por desgracia oscurecido por el hecho de que, aunque en la *Grundlegung* clasifica KANT la visión de LEIBNIZ y WOLFF como una forma de heteronomía, su crítica de la misma es que es circular y por tanto vacía. Vid. la edición de la Academia, p. 443. Algo parecido ocurre en la *Segunda Crítica*, edición de la Academia, p. 41, donde KANT argue que la noción de perfección en el razonamiento moral significa idoneidad para cualesquiera fines dados y que por tanto es de nuevo un término vacío hasta que no se identifiquen de forma independiente esos fines. Estos argumentos dan la errónea impresión de que, si el perfeccionismo tuviera suficiente contenido, sería compatible con la autonomía.

sona a través de una adecuada representación de esa concepción tal como viene ejemplificada por el procedimiento de construcción de la concepción de la justicia como equidad.

Así, pues, en una doctrina kantiana una concepción relativamente compleja de la persona juega un papel central. En cambio, el intuicionismo racional requiere sólo una concepción poco densa de la persona, fundada en el sujeto como cognoscente. Esto es así porque el contenido de los primeros principios está ya fijado, y los únicos requisitos que se imponen al sujeto son el ser capaz de conocer cuáles son esos principios y ser movido por ese conocimiento. Un presupuesto básico es que el reconocimiento de primeros principios como verdaderos y evidentes por sí mismos da origen, en un ser capaz de intuir racionalmente esos principios, a un deseo de actuar a partir de ellos por mor de ellos mismos. La motivación moral queda definida por referencia a deseos que tienen un tipo especial de causa, a saber, la aprehensión intuitiva de primeros principios³². Esta poco densa concepción de la persona, unida a su psicología moral, caracteriza al intuicionismo racional de Sidgwick, Moore y Ross, aunque no hay nada que fuerce al intuicionismo racional a una noción tan escasa. Lo importante más bien es que, a diferencia de lo que ocurre en una visión kantiana, en el intuicionismo racional, al estar ya dado el contenido de los primeros principios, resulta simplemente innecesaria una concepción más compleja de la persona, de un tipo adecuado para determinar el contenido de esos principios, así como una psicología moral apropiada.

III

Después de contrastar el constructivismo kantiano con el intuicionismo racional con respecto a la idea de un orden moral previo a, e independiente de, nuestra concepción de la persona, paso a considerar un segundo contraste, a saber: cómo considera cada uno de ellos las inevitables limitaciones que restringen nuestras deliberaciones morales. La visión constructivista acepta desde el comienzo que una concepción moral no puede establecer sino un marco laxo para la deliberación, la cual tiene que confiar de forma muy considerable en nuestras facultades de reflexión y juicio. Esas facultades no están fijadas de una vez por todas, sino que son desarrolladas por una cultura pública compartida y por ende modeladas por esa cultura. En la concepción de la justicia como equidad esto significa que los principios adoptados por las partes en la posición original están destinados por ellas a conseguir un acuerdo público y viable en materias de justicia social que sea suficiente para una cooperación social efectiva y equitativa. Desde el punto de vista de las partes como agentes de construcción, no se piensa que los primeros principios de la justicia representen, o sean verdaderos respecto de, un orden moral ya dado, como supone el intuicionismo racional. El punto esencial es que una concepción de la justicia cumple su papel social siempre que ciudadanos igualmente conscientes y que más o menos comparten

las mismas creencias encuentren que, afirmando el marco de deliberación establecido por ella, normalmente se ven llevados a una suficiente convergencia de opinión. Así, pues, una concepción de la justicia se arma con el fin de hacer frente a las exigencias de la vida social y para producir una base pública a la luz de la cual los ciudadanos puedan justificarse unos a otros sus comunes instituciones. Tal concepción necesita ser precisa sólo en la medida suficiente para conseguir ese resultado.

En la visión constructivista, las limitaciones que restringen nuestras deliberaciones morales afectan a las exigencias de la publicidad y abogan por el uso de reglas de prioridad. Estas limitaciones nos llevan también a tomar la estructura básica de una sociedad bien-ordenada como el objeto primero de la justicia y a adoptar los bienes primarios como base de comparaciones interpersonales. Para empezar con la publicidad: al final de la lección anterior he mencionado por qué en una visión constructivista los primeros principios han de satisfacer las exigencias de la publicidad. La concepción ha de tener un amplio papel social como parte de la cultura pública y ha de permitir a los ciudadanos apreciar y aceptar la concepción de la persona como libre e igual. Ahora bien, si ha de desempeñar este amplio papel, los primeros principios de una concepción no pueden ser tan complejos que no puedan ser generalmente entendidos y seguidos en los casos más importantes. Así, es deseable que el conocer si esos principios son satisfechos, al menos con referencia a las libertades fundamentales y a las instituciones básicas, no dependa de información difícil de obtener o de evaluar. Para incorporar esos desiderata a una visión constructivista, se presupone que las partes tienen en cuenta esas consideraciones y prefieren (en igualdad de circunstancias) principios fáciles de entender y sencillos de aplicar. Lo que se gana en acatamiento y aceptación voluntaria por los ciudadanos compensa sobradamente la naturaleza tosca pero eficaz del marco guía que resulta, y el que desuide ciertas distinciones y diferencias. En efecto, las partes acuerdan excluir ciertos hechos como irrelevantes en cuestiones de justicia concernientes a la estructura básica, aunque reconozcan que en relación con otros casos puede que sea apropiado apelar a ellos. Desde el punto de vista de la posición original, eliminar esos hechos como razones de justicia social aumenta suficientemente la capacidad que la concepción tenga para cumplir su papel social. Por supuesto, tenemos que tener presente que la exclusión de tales hechos como razones de justicia social no implica por sí sola que esos hechos no sean razones en otros tipos de situaciones donde son de aplicación nociones morales diferentes. A decir verdad, ni siquiera se excluye que la forma de dar cuenta de algunas nociones deba ser constructivista, mientras que la de otras no.

