

Ilustración: Teresa Guzmán Romero

En este libro, que ha tenido repercusión mundial y ha sido traducido a múltiples lenguas, John Rawls (Baltimore, 1921) afirma que cada persona tiene una inviolabilidad fundada en la justicia que no está limitada ni siquiera por medidas que pudieran beneficiar a toda la sociedad. Por lo tanto, en una sociedad justa, los derechos concedidos por la justicia no estarán sometidos a la negociación política ni al cálculo del interés social.

Los principios que Rawls plantea en *Teoría de la justicia* son los que cualquier persona libre y racional aceptaría estando en una posición inicial de igualdad. En esta hipotética situación, que corresponde al "estado natural" en la teoría del contrato social, nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición de clase ni su fortuna en la distribución de capacidades naturales, y ni siquiera una concepción previa del bien. Así, deliberando tras un velo de ignorancia, los hombres determinan sus derechos y deberes.

En la primera sección del libro se precisan la teoría de la justicia, algunas objeciones y otras posiciones, especialmente el utilitarismo. Luego, el autor aplica su teoría a la base filosófica de las libertades constitucionales, el problema de la justicia distributiva y la definición del ámbito y los límites del deber político y la obligación. Incluye aquí un análisis de la desobediencia civil y la objeción al reclutamiento por motivos de conciencia. Por último, relaciona la teoría de la justicia con una doctrina del bien y del desarrollo moral, lo que le permite formular una teoría como una integración

El Fondo de Cultura
cado de John Rawls

UNIVERSIDAD DE CHILE
PROYECTO MECESUP
UCH-0120
N° ASIGNACION: 50



UNIVERSIDAD DE CHILE



3 5601 15783 3181



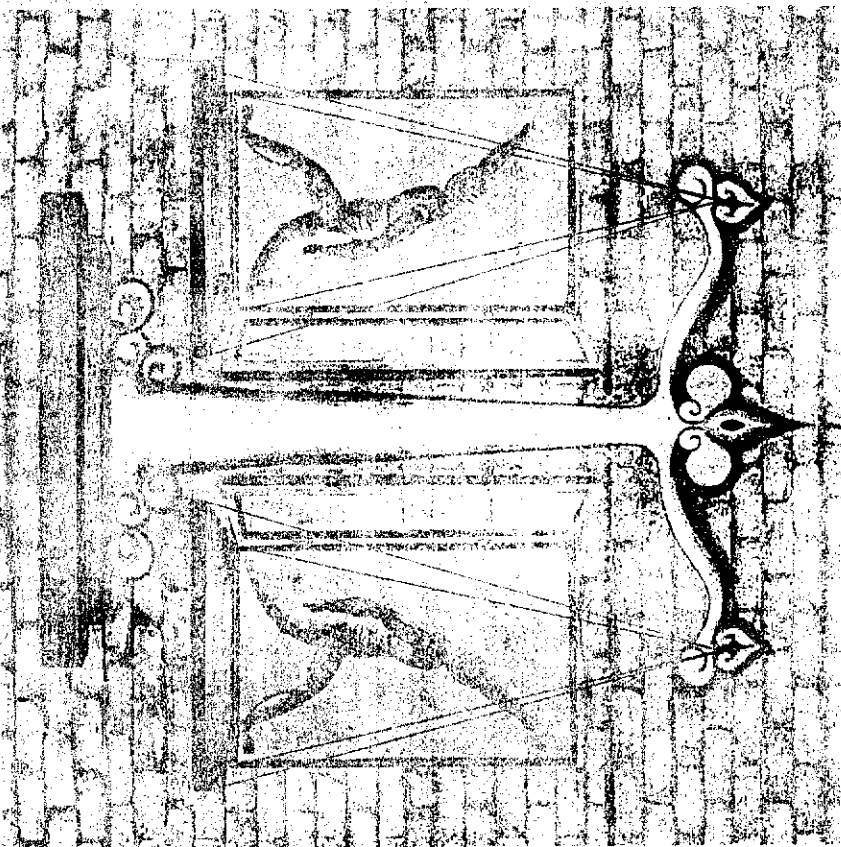
9 789681 646226

340.1
R258tj.K
1995
2a.ed.
C.1 MBOC



JOHN RAWLS TEORÍA DE LA JUST

JOHN RAWLS TEORÍA DE LA JUSTICIA



SEGUNDA EDICIÓN



E
R

1-302161

340.1
R2587j.E
1995
22.ed.
C2
MECE

Traducción de
MARIA DOLORES GONZALEZ

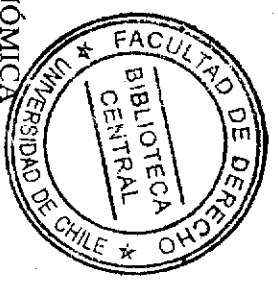
JOHN RAWLS

TEORÍA DE LA JUSTICIA



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO-ARGENTINA-BRASIL-CHILE-ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA-GUATEMALA-PERÚ-VENEZUELA



Primer Necesario II Ver 0125
18/11/04

Primera edición en inglés, 1971

Primera edición en español, 1979

Segunda edición, 1995

Primera reimpresión en FCE-España, 1997

Segunda reimpresión en FCE-España, 2002

Para MARD

Título original:

A Theory of Justice

© 1971, The President and Fellows of Harvard College

Publicado por The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.
ISBN: 674-88014-5

D.R. © 1979, FONDO DE CULTURA ECONOMICA

D.R. © 1995, FONDO DE CULTURA ECONOMICA

Carretera Picacho Ajusco, 227. 14200 México, D.F.