Es evidente, pues, por qué una visión constructivista tal como la de la justicia como equidad incorpora al marco de la deliberación moral una porción de distinciones esquemáticas y prácticas como modos que nos permiten hacer frente a las inevitables limitaciones de nuestras capacidades morales y a la complejidad de nuestras circunstancias sociales. La necesidad de tales distinciones aboga por y ayuda a dar cuenta del uso de ciertas reglas de prioridad para establecer el peso relativo que tienen determinados tipos de razones en casos extremadamente importantes. Dos de tales reglas en la concepción de la justicia como equidad son: primera, la prioridad de la justicia sobre la eficiencia (en el sentido de Pareto) y sobre el saldo neto de ventajas (sumando las de todos los individuos de la sociedad), y, segunda, la prioridad del principio de igual libertad (entendido en términos de determinadas libertades

³² Vid. por ejemplo, *Methods*, pp. 23-28, 34-37, 39 s., leídas junto con la discusión de la base auto-evidente del principio de utilidad, citado *supra* nota 27.

des básicas enumeradas) sobre el segundo principio de justicia³³. Estas reglas se introducen para dominar la complejidad de las muchas razones *prima facie* que estamos prestos a mencionar en la vida diaria; y su plausibilidad depende en gran parte de los primeros principios a los que están asociadas. Pero aunque estas reglas están pensadas para reducir el campo de juicio en ciertas cuestiones de justicia fundamentales, este campo nunca puede ser enteramente eliminado, y para muchas otras cuestiones no es posible por lo general derivar conclusiones claras y definidas. Conclusiones claras y definidas no se necesitan, sin embargo, si aún no se dispone de un acuerdo suficiente (TJ 44/45).

Consideraciones similares pueden aplicarse al hecho de que se empiece con la estructura básica de una sociedad bien-ordenada como el primer objeto de la justicia y se intente desarrollar una concepción de la justicia sólo para este caso. La idea es que esa estructura desempeña un papel muy especial en la sociedad por cuanto que establece lo que podemos denominar *justicia de fondo*; y si podemos encontrar primeros principios adecuados de justicia de fondo, puede que seamos capaces de excluir bastantes otras consideraciones como irrelevantes para este caso, a fin de desarrollar una concepción razonablemente sencilla y viable de la justicia para la estructura básica. De las ulteriores complejidades de los casos cotidianos, que no pueden ser ignoradas en una concepción moral más completa, puede uno ocuparse más tarde en las situaciones menos generales que ocurren dentro de las diversas asociaciones reguladas por la estructura básica, y en este sentido subordinadas a ella³⁴.

Finalmente, análogas observaciones valen a la hora de encontrar una base viable para comparaciones interpersonales de bienestar relevantes para las cuestiones de justicia que surgen en relación con la estructura básica. Estas comparaciones han de hacerse en términos de bienes primarios (tal como fueron definidos en la primera lección), que son, en la medida de lo posible, ciertos rasgos públicos de las instituciones sociales y de las situaciones de la gente con respecto a ellas, tales como sus derechos, libertades y oportunidades, y su renta y riqueza, entendidas en sentido amplio. Una consecuencia de ello es que la comparación de las cuotas que corresponden a los ciudadanos en los beneficios de la cooperación social se simplifica grandemente y se coloca en un terreno menos abierto a disputas.

Así, pues, la razón por la que una visión constructivista emplea las distinciones prácticas o esquemáticas que acabamos de señalar es que tales distinciones son necesarias para conseguir una concepción viable de la justicia. Estas distinciones están incorporadas a la concepción de la justicia como equidad mediante la descripción de las partes como agentes de construcción y mediante la exposición de cómo han de deliberar. Habiéndoseles confiado la tarea de llegar a un acuerdo sobre una concepción de justicia viable destinada a conseguir una suficiente convergencia de opinión, las partes no pueden encontrar mejor modo de llevar a cabo esta tarea. Aceptan las limitaciones de la vida humana y reconocen que en el mejor de los casos una concepción de la justicia no puede establecer sino un marco guía para la deliberación.

³³ Para una enunciacón de esos principios y reglas de prioridad, vid. TJ, pp. 60-62, 250, 302-303 (versión cast. pp. 82-84, 286 y s., 340 y s.).

³⁴ Vid. «The Basic Structure as Subject», en A. I. GOLDMAN y JAEWON KIM (eds.), *Values and Morals* (Boston, Reidel, 1978), espec. secs. IV-V, pp. 52-57.

Una comparación con el utilitarismo clásico pondrá de relieve lo que está aquí involucrado. Sobre la base de esta visión, enunciada bien como una forma de intuicionismo racional (Sidgwick) bien como una forma de naturalismo (Bentham), toda cuestión acerca de lo recto o de la justicia tiene una respuesta: que una institución o una acción sea recta es algo que depende de si producirá el mayor saldo neto de satisfacción. Puede que nunca estemos en condiciones de conocer la respuesta, o incluso de aproximarnos mucho a ella, pero, supuesto que exista una adecuada medida de satisfacción, la respuesta existe; no hay vuelta de hoja. Por supuesto, el utilitarismo reconoce las necesidades de la práctica: se necesitan preceptos operativos y reglas secundarias para guiar la deliberación y coordinar nuestras acciones. Podemos pensar en esas normas como ideadas para acercar nuestras acciones lo más posible a las que maximizarían la utilidad, en la medida en que ello sea factible. Pero por supuesto tales reglas y preceptos no son primeros principios; a lo sumo son directivas que, cuando son seguidas, hacen que los resultados de nuestra conducta se aproximen a lo que impone el principio de utilidad. En este sentido nuestras normas operativas son aproximaciones a algo dado.

En contraste con ello, la concepción de la justicia como equidad, como visión constructivista, mantiene que no todas las cuestiones morales que nos vemos incitados a formular en la vida diaria tienen respuesta. A decir verdad, tal vez sólo unas pocas de ellas puedan ser zanjadas por alguna concepción moral que podemos entender y aplicar. Las limitaciones prácticas imponen una meta más modesta a una concepción razonable de la justicia, a saber, identificar las más fundamentales cuestiones de justicia que podamos abordar, en la esperanza de que, una vez que esto se haya hecho y se hayan establecido instituciones justas, los conflictos de opinión restantes no serán tan profundos o extensos que no puedan ser objeto de un compromiso. Aceptar la estructura básica como el primer objeto de la justicia junto con la relación de los bienes primarios, es un paso adelante para conseguir ese objetivo más modesto. Pero además de ello, la idea de aproximarse a la verdad moral no tiene lugar alguno en una doctrina constructivista: las partes en la posición original no reconocen ningún principio de justicia como verdadero o correcto y por ello como previamente dado; su meta es simplemente seleccionar la concepción que para ellos es más racional, dadas sus circunstancias. Esta concepción no se concibe como una aproximación operativa a los hechos morales: no hay tales hechos a los que los principios adoptados pudieran aproximarse.

Como acabamos de ver, las diferencias entre el constructivismo y el utilitarismo clásico son especialmente claras en vista del contenido del principio de utilidad: éste siempre proporciona una respuesta que podemos describir al menos verbalmente. Con el intuicionismo (pluralista) racional de Ross, sin embargo, el contraste es menos obvio, puesto que su lista de principios *prima facie*, evidentes por sí mismos que identifican las buenas razones, especifica también sólo un laxo marco guía de la deliberación moral, que comparte una porción de rasgos con el marco proporcionado por el constructivismo. Pero aunque estas semejanzas son reales, la idea subyacente a la visión de Ross sigue siendo esencialmente diferente de la del constructivismo. Su intuicionismo pluralista rechaza el utilitarismo (incluso un utilitarismo ideal) como supersimplificador de los hechos morales dados, especialmente de los concernientes al correcto peso que han de tener los deberes y obligaciones especiales. La

complejidad que los hechos morales tienen en tipos particulares de casos se nos dice que nos fuerza a reconocer que ninguna familia de primeros principios que podamos formular caracteriza esos hechos de forma suficientemente certera como para conducir a una conclusión definida. La decisión y el juicio son casi siempre dudosos en alguna medida y tienen que depender de la «percepción»³⁵, esto es, de nuestra apreciación intuitiva de dónde está en cada caso el mayor saldo de razones *prima facie*. Y esta percepción es la de un balance de razones, cada una de las cuales viene dada por un orden moral independiente conocido por intuición. El contraste esencial con el constructivismo persiste.