FONDO DE CULTURA ECONOMICA DE ESPAÑA, S.L.

Vía de los Poblados, 10 - 4.º 15. 28033 Madrid

I.S.B.N: 84-375-0440-6

Deposito Legal: M-13.519-2002

Impreso en España

- unión social: 10-11, 109, 473, 493; aplicación de la: 477; características de la: 475; concepto de: 400-401, 474n, 521; distintos tipos de: 476, 491; ideal de la: 464; moral de la: 417, 422-429, 432, 439; organización de la: 202; términos básicos de: 19; de uniones sociales: 478, 509-510, 516, 526; véase *inter-bien cooperación social*; *sociedad universalidad*: 131-132, 236
- Urmson, J. O.: 34n, 363n-364n, 369n, 433n
- utilidad: 167; cálculos teóricos de la: 156; cardinal: 161, 296-297; dos formas de: 184; equilibrio de la: 53, 124; estimación de las funciones de: 295; forma clásica de: 37, 156, 164; justicia y: 58, 140; maximización de la: 164; medida interpersonal de la: 296; significado de la: 157; social: 298; teoría de la: 43, 52n; total: 124
- utilidad, principio de: 9, 27-28, 34n-35, 44n, 47, 49-50, 53, 94, 118, 149, 152, 165, 169, 173, 182, 189, 199, 299, 453, 459; aceptación del: 197, 311, 451-452, 468; ahorro y: 276; clasificación: 119, 122-124, 156-158, 160, 177-181, 183, 267, 292; colectivo: 273; elección de: 307-308; estructura básica y: 93; ética del: 297; expectativas de vida y el: 157, 160, 174; hedonista: 507-508, 511; inadecuado para el ordenamiento lexical: 511; perfeccionismo y: 246-247; principio de igualdad y: 276; posición original y: 171, 177; promedio: 122-123; rechazo del: 198, 528; satisfacción del: 171; en la sociedad: 157, 200, 283-284, 450-452; vaguedad del: 295-296, 298; valor y: 201; valor del bien y: 407
- utilidad media, principio de: 87, 119, 124, 147, 156-158, 160-162, 164-165, 168, 176, 181; igual: 297; limitaciones al: 293; maximización de la: 174-175, 177, 293, 297; principio de diferencia y: 292
- utilitarismo: 9, 39, 82, 95, 139, 154, 414, 517; características del: 42, 155; como base de deberes y obligaciones: 11; como teoría individualista: 40; contractualismo y: 155, 301, 407, 501, 510; definición del: 175; doctrina clásica del: 10, 34, 50, 92-93, 118-119, 177, 303, 506; expectativas de vida y: 94; formas de: 34; hedonista: 464; imparcialidad y: 182; juicios morales y: 50; justicia y: 44; justificación del: 40; libertad y: 199; moral y: 171; objeciones al: 296; principios de justicia y: 28, 37, 140, 149, 175, 177, 183, 291, 431; teoría del: 13, 34
- valor(es), de los bienes primarios: 167; búsqueda racional del: 201; concepto de: 199-200, 303; de los derechos fundamentales: 201; elección de: 200n; de excelencia: 302; instrumental: 394; juicios de: 36, 302, 364-367, 371, 392-393, 500, 504; marginal: 303; naturales: 390, 396; principio de utilidad y: 201; reglas de: 302; sentido del: 174, 360; social: 180n, 359, 361; tabla de: 167
- valor moral: 10, 50, 393-394; concepto de: 288, 367, 397, 436; definición del: 361, 397; diferentes clases de: 398; explicación del: 404; feluidad y: 431; porciones distributivas y: 288, 290; sentido de la justicia en el: 289
- Vanek, Jaroslav: 254n
- Venturi, Franco: 268n
- vergüenza: 141, 442; caracterización de la: 401; moral: 401, 403-404; natural: 401-402; naturaleza de la: 403; respeto propio y: 402; sentimientos de culpa y: 401, 403-404, 434, 437-438, 519; virtud y: 404
- Vickrey, W. S.: 159n, 212n, 297n
- Viner, Jacob: 412n
- virtud(es), características de la: 289; como excelencia: 403; moral: 184, 291, 395-396, 477, 482; teoría de la: 367; unidas a la vergüenza: 404
- Vlastos, Gregory: 23n
- voto, véase *sufragio*
- Walras: 504n
- Walzer, Michael: 117n, 342n, 347n
- Warnock, G. F.: 147n
- Warrender, Howard: 227n
- Wasserstrom, R. A.: 234n
- Weber, Max: 494n
- Wechsler, Herbert: 222n
- Wicks: 219
- White, Morton: 12n, 522n
- White, R. W.: 386n, 401n
- Whiteley, C. H.: 114n
- Wicksell, Knut: 157; criterio de unanimidad de: 264
- Wiener, P. P.: 287n
- Williams, B. A. O.: 78n, 108n, 147n, 240n, 310n, 434n, 461-462n
- Williams, G. C.: 455n
- Witzgenstein: 434n, 504-505n
- Wittich, Claus: 494n
- Wolff, R. P.: 12
- Wollheim, Richard: 196n, 226n
- yo, naturaleza del: 510; racional: 507; realización de la: 507; unidad del: 10, 464, 495, 501, 509
- Young, Michael: 108n
- Ziff, Paul: 363n, 365n, 367n
- Zinn, Howard: 332n, 334n