IV

Después de examinar varios contrastes entre el constructivismo kantiano y el intuicionismo racional, estamos ahora en condiciones de abordar un punto fundamental sugerido por la discusión que hasta ahora hemos llevado a cabo: un rasgo esencial de una visión constructivista, tal como viene ejemplificada por la concepción de la justicia como equidad, es que sus primeros principios especifican qué hechos han de considerarse los ciudadanos en una sociedad bien-ordenada como razones de justicia. Fuera del procedimiento de construir esos principios no hay razones de justicia. Dicho de otro modo, que ciertos hechos hayan de contar como razones de justicia y cuál haya de ser su fuerza relativa es algo que sólo puede establecerse sobre la base de los principios que resulten de la construcción. Esto está en conexión con el empleo de la justicia procedimental pura al más alto nivel. Toca, por tanto, a las partes en la posición original decidir cuán simples o complejos han de ser los hechos morales, esto es, decidir qué hechos han de ser aceptados como razones de justicia por los ciudadanos en la sociedad (vid. *TJ* 45). Nada análogo a esto hay en el intuicionismo racional.

Este rasgo esencial del constructivismo puede quedar oscurecido por el hecho de que en la concepción de la justicia como equidad los primeros principios de la justicia dependen de aquellas creencias generales sobre la naturaleza humana y sobre cómo funciona la sociedad que se permiten a las partes en la posición original. Los primeros principios no son, en una visión constructivista, independientes de tales creencias, ni, como mantienen algunas formas de intuicionismo, verdaderos en todos los mundos posibles. En particular, dependen de los rasgos y limitaciones bastante específicos de la vida humana que dan lugar a las circunstancias de la justicia³⁶. Ahora bien, dado el modo como está establecida la posición original, podemos admitir, en teoría, que, a medida que cambian las creencias generales relevantes, igualmente cambian las creencias que atribuimos a las partes, y posiblemente también los primeros principios que serían acordados. Podemos decir, si nos place, que los (más razonables) principios de justicia son aquellos que serían adoptados si las partes poseyeran toda la información general relevante y si tuvieran en cuenta adecuadamente todos los *desiderata* prácticos requeridos para una viable concepción pública de la justicia.

³⁵ Vid. *The Right and The Good*, pp. 41/42. Ross se refiere a la observación de ARISTÓTELES: «La decisión reside en la percepción» (*Ética a Nicómaco* 1109 b 23, 1126 b 4).

³⁶ Vid. Lección II, sección 1.

Aunque esos principios tienen una cierta preeminencia, siguen siendo el resultado de la construcción. Además, es importante mencionar aquí que no se han establecido presunciones sobre una teoría de la verdad. Una visión constructivista no requiere un tratamiento idealista o verificacionista, como opuestos a un enfoque realista, de la verdad. Sea cual fuere la naturaleza de la verdad en el caso de creencias generales sobre la naturaleza humana y sobre cómo funciona la sociedad, una doctrina moral constructivista requiere un procedimiento de construcción claro para identificar los primeros principios de justicia. En la medida en que la doctrina moral kantiana depende de lo que a algunos puede parecer un enfoque constructivista de la verdad en la *Primera Crítica* (no quiero decir que tal interpretación sea correcta), la concepción de la justicia como equidad se separa de este aspecto de la visión kantiana y pretende mantener la estructura global de su concepción moral separada de ese trasfondo.

En el párrafo anterior he dicho que el modo como se ha armado la concepción de la justicia como equidad admite la posibilidad de que, a medida que cambian las creencias generales atribuidas a las partes en la posición original, los primeros principios de justicia pueden también cambiar. Pero considero esto como una mera posibilidad que señalo a fin de explicar la naturaleza de una visión constructivista. Ampliando un poco más: al final de la primera lección he distinguido entre el papel de una concepción de la persona y el de una teoría de la naturaleza humana, y he señalado que en la concepción de la justicia como equidad éstos son elementos distintos y que entran en lugares diferentes. He dicho que una concepción de la persona es un ideal moral que hace pareja con el ideal de una sociedad bien-ordenada. Una teoría de la naturaleza humana y una visión de las exigencias de la vida social nos dicen si estos ideales son factibles, si es posible realizarlos en condiciones de vida humana normalmente favorables. Aquellos cambios en la teoría de la naturaleza humana o en general en la teoría social que no afecten a la factibilidad de los ideales de la persona y de una sociedad bien-ordenada no afectan al acuerdo de las partes en la posición original. Es difícil imaginar realísticamente algún nuevo conocimiento que nos convenciera de que esos ideales no son factibles, dado lo que sabemos sobre la naturaleza del mundo, como distinto de nuestras circunstancias históricas y sociales particulares. De hecho, la información relevante sobre esas materias, tiene que venir de muy atrás y está a disposición del sentido común de cualquier persona atenta y reflexiva. Así, esos progresos que puede que se produzcan en nuestro conocimiento de la naturaleza humana y de la sociedad no afectan a nuestra concepción moral, sino que más bien pueden emplearse para instrumentar la aplicación de sus primeros principios de justicia y sugerirnos instituciones y medidas mejor encaminadas a realizarlos en la práctica³⁷.