SELECION

INDICE GENERAL

Prefacio	9
<i>Primera Parte</i> LA TEORIA	
I. La justicia como imparcialidad	17
1. El papel de la justicia	17
2. El objeto de la justicia	20
3. La idea principal de la teoría de la justicia	24
4. La posición original y su justificación	29
5. El utilitarismo clásico	34
6. Algunos contrastes relacionados	39
7. Intuicionismo	44
8. El problema de la prioridad	50
9. Algunas observaciones acerca de la teoría moral	55
II. Los principios de la justicia	62
10. Instituciones y justicia formal	62
11. Dos principios de la justicia	67
12. Interpretaciones del segundo principio	72
El principio de eficiencia, 74	
13. La igualdad democrática y el principio de diferencia	80
El principio de diferencia, 81; La conexión en cadena, 85	
14. Igualdad de oportunidades y justicia puramente procesal	88
15. Los bienes sociales primarios como base de las expectativas	93
16. Las posiciones sociales pertinentes	98
17. La tendencia a la igualdad	103
18. Principios para las personas: el principio de imparcialidad	110
19. Principios para las personas: los deberes naturales	115
III. La posición original	119
20. La naturaleza del argumento en favor de las concepciones de justicia	119
21. La presentación de opciones	122
22. Las circunstancias de la justicia	126
23. Las restricciones formales del concepto de lo justo	129
24. El velo de la ignorancia	135

25. La racionalidad de las partes	140
26. El razonamiento que conduce a los dos principios de justicia	147
27. El razonamiento que conduce al principio de la utilidad media	156
28. Algunas dificultades en relación con el principio del promedio	162
29. Algunas de las principales razones en favor de los dos principios de justicia	169
30. Utilitarismo clásico, imparcialidad y benevolencia	177

Segunda Parte
INSTITUCIONES

IV. <i>Igualdad de la libertad</i>	187
31. La secuencia de cuatro etapas	187
32. El concepto de libertad	192
33. Igual libertad de conciencia	196
34. La tolerancia y el interés común	201
35. La tolerancia de los intolerantes	206
36. La justicia política y la constitución	210
37. Limitaciones al principio de participación	216
38. El imperio de la ley	222
39. Consideraciones sobre la propiedad de la libertad	229
40. La interpretación kantiana de la justicia como imparcialidad	236
V. <i>Porciones distributivas</i>	243
41. El concepto de justicia en la economía política	243
42. Algunas consideraciones acerca de sistemas económicos	249
43. Las instituciones básicas para una justicia distributiva	257
44. El problema de la justicia entre generaciones	265
45. La preferencia en el tiempo	273
46. Otros casos de prioridad	277
47. Los preceptos de la justicia	281
48. Las expectativas legítimas y el criterio moral	287
49. Comparación con otras concepciones mixtas	291
50. El principio de perfección	299
VI. <i>El deber y la obligación</i>	306
51. Argumentos para los principios del deber natural	306
52. Argumentos en pro del principio de imparcialidad	314
53. El deber de obedecer a una ley injusta	320
54. El status de la regla de mayorías	325
55. La definición de desobediencia civil	331
56. La definición de rechazo de conciencia	335
57. Justificación de la desobediencia civil	338

SELECCIÓN

58. Justificación del rechazo de conciencia	343
59. El papel de la desobediencia civil	347

Tercera Parte
LOS FINES

VII. <i>La bondad como racionalidad</i>	359
60. La necesidad de una teoría del bien	359
61. La definición del bien para casos más sencillos	362
62. Una nota sobre el significado	367
63. La definición del bien para los proyectos de vida	370
64. Racionalidad deliberativa	377
65. El principio aristotélico	385
66. La definición del bien aplicada a las personas	392
67. El respeto propio, excelencias y vergüenza	398
68. Algunos contrastes entre lo justo y lo bueno	404
VIII. <i>El sentido de la justicia</i>	410
69. El concepto de una sociedad bien ordenada	410
70. La moral de la autoridad	418
71. La moral de la asociación	422
72. La moral de los principios	427
73. Características de los sentimientos morales	433
74. La relación entre actitudes morales y naturales	439
75. Los principios de la psicología moral	443
76. El problema de la estabilidad relativa	448
77. La base de la igualdad	455
IX. <i>El bien de la justicia</i>	464
78. Autonomía y objetividad	464
79. La idea de unión social	470
80. El problema de la envidia	479
81. Envidia e igualdad	483
82. Fundamentos para la prioridad de libertad	489
83. Felicidad y fines dominantes	495
84. El hedonismo como método de elección	501
85. La unidad del yo	506
86. El bien del sentido de la justicia	512
87. Observaciones finales sobre la justificación	521

Índice analítico



PREFACIO

Al presentar una teoría de la justicia he tratado de unir en una visión coherente las ideas que he expresado en artículos escritos durante los últimos 12 años, poco más o menos. Todos los temas centrales de estos ensayos son presentados aquí de nuevo de manera mucho más detallada, y se discuten también cuestiones ulteriores necesarias para redondear la teoría. La exposición se divide en tres partes. La Primera cubre, con mucha mayor elaboración, el mismo campo que *Justice as Fairness* (1958) y *Distributive Justice: Some Addenda* (1968), mientras que los tres capítulos de la Segunda Parte corresponden, aunque con muchas adiciones, a los temas de *Constitutional Liberty* (1963), *Distributive Justice* (1967) y *Civil Disobedience* (1966), respectivamente. El segundo capítulo de la última Parte cubre los temas de *The Sense of Justice* (1963). Los otros capítulos de esta parte, excepto en unos pocos lugares, no corresponden a ensayos publicados. Aun cuando las ideas principales son en gran medida las mismas, he tratado de eliminar incongruencias y de completar y fortalecer el razonamiento.

Quizá la mejor manera de explicar el objetivo de mi libro sea la siguiente: durante mucho tiempo la teoría sistemática predominante en la filosofía moral moderna ha sido alguna forma de utilitarismo. Una razón de ello es que ha sido defendida por una larga serie de escritores brillantes que han cons-truido una doctrina intelectual verdaderamente impresionante en sus alcances y en su refinamiento. Olvidamos a veces que los grandes utilitarios, Hume y Adam Smith, Bentham y Mill, eran teóricos sociales y economistas de primera línea y que la doctrina moral que elaboraron pretendía satisfacer las necesidades de sus más vastos intereses y ajustarse a un esquema general. Aquellos que los criticaron lo hicieron a menudo desde una perspectiva más estrecha. Señalaron las oscuridades del principio de utilidad e hicieron notar las aparentes incongruencias existentes entre muchas de sus implicaciones y nuestros sentimientos morales. Creo que, sin embargo, no lograron construir una concepción moral practicable y sistemática que opusiera. El resultado es que con frecuencia parecemos obligados a escoger entre el utilitarismo y el intuicionismo. Muy probablemente nos decidiremos por una variante del principio de utilidad circunscrito y limitado, en ciertas maneras *ad hoc*, por restricciones intuicionistas. Tal punto de vista no es irracional, y no hay garantía de que podamos hacer algo mejor, pero eso no es razón para no intentarlo.

Lo que he tratado de hacer es generalizar y llevar la teoría tradicional del

contrato social representada por Locke, Rousseau y Kant, a un nivel más elevado de abstracción. De este modo espero que la teoría pueda desarrollarse de manera que no quede ya expuesta a las objeciones más obvias que a menudo se piensa que la destruyen. Más aún, esta teoría parece ofrecer otra explicación sistemática de la justicia que es superior, al menos así lo sostengo, al utilitarismo dominante tradicional. La teoría resultante es de naturaleza sumamente kantiana. De hecho no reclamo ninguna originalidad por las ideas que expongo. Las ideas fundamentales son clásicas y bien conocidas. Mi intención ha sido organizarlas dentro de un marco general usando ciertos recursos simplificadores con objeto de que la plenitud de su fuerza pueda ser apreciada. Mis ambiciones respecto al libro quedarán completamente realizadas si permite ver más claramente los principales rasgos estructurales de la otra concepción de la justicia que está implícita en la tradición contractual, señalando el camino de su ulterior elaboración. Creo que, de las ideas tradicionales, es esta concepción la que más se aproxima a nuestros juicios meditados acerca de la justicia y la que constituye la base moral más apropiada para una sociedad democrática.

Este es un libro bastante extenso, no sólo en páginas. Por ello, a modo de guía que haga las cosas más fáciles para el lector, haré unas cuantas indicaciones. Las ideas intuitivas fundamentales de la teoría de la justicia se presentan en los §§ 1-4 del capítulo I. De aquí es posible ir directamente al estudio de los dos principios de la justicia para las instituciones en los §§ 11-17 del capítulo II, y luego a la explicación de la posición original en todo el capítulo III. Un vistazo al § 8 sobre el problema de la prioridad puede ser necesario si no se está familiarizado con este concepto. Después, el mejor enfoque de la doctrina se da en el capítulo IV, §§ 33-35 acerca de la igualdad de la libertad y los §§ 39-40 acerca del significado de la prioridad de la libertad y la interpretación kantiana. Hasta aquí tendríamos como una tercera parte del total, que comprendería lo más esencial de la teoría.

Hay, sin embargo, el peligro de que sin considerar el razonamiento de la última parte, la teoría de la justicia sea mal entendida. En particular habrá que subrayar las siguientes secciones: §§ 66-67 del capítulo VII sobre el valor moral y el respeto a sí mismo y otras ideas afines; § 77 del capítulo VIII sobre las bases de la igualdad; §§ 78-79 sobre la autonomía y la unión social; §§ 85-86 sobre la unidad del yo y la congruencia; todos ellos en el capítulo IX. Aun añadiendo estas secciones a las otras se llega sólo a bastante menos que a la mitad del texto.

Los encabezados de las secciones, las observaciones que prologan cada capítulo y el índice guiarán al lector hacia los contenidos del libro. Sobre esto me parece superfluo hacer comentarios, salvo para decir que he evitado las discusiones metodológicas extensas. En los § 9 hay una breve consideración de la naturaleza de la teoría moral y en § 4 y § 87 de la justificación. En

El § 62 se encuentra una breve digresión sobre el significado de "bueno". Ocasionalmente hay comentarios y digresiones metodológicas, pero en su mayor parte, lo que trato es de elaborar una teoría sustantiva de la justicia. Las comparaciones y los contrastes con otras teorías, así como sus eventuales críticas, en especial del utilitarismo, son vistos como medios para este fin.

El hecho de no considerar la mayoría de los capítulos IV-VIII entre las partes básicas del libro, no significa que sugiero que estos capítulos sean superficiales o meros ejemplos. Más bien creo que una prueba importante para una teoría de la justicia es ver en qué medida introduce orden y sistema en nuestros meditados juicios sobre una gran variedad de cuestiones. Por ello, es necesario incluir los temas de estos capítulos y las conclusiones alcanzadas que, a su vez, modifiquen la opinión propuesta. Sin embargo, a este respecto, el lector tiene más libertad de seguir su preferencia y atender a los problemas que más le interesen.