En la teoría de la justicia como equidad, pues, los ideales principales de la concepción de la justicia están encastrados en las dos concepciones-modelo de la persona y de una sociedad bien-ordenada. Y, supuesto que esos ideales estén permitidos por la teoría de la naturaleza humana y en este sentido sean factibles, los primeros

³⁷ Por consiguiente esos progresos en nuestro conocimiento de la psicología humana y de la teoría social tal vez fueran relevantes en los estados constitucional, legislativo y judicial de la aplicación de los principios de justicia, en contraste con la adopción de principios en la posición original. Para una breve exposición de esos estados, vid. *TJ*, § 31.

principios de justicia a que conducen, a través del procedimiento constructivista de la posición original, determinan la meta a largo plazo del cambio social. Esos principios no están, como en el intuicionismo racional, dados por un orden moral previo a, e independiente de, nuestra concepción de la persona y del papel social de la moralidad; ni, como en algunas doctrinas naturalistas, han de derivarse de las verdades de la ciencia y adaptarse a los progresos que se produzcan en la psicología humana y la teoría social. (Reconozco que estas observaciones son demasiado breves, pero tenemos que volver al hilo principal de nuestra discusión).

V

Puede que el intuicionismo racional objete que un rasgo esencial del constructivismo — la idea de que los hechos que han de contar como razones de justicia son especificados por las partes en la posición original como agentes de construcción y que, aparte de tal construcción, no hay razones de justicia — es simplemente incoherente³⁸. Esta idea es incompatible no sólo con la noción de verdad como dada por un orden moral previo e independiente, sino también con las nociones de razonabilidad y objetividad, ninguna de las cuales hace referencia a lo que puede establecerse simplemente mediante acuerdo y mucho menos por elección. Una visión constructivista, sigue objetándose, depende de la idea de adoptar o elegir primeros principios, y tales principios no son el tipo de cosas respecto de las cuales tenga sentido decir que su *status* depende de ser elegidas o adoptadas. No podemos «elegirlos»; lo que podemos hacer es elegir si seguirlos o no en nuestras acciones o guiarnos o no por ellos en nuestro razonamiento, igual que podemos elegir si hacer o no honor a nuestros deberes, pero no cuáles son nuestros deberes.

En respuesta, hay que distinguir los tres puntos de vista que hemos señalado al final de la primera lección (en la sección VII, p. 153): el de las partes en la posición original, el de los ciudadanos en una sociedad bien-ordenada, y el de ustedes y yo que estamos examinando la concepción de la justicia como equidad como base para una concepción que pueda ofrecer un entendimiento adecuado de la libertad y la igualdad. Es, por supuesto, el acuerdo de las partes en la posición original lo que especifica qué hechos han de contar como razones. Pero su acuerdo está sujeto a todas las condiciones de la posición original que representan lo Razonable y lo Racional. Y los hechos especificados por los primeros principios cuentan como razones no para las partes, puesto que éstas se mueven por sus intereses de orden supremo, sino para los ciudadanos de una sociedad bien-ordenada en materias de justicia social. Como ciudadanos de la sociedad, estamos ciertamente vinculados por los primeros principios y por los que sean nuestros deberes, y tenemos que actuar a la luz de razones de justicia. El constructivismo parece ciertamente incoherente a no ser que distingamos cuidadosamente estos puntos de vista.

³⁸ Para esta y otras objeciones a lo que en esta lección denomino «constructivismo», vid. el examen de JV llevado a cabo por MARCUS SINGER, *Philosophy of Science*, XLIV, 4 (dic., 1977), 594-618, pp. 612-615. Le estoy agradecido por suscitar esta objeción a la que aquí trato de salir al paso. La crítica de SINGER arranca del pasaje de la página 45 de JV [versión cast. p. 65] (al que también me he referido *supra*). No debe suponerse que la propia posición de SINGER es la del intuicionismo racional. Simplemente supongo que un intuicionista racional haría esta objeción.

Las partes en la posición original no se ponen de acuerdo sobre cuáles son los hechos morales, como si ya existieran tales hechos. No es que, estando situadas imparcialmente, tengan una visión clara y sin distorsiones de un orden moral previo e independiente. Más bien (para el constructivismo) no hay tal orden, y por consiguiente no hay tales hechos fuera del procedimiento de construcción como un todo; esos hechos son identificados por los principios resultantes. Así, la objeción del intuicionismo racional, expresada de forma apropiada, tendría que ser que ningún acuerdo hipotético aceptado por agentes racionalmente autónomos, con independencia de cómo esté circunscrito por condiciones razonables en un procedimiento de construcción, puede determinar las razones que determinan qué debemos considerar justo e injusto nosotros como ciudadanos; que lo recto y lo indebido no son algo construido, ni siquiera de ese modo. Pero esto es meramente negar lo que el constructivismo afirma. Si, por otra parte, semejante construcción proporciona los primeros principios de una concepción de la justicia que casa más fielmente que otras visiones con nuestras convicciones consideradas en equilibrio reflexivo general y amplio, entonces parecería que el constructivismo proporciona una adecuada base para la objetividad.

El acuerdo de las partes en la posición original no es una de esas llamadas elecciones «radicales»: esto es, una elección no basada en razones, una elección que simplemente fija, mediante un puro *fíat*, por decirlo así, el esquema de razones que, como ciudadanos, hemos de reconocer, al menos hasta que se haya hecho otra elección. La noción de elección radical, corrientemente asociada a Nietzsche y los existencialistas, no tiene lugar alguno en la concepción de la justicia como equidad. Las partes en la posición original se mueven por su preferencia por bienes primarios, preferencia que, a su vez, tiene sus raíces en los intereses de orden supremo que tienen en desarrollar y ejercer sus facultades morales. Además, el acuerdo de las partes tiene lugar sujeto a restricciones que expresan condiciones razonables.

En la concepción-modelo de una sociedad bien-ordenada, los ciudadanos afirman su concepción pública de la justicia porque casa con sus convicciones consideradas y es coherente con el tipo de persona que, tras la debida reflexión, desean ser. Una vez más, esta afirmación no es una elección radical. Los ideales de la persona y de la cooperación social que están encastrados en las dos concepciones-modelo mediadas por la posición original no son ideales de los que se dice que los ciudadanos, en algún momento de la vida, simplemente eligen. Hay que imaginar que, en su mayor parte, ellos tras el debido examen descubren que mantienen esos ideales y que en parte los han tomado de la cultura de su sociedad.

El párrafo anterior guarda relación con lo que he dicho al comienzo de la primera lección, excepto que allí hablaba yo de nosotros y no de una sociedad bien-ordenada. Recuerden que una visión kantiana, al dirigirse a la cultura pública de una sociedad democrática, espera hacer consciente una concepción de la persona y de la cooperación social que se conjuga que está implícita en esa cultura, o al menos que es congenial con sus tendencias más profundas, cuando se las expresa y presenta de forma apropiada. Nuestra sociedad no está bien-ordenada: la concepción pública de la justicia y su forma de entender la libertad y la igualdad son objeto de disputas. Por consiguiente para nosotros —ustedes y yo— todavía hay que conseguir una base para la justificación pública. Al considerar la concepción de la justicia

como equidad hemos de preguntarnos si los ideales encastrados en sus concepciones-modelo son suficientemente congeniales con nuestras convicciones consideradas como para ser afirmados como una base practicable de la justificación pública. Tal afirmación no sería una elección radical (si es que es en absoluto una elección); ni se confundiría con la adopción de principios de justicia por las partes en la posición original. Al contrario, tendría su raíz en el hecho de que esa doctrina kantiana en su conjunto organizaba nuestras convicciones consideradas de forma más plena que otras visiones de las que podemos disponer.

Dados los diversos contrastes existentes entre el constructivismo kantiano y el intuicionismo racional, parece mejor decir que en el constructivismo los primeros principios son razonables (o irrazonables) más que verdaderos (o falsos) —mejor aún, que son los más razonables para quienes conciben su persona tal como está representada en el procedimiento de construcción. Y aquí se emplea «razonable» en lugar de «verdadero» no en virtud de ninguna teoría alternativa de la verdad, sino simplemente para seguir una terminología que indica el punto de vista constructivista como opuesto al intuicionismo racional. Este uso, sin embargo, no implica que no haya formas naturales de emplear la noción de verdad en el razonamiento moral. Al contrario, por ejemplo, los juicios particulares y las normas secundarias pueden ser considerados verdaderos cuando se siguen o son aplicaciones acertadas de primeros principios razonables. Esos primeros principios puede decirse que son verdaderos en el sentido de que serían acordados si a las partes en la posición original se les proporcionarían todas las creencias generales verdaderas que son relevantes.

La concepción de la justicia como equidad tampoco excluye la posibilidad de que pura y simplemente haya una sola concepción que sea la más razonable. Pues parece bastante probable que haya sólo unas pocas concepciones viables de la persona que sean a un tiempo suficientemente generales como para formar parte de una doctrina moral y congruentes con los modos como la gente ha de considerarse a sí misma en una sociedad democrática. Y puede que sólo una de esas concepciones pueda representarse en un procedimiento de construcción que da por resultado principios aceptables y viables, dadas las creencias generales relevantes²⁹. Por supuesto, esto es una conjetura cuya única intención es indicar que el constructivismo es compatible con que de hecho haya sólo una concepción de la justicia que sea la más razonable, y por consiguiente que el constructivismo es compatible con el objetivismo en este sentido. Sin embargo, el constructivismo no presupone que éste sea el caso, y puede que resulte que, para nosotros, no exista en absoluto ninguna concepción razonable y viable de la justicia. Esto significaría que la tarea práctica de la filosofía política está condenada al fracaso.