Al escribir este libro he adquirido muchas deudas, además de las indicadas en el texto. Deseo reconocer aquí algunas de ellas. Tres versiones diferentes del manuscrito han pasado por las manos de estudiantes y colegas; y de sus innumerables sugerencias y críticas me he beneficiado más allá de lo calculable. Le estoy agradecido a Allan Gibbard por su crítica de la primera versión (1964-1965). Para superar sus objeciones al velo de la ignorancia tal y como lo presente, parecía necesario incluir una teoría del bien. El resultado es el concepto de bienes primarios basado en la concepción discutida en el capítulo VI. A él, junto con Norman Daniels, les debo las gracias por apuntar dificultades acerca de mi explicación sobre el utilitarismo en tanto base de deberes y obligaciones individuales. Sus objeciones me condujeron a eliminar mucho de este tema y a simplificar el tratamiento de esta parte de la teoría. David Diamond objetó vigorosamente mi análisis sobre la igualdad, en particular el hecho de no considerar la importancia del *status*. En consecuencia, acabé por incluir una explicación del respeto propio como bien primario, con objeto de tratar ésta y otras cuestiones, entre ellas la de la sociedad vista como unión social de uniones sociales, y la de la prioridad de la libertad. Con David Richards tuve discusiones provechosas sobre los problemas del deber y de la obligación políticos. Aunque la supererogación no es un tema central del libro, he sido ayudado en mis comentarios sobre ella por Barry Curtis y John Troyer, aun cuando ellos pueden todavía objetar lo que digo. Debo dar las gracias también a Michael Gardner y a Jane English por varias correcciones que logré hacer al texto final.

He sido afortunado al recibir valiosas críticas de personas que han discutido mis anteriores ensayos.¹ Estoy en deuda con Brian Barry, Michael Less-

¹ Siguiendo el orden citado en el primer párrafo, las referencias a los seis ensayos son: "Justice as Fairness", vol. 57 (1958); "Distributive Justice: Some Addenda", *Natural Law Forum*, vol. 13 (1968); "Constitutional Liberty and the Concept of Justice", *Nomos VII: Justice*, ed. C. J. Fri-

I. LA JUSTICIA COMO IMPARCIALIDAD

En este capítulo introductorio esbozaré algunas de las ideas principales de la teoría de la justicia que deseo desarrollar. La exposición es informal e intenta allanar el camino para los razonamientos más detallados que vienen a continuación. Inevitablemente habrá cierto traslape entre este estudio y otros ulteriores. Empiezo describiendo el papel que tiene la justicia en la cooperación social y dando una breve explicación acerca del objeto primario de la justicia: la estructura básica de la sociedad. A continuación presento la idea principal de la justicia como imparcialidad, una teoría de la justicia que generaliza y lleva a un más alto nivel de abstracción la concepción tradicional del contrato social. El pacto de la sociedad es remplazado por una situación inicial que incorpora ciertas restricciones de procedimiento basadas en razonamientos planeados para conducir a un acuerdo original sobre los principios de la justicia. Me ocupo también en las concepciones utilitaria clásica e intuitionista de la justicia, considerando algunas de las diferencias entre estos puntos de vista y la justicia como imparcialidad. El objetivo que me guía es elaborar una teoría de la justicia que sea una alternativa viable a estas doctrinas que han dominado largamente nuestra tradición filosófica.

1. EL PAPEL DE LA JUSTICIA

La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, por muy atractiva, elocuente y concisa que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas. Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar. Es por esta razón por la que la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos se vuelva justa por el hecho de que un mayor bien es compartido por otros. No permite que los sacrificios impuestos a unos sean compensados por la mayor cantidad de ventajas disfrutadas por muchos. Por tanto, en una sociedad justa, las libertades de la igualdad de ciudadanía se dan por establecidas definitivamente; los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales. Lo único que nos permite tolerar una teoría errónea es la falta de una mejor; análogamente una injusticia sólo

es tolerable cuando es necesaria para evitar una injusticia aún mayor. Siendo las primeras virtudes de la actividad humana, la verdad y la justicia no pueden estar sujetas a transacciones.

Estas proposiciones parecen expresar nuestra convicción intuitiva de la supremacía de la justicia. Sin duda están expresadas con excesiva energía. Sea como fuere, quiero investigar si estas pretensiones u otras similares son correctas, y si lo son, cómo pueden ser explicadas. Para alcanzar este fin es necesario elaborar una teoría de la justicia a la luz de la cual puedan interpretarse y valorarse estas afirmaciones. Comenzaré considerando el papel de los principios de la justicia. Supongamos, para fijar las ideas, que una sociedad es una asociación más o menos autosuficiente de personas que en sus relaciones reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias y que en su mayoría actúan de acuerdo con ellas. Supongamos además que estas reglas especifican un sistema de cooperación planeado para promover el bien de aquellos que toman parte en él, ya que, aun cuando la sociedad es una empresa cooperativa para obtener ventajas comunes, se caracteriza típicamente tanto por un conflicto como por una identidad de intereses. Hay una identidad de intereses puesto que la cooperación social hace posible para todos una vida mejor de la que pudiera tener cada uno si viviera únicamente de sus propios esfuerzos. Hay un conflicto de intereses puesto que las personas no son indiferentes respecto a cómo han de distribuirse los mayores beneficios producidos por su colaboración, ya que con objeto de perseguir sus fines cada una de ellas prefiere una participación mayor a una menor. Se requiere entonces un conjunto de principios para escoger entre las diferentes disposiciones sociales que determinan esta división de ventajas y para suscribir un convenio sobre las participaciones distributivas correctas. Estos principios son los principios de la justicia social: proporcionan un modo para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social.

Ahora bien, digamos que una sociedad está bien ordenada no sólo cuando fue organizada para promover el bien de sus miembros, sino cuando también está eficazmente regulada por una concepción pública de la justicia. Esto quiere decir que se trata de una sociedad en la que: 1) cada cual acepta y sabe que los demás aceptan los mismos principios de justicia, y 2) las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios y se sabe generalmente que lo hacen. En este caso, aun cuando los hombres puedan hacer demandas excesivas entre ellos, reconocen, sin embargo, un punto de vista común conforme al cual sus pretensiones pueden resolverse. Si la propensión de los hombres al propio interés hace necesaria una mutua vigilancia, su sentido público de la justicia hace posible que se asocien conjuntamente. Entre individuos con objetivos y propósitos diferentes, una con-

cepción compartida de la justicia establece los vínculos de la amistad cívica; el deseo general de justicia limita la búsqueda de otros fines. Puede pensarse que una concepción pública de la justicia constituye el rasgo fundamental de una asociación humana bien ordenada.

Por supuesto que las sociedades existentes rara vez están, en este sentido, bien ordenadas, ya que usualmente está en discusión lo que es justo y lo que es injusto. Los hombres están en desacuerdo acerca de cuáles principios debieran definir los términos básicos de su asociación. No obstante podemos decir que a pesar del desacuerdo cada uno tiene una concepción de la justicia. Esto es, entienden la necesidad de disponer de un conjunto característico de principios que asignen derechos y deberes básicos y de determinar lo que consideraran la distribución correcta de las cargas y beneficios de la cooperación social, y están dispuestos a afirmar tales principios. Parece entonces natural pensar que el concepto de la justicia es distinto de las diferentes concepciones de la justicia y que está especificado por el papel que tienen en común estos diferentes conjuntos de principios y concepciones.¹ Aquellos que sostienen diferentes concepciones de la justicia pueden entonces estar de acuerdo en que las instituciones son justas cuando no se hacen distinciones arbitrarias entre las personas al asignarles derechos y deberes básicos y cuando las reglas determinan un equilibrio debido entre pretensiones competitivas a las ventajas de la vida social. Los hombres pueden estar de acuerdo con esta descripción de las instituciones justas, ya que las nociones de distinción arbitraria y de equilibrio debido, incluidas en el concepto de justicia, están abiertas para que cada quien las interprete de acuerdo con los principios de justicia que acepte. Estos principios especifican qué semejanzas y qué diferencias entre las personas son pertinentes para determinar los deberes y derechos, y cuál es la división de ventajas correcta. Claramente, esta distinción entre el concepto y las diversas concepciones de la justicia no resuelve ninguna cuestión importante, sino que simplemente ayuda a identificar el papel de los principios de justicia social.

Sin embargo, cierto acuerdo en las concepciones de la justicia no es el único requisito para una comunidad humana viable. Hay otros problemas sociales fundamentales, en particular los de coordinación, eficacia y estabilidad. Así, los planes de las personas necesitan emborronar para que sus actividades resulten compatibles entre sí y puedan todas ser ejecutadas sin que las expectativas legítimas de ninguno sean severamente dañadas. Más aún, la ejecución de estos planes debiera llevar a la consecución de los fines sociales por caminos que sean eficientes y compatibles con la justicia. Por último, el esquema de la cooperación social debe ser estable: se tendrá que cumplir

¹ Aquí, sigo la opinión de H. L. A. Hart, en *The Concept of Law* (Oxford, The Clarendon Press, 1961), pp. 155-159.

con él más o menos regularmente y sus reglas básicas habrán de obedecerse voluntariamente. Cuando ocurran infracciones a las mismas, deberán existir fuerzas estabilizadoras que prevengan violaciones ulteriores y que tiendan a restaurar el orden. Ahora bien, es evidente que estos tres problemas están conectados con el de la justicia. No habiendo cierta medida de acuerdo sobre lo que es justo o injusto, es claro que será más difícil para los individuos coordinar sus planes de manera eficiente con objeto de asegurar que se mantengan los acuerdos mutuamente beneficiosos. La desconfianza y el resentimiento corrompen los vínculos del civismo, y la sospecha y la hostilidad fientan al hombre a actuar en formas que de otro modo evitaría. Así, mientras que el papel distintivo de las concepciones de la justicia es especificar los derechos y deberes básicos, así como determinar las porciones distributivas apropiadas, la manera en que una concepción lo hace, tiene que afectar los problemas de eficiencia, coordinación y estabilidad. En general, no podemos evaluar una concepción de justicia sólo por su papel distributivo, por muy útil que sea este papel al identificar el concepto de justicia. Tendremos que tomar en cuenta sus conexiones más vastas, ya que aun cuando la justicia tiene cierta prioridad por ser la virtud más importante de las instituciones, no obstante es cierto que, *ceteris paribus*, una concepción de justicia es preferible a otra cuando sus consecuencias generales son más deseables.