VI

Mi exposición del constructivismo kantiano en la teoría moral (tal como viene ejemplificado por la concepción de la justicia como equidad) está ahora concluida. Tengo sin embargo que subrayar que, pese a todo lo que he dicho, el intuicionismo

racional aún tiene derecho a replicar que no he mostrado que el intuicionismo racional es falso o que no es una posible base para el necesario acuerdo en nuestros juicios de justicia. Ha sido mi intención describir el constructivismo por contraste, y no defenderlo, mucho menos argüir que el intuicionismo racional está equivocado. En cualquier caso, el constructivismo kantiano, tal como yo lo enunciara, aspira sólo a establecer que la noción de objetividad del intuicionismo racional es innecesaria para la objetividad. Por supuesto, siempre es posible decir, si alguna vez logramos un equilibrio reflexivo general y amplio, que ahora por fin intuimos las verdades morales fijadas por un orden moral dado; pero en lugar de ello el constructivista dirá que nuestra concepción de la justicia, por todos los criterios que pensamos que pueden aplicarse, es ahora la más razonable para nosotros.

Hemos llegado a la idea de que la objetividad no viene dada por «el punto de vista del universo», para emplear la expresión de Sidgwick. La objetividad ha de entenderse por referencia a un punto de vista social adecuadamente construido, un ejemplo del cual es el marco proporcionado por el procedimiento de la posición original. Este punto de vista es social en varios sentidos. Es el punto de vista públicamente compartido por los ciudadanos de una sociedad bien-ordenada, y los principios que provienen de él son aceptados por ellos como dotados de autoridad con respecto a las pretensiones de los individuos y asociaciones. Además, estos principios regulan la estructura básica de la sociedad dentro de la cual tienen lugar las actividades de los individuos y las asociaciones. Finalmente, al representar a la persona como ciudadano libre e igual de una sociedad bien-ordenada, el procedimiento constructivista proporciona principios que promueven los intereses de orden supremo de todos y definen los términos equitativos de la cooperación social entre personas así entendidas. Cuando los ciudadanos invocan esos principios hablan como miembros de una comunidad política y apelan a su punto de vista compartido, bien en interés propio bien en el de otros. Así, pues, el acuerdo esencial en los juicios de justicia surge no del reconocimiento de un orden moral previo e independiente, sino de la afirmación por todos de la misma perspectiva social dotada de autoridad.

El lugar central que ha ocupado la concepción de la persona en estas lecciones me incita a concluir con una llamada de atención, dirigida a mí tanto como a cualquier otro: incluso desde que la noción de persona asumió un lugar central en la filosofía moral del último tramo del siglo XVIII, como se ve en Rousseau y Kant y en la filosofía del idealismo, el uso que se ha hecho de ella ha adolecido de excesiva vaguedad y ambigüedad. Por ello es esencial idear un enfoque que discipline nuestro pensamiento y limite adecuadamente esos defectos. Concibo las tres concepciones-modelo que subyacen a la concepción de la justicia como equidad como orientadas por ese propósito.

A modo de aclaración: supongamos que definimos el concepto de persona como el de ser humano capaz de tomar parte plena en la cooperación social, haciendo honor a sus vínculos y relaciones a lo largo de toda su vida. Es evidente que hay muchas formas de especificar esa capacidad, dependiendo, por ejemplo, de cómo se entienda la cooperación social o una vida completa; y cada una de esas especificaciones proporciona otra concepción de la persona que cae bajo ese concepto. Además, tales concepciones tienen que distinguirse de las especificaciones del concepto del yo como cognoscente, empleado en la epistemología y la metafísica, o del concepto del

²⁹ FLOYD en deuda con SAMUEL SCHIEFLER por valiosas discusiones sobre este punto.

yo como el portador de estados psicológicos: el yo como substancia o alma. Estas son nociones distintas *prima facie* y muy bien puede ser que las cuestiones de identidad, digamos, difieran de unas a otras; pues esas nociones surgen en conexión con problemas diferentes. Todo esto tal vez sea obvio. La consecuencia es que hay numerosas concepciones de la persona como unidad básica de acción y responsabilidad en la vida social, y de sus facultades intelectuales, morales y activas requeridas. Especificar esas concepciones sólo mediante el análisis filosófico, al margen de toda estructura teórica o de exigencias generales de fondo, probablemente resultará estéril. Aisladas, estas nociones no desempeñan papel alguno que fije o limite su uso, y por eso sus rasgos siguen siendo vagos e indeterminados.

Uno de los propósitos de una concepción-modelo como la de la posición original es el de que, estableciendo un marco definido dentro del cual tiene que adoptarse un acuerdo vinculante sobre principios, sirva para fijar ideas. Tenemos ante nosotros un problema específico que resolver, y estamos forzados a describir a las partes y sus mutuas relaciones en el proceso de construcción de modo que resulten principios de justicia apropiados. El contexto del problema nos guía a la hora de eliminar vaguedad y ambigüedad en la concepción de la persona, y nos dice cuán precisos necesitamos ser. No existe algo así como claridad o exactitud absoluta; tenemos sólo que ser lo bastante claros o exactos para la tarea que nos traemos entre manos. De este modo, puede que la estructura definida por la posición original nos permita cristalizar nuestra noción, en otro caso amorfa, de persona, e identificar con suficiente nitidez la apropiada caracterización de la personalidad moral libre e igual.