2. EL OBJETO DE LA JUSTICIA

De diferentes tipos de cosas se dice que son justas o injustas: no sólo las leyes, instituciones y sistemas sociales, sino también las acciones particulares de muchas clases, incluyendo decisiones, juicios e imputaciones. Llamamos también justas e injustas a las actitudes y disposiciones de las personas, así como a las personas mismas. Sin embargo, nuestro tema es la justicia social. Para nosotros, el objeto primario de la justicia es la estructura básica de la sociedad o, más exactamente, el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social. Por grandes instituciones entendemos la constitución política y las principales disposiciones económicas y sociales. Así, la protección jurídica de la libertad de pensamiento y de conciencia, la competencia mercantil, la propiedad privada de los medios de producción y la familia monógama son ejemplos de las grandes instituciones sociales. Tomadas en conjunto, como esquema, las grandes instituciones definen los derechos y deberes del hombre e influyen sobre sus perspectivas de vida, sobre lo que puede esperar hacer y sobre lo que haga. La estructura básica es el tema primario de la justicia porque sus efectos son muy profundos y están presentes desde el principio. Aquí el concepto intuitivo

es de que esta estructura contiene varias posiciones sociales y que los hombres nacidos en posiciones sociales diferentes tienen diferentes expectativas de vida, determinadas, en parte, tanto por el sistema político como por las circunstancias económicas y sociales. De este modo las instituciones de una sociedad favorecen ciertas posiciones iniciales frente a otras. Éstas son desigualdades especialmente profundas. No son sólo omnipresentes, sino que afectan a los hombres en sus oportunidades iniciales en la vida, y sin embargo no pueden ser justificadas apelando a nociones de mérito o demérito. Es a estas desigualdades de la estructura básica de toda sociedad, probablemente inevitables, a las que se deben aplicar en primera instancia los principios de la justicia social. Estos principios regulan, pues, la selección de una constitución política y los elementos principales del sistema económico y social. La justicia de un esquema social depende esencialmente de cómo se asignan los derechos y deberes fundamentales, y de las oportunidades económicas y las condiciones sociales en los diversos sectores de la sociedad.

El ámbito de nuestra investigación está limitado de dos maneras. Primeramente, me ocupa un caso especial del problema de la justicia. No consideraré en general la justicia de las prácticas e instituciones sociales, ni, excepto ocasionalmente, la justicia del derecho internacional o la de las relaciones entre Estados (§ 58). Por tanto, si se supone que el concepto de la justicia se aplica siempre que existe una repartición de algo considerado racionalmente como ventajoso o desventajoso, entonces sólo estamos interesados en una parte de su aplicación. No hay razón para suponer de antemano que los principios satisfactorios para la estructura básica sean válidos para todos los casos. Puede ser que estos principios no funcionen con las reglas y prácticas de asociaciones privadas o de grupos sociales con menos capacidad. Pueden ser impropiedades para las diversas convenciones y costumbres de la vida cotidiana. Puede ser que no diluciden la justicia o, quizá mejor, la imparcialidad de los acuerdos voluntarios de cooperación o de los procedimientos para hacer acuerdos contractuales. Las condiciones para el derecho internacional pueden requerir principios distintos, a los que se llegue de un modo en tanto diferente. Quedaré satisfecho si es posible formular una concepción razonable de la justicia para la estructura básica de la sociedad, concebida, por el momento, como un sistema cerrado, aislado de otras sociedades. La importancia de este caso especial es obvia y no requiere explicación. Es natural suponer que una vez que tengamos una teoría correcta para este caso, el resto de los problemas de la justicia resultarán más manejables a la luz de esta teoría, la cual, con las modificaciones adecuadas, podría ofrecer la clave para algunas de estas otras cuestiones.

La otra limitación a nuestro estudio es que, en general, examinaré solamente los principios de la justicia que regularían una sociedad bien ordenada. Se supone que todos actúan justamente y cumplen con su parte en el manteni-

nimiento de instituciones justas. Aunque, como observó Hume, la justicia pueda ser una virtud celosa y cauta, nosotros podemos, no obstante, preguntarnos cómo sería una sociedad perfectamente justa.² Por eso considero primeramente lo que llamo una teoría de la obediencia total como opuesta a la de la obediencia parcial (§§ 25, 39). Esta última estudia los principios que gobiernan la manera de tratar la injusticia. Comprende temas tales como la teoría del castigo, la doctrina de la guerra justa y la justificación de los diversos medios existentes para oponerse a regímenes injustos; temas que van desde la desobediencia civil y la resistencia militante hasta la revolución y la rebelión. Se incluyen también cuestiones de justicia compensatoria y del modo de separar una forma de injusticia institucional contra otra. Es obvio que los problemas de la teoría de la obediencia parcial son los más apremiantes y urgentes. Son las cosas con las que nos enfrentamos en la vida cotidiana. La razón de empezar con la teoría ideal es que creo que ofrece la única base para una comprensión sistemática de los problemas más apremiantes. El estudio de la desobediencia civil, por ejemplo, depende de ella (§§ 55-59). Al menos supondré que no hay otro camino para obtener un entendimiento más profundo, y que la naturaleza y los fines de una sociedad perfectamente justa son la parte fundamental de una teoría de la justicia.

Ahora bien, reconozco que el concepto de estructura básica es algo vago. No está siempre claro qué instituciones o cuáles de sus rasgos deberán ser incluidos. Sin embargo, sería prematuro preocuparse aquí de este asunto. Procederé entonces analizando principios que se aplican a lo que sin duda es parte de lo que intuitivamente se entiende por estructura básica; luego trataré de extender la aplicación de estos principios de modo que cubran lo que parecería ser los elementos principales de esta estructura. Quizás estos principios resulten ser perfectamente generales, aun cuando esto es poco probable. Basta que se apliquen a los casos más importantes de justicia social. El punto que deberá tenerse presente es que es por sí mismo valioso tener una concepción de la justicia para la estructura básica y que no deberá ser rechazada porque sus principios no sean satisfactorios en todas partes.

Por tanto, una concepción de la justicia social ha de ser considerada como aquella que proporciona, en primera instancia, una pauta con la cual evaluar los aspectos distributivos de la estructura básica de la sociedad. Esta pauta no debe ser confundida, sin embargo, con los principios definitorios de las otras virtudes, ya que la estructura básica y los arreglos sociales en general pueden ser eficientes o ineficientes, liberales o no, y muchas otras cosas, además de justos o injustos. Una concepción completa que defina los principios para todas las virtudes de la estructura básica, así como su respectivo peso

cuando entran en conflicto, es más que una concepción de la justicia: es un ideal social. Los principios de justicia no son sino una parte, aunque quizá la más importante de tal concepción. A su vez el ideal social se conecta con una concepción de la sociedad, una visión del modo según el cual han de entenderse los fines y propósitos de la cooperación social. Las diversas concepciones de la justicia son el producto de diferentes nociones de sociedad ante el trasfondo de opiniones opuestas acerca de las necesidades y oportunidades naturales de la vida humana. Para entender plenamente una concepción de la justicia tenemos que hacer explícita la concepción de cooperación social de la cual se deriva. Sin embargo, al hacerlo, no debemos perder de vista ni el papel especial de los principios de justicia, ni el tema principal al que se aplican.

En estas observaciones preliminares he distinguido el concepto de justicia en tanto que equilibrio adecuado entre pretensiones enfrentadas, a partir de una idea de la justicia concebida como un conjunto de principios relacionados entre sí, para identificar las consideraciones pertinentes que hacen posible ese equilibrio. También he caracterizado la justicia como parte de un ideal social, aunque la teoría que propondré es mucho más amplia de lo que da a entender su sentido cotidiano. Esta teoría no se ofrece como una descripción de significados ordinarios; sino como una explicación de ciertos principios distributivos para la estructura básica de la sociedad. Supongo que cualquier teoría ética razonablemente completa tiene que incluir principios para este problema fundamental, y que estos principios, cualesquiera que fuesen, constituyen su doctrina de la justicia. Considero entonces que el concepto de justicia ha de ser definido por el papel de sus principios al asignar derechos y deberes, y al definir la división correcta de las ventajas sociales. Una concepción de la justicia es una interpretación de este papel.

Ahora bien, puede parecer que este enfoque no esté de acuerdo con la tradición, aunque creo que lo está. El sentido más específico que Aristóteles da a la justicia y del cual se derivan las formulaciones más familiares, es el de abstenerse de la *pleonexia*, esto es, de obtener para uno mismo cierta ventaja apoderándose de lo que pertenece a otro, sus propiedades, sus remuneraciones, su empleo o cosas semejantes; o negándole a una persona lo que le es debido, el cumplimiento de una promesa, el pago de una deuda, el mostrarle el debido respeto, etc.³ Es evidente que esta definición pretende aplicarse a acciones, y se piensa que las personas son justas en la medida en que tienen, como uno de los elementos permanentes de su carácter, el deseo cons-

² Véase *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, secc. III, 3er. párr., ed. L. A. Selby-Bigge, 2ª edición (Oxford, 1902), p. 184.

³ *Ética nicomaquea*, 1129b-1130b5. He seguido la interpretación de Gregory Vlastos —"Justice and Happiness in *The Republic*"—, en *Plato: A Collection of Critical Essays*, editado por Vlastos (Garden City, Nueva York, Doubleday and Company, 1971), vol. 2, pp. 70 ss. Para un análisis de la justicia en Aristóteles, véase *Aristotle's Ethical Theory*, de W. F. R. Hardie (Oxford, The Clarendon Press, 1968), cap. x.

tante y efectivo de actuar justamente. Sin embargo, la definición de Aristóteles presupone claramente una explicación de lo que propiamente le pertenece a una persona y de lo que le es debido. Ahora bien, creo que tales derechos se derivan muy a menudo de instituciones sociales y de las expectativas legítimas que ellas originan. No hay razón para creer que Aristóteles hubiese estado en desacuerdo con esto y, ciertamente, tiene una concepción de la justicia social para dar cuenta de estas pretensiones. La definición adopto está pensada para aplicarse directamente al caso más importante: la justicia de la estructura básica. No hay conflicto con la noción tradicional.

3. LA IDEA PRINCIPAL DE LA TEORÍA DE LA JUSTICIA

Mi objetivo es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un superior nivel de abstracción la conocida teoría del contrato social tal como se encuentra, digamos, en Locke, Rousseau y Kant.⁴ Para lograrlo no debemos pensar en el contrato original como aquel que es necesario para ingresar en una sociedad particular o para establecer una forma particular de gobierno. Más bien, la idea directriz es que los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad son el objeto del acuerdo original. Son los principios que las personas libres y racionales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad como defintorios de los términos fundamentales de su asociación. Estos principios han de regular todos los acuerdos posteriores; especifican los tipos de cooperación social que se pueden llevar a cabo y las formas de gobierno que pueden establecerse. A este modo de considerar lo llamaré justicia como imparcialidad.

Así pues, hemos de imaginarnos que aquellos que se dedican a la cooperación social eligen, en un acto conjunto, los principios que han de asignar los derechos y deberes básicos y determinar la división de los beneficios sociales. Los hombres habrán de decidir de antemano cómo regularán las pretensiones de unos y otros, y cuáles serán