La visión constructivista nos permite también explotar la flexibilidad y fuerza de la idea de elección racional sujeta a restricciones apropiadas. Las deliberaciones racionales de las partes en la posición original sirven como modo de seleccionar entre concepciones de justicia tradicionales u otras concepciones prometedoras. Así entendida, la posición original no es una base axiomática (o deductiva) de la que se deriven principios, sino un procedimiento para determinar los principios más acordes con la concepción de persona que más verosimilmente ha de mantenerse, al menos de forma implícita, en una sociedad democrática moderna. Dicho de forma algo exagerada, computamos a través de las deliberaciones de las partes, y de este modo esperamos conseguir suficiente rigor y claridad en teoría moral. A decir verdad, es difícil ver cómo podría haber una conexión más directa entre la concepción de personas morales libres e iguales y primeros principios de justicia que la que permite esta construcción. Pues aquí las personas así concebidas y movidas por sus intereses de orden supremo son ellas mismas, en sus deliberaciones racionalmente autónomas, los agentes que seleccionan los principios que han de gobernar la estructura básica de su vida social. ¿Qué conexión podría haber más íntima que esta?

Finalmente, si nos preguntamos ¿qué claridad y exactitud es suficiente?, la respuesta es: la suficiente para encontrar un entendimiento de la libertad y la igualdad que consiga un acuerdo público viable acerca del peso de sus respectivas pretensiones. Con esto volvemos al actual *impasse* en el entendimiento de la libertad y la igualdad que perturba a nuestra tradición democrática y del que partimos. El encontrar una vía de salida de este *impasse* define la tarea práctica inmediata de la filosofía política. Habiendo cerrado el círculo, doy por concluidas estas lecciones.

UNIDAD SOCIAL Y BIENES PRIMARIOS*

En este ensayo me propongo dos cosas: en primer lugar, elaborar la noción de bienes primarios, que forma parte de la concepción de la justicia como equidad presentada en mi libro *A Theory of Justice*¹; y en segundo lugar, explicar la conexión que existe entre la noción de bienes primarios y una determinada concepción de la persona que, a su vez, conduce a una determinada concepción de la unidad social. Después del breve prefacio de la sección I, la parte más importante de mi exposición se encuentra en las secciones II-V. En ellas describo cómo en la concepción de la justicia como equidad los bienes primarios nos permiten hacer comparaciones interpersonales en el caso, ciertamente especial y sin embargo fundamental, de la justicia política y social. Elimino algunas lagunas que existían en la exposición de mi libro y, al subrayar que la noción de bienes primarios depende de una determinada concepción de la persona, elimino también una seria ambigüedad. Mi tesis es que el problema de las comparaciones interpersonales en cuestiones de justicia afecta a los cimientos de una concepción de la justicia y depende de la concepción que se tenga de la persona y del modo como se conciba la unidad social. En la concepción de la justicia como equidad las dificultades que se presentan a la hora de definir esas comparaciones resultan ser de carácter moral y práctico. Las tres secciones últimas, VI-VIII, intentan aclarar estas ideas contrastándolas con un tratamiento de las comparaciones interpersonales dentro de la tradición utilitarista, que en tan gran medida informa la teoría económica contemporánea cuando se ocupa de cuestiones de justicia. En esta tradición se piensa que las comparaciones interpersonales crean problemas de otra índole, a saber, los distintos problemas conectados con el conocimiento de otras mentes. Y se dice que esas dificultades se resuelven encontrando una adecuada medida (o indicador) interpersonal de satisfacción o de bienestar, fundado en la psicología y la teoría económica. Nuestra pregunta es: ¿Qué hay en el fondo de ese contraste? ¿Por qué una doctrina kantiana como la de la justicia como equidad habría de ver el problema de las comparaciones interpersonales de una forma tan diferente de la del utilitarismo?

* Una primera versión de este trabajo constituyó una de las cuatro lecciones que impartí en Standford en mayo de 1978. Ha sido, sin embargo, muy revisada. Agradezco los valiosos comentarios de Derek Parfit, Joshua Rabinowitz, A.K. Sen, y Steven Strasnick a esa primera versión; y a K.H. Arrow, Gilbert Harman, Thomas Nagel y T.M. Scanlon por sus críticas a una versión posterior. Arnold Davidson y Thomas Pogge me han hecho útiles sugerencias sobre el borrador final. Estoy particularmente en deuda con Burton Dreben por su amplia discusión y consejo. Debo a él la sugerencia de centrar la atención en el contraste que existe en la forma como el liberalismo y el utilitarismo conciben la unidad social.

¹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge Mass., 1971, a partir de ahora citado como *TJ*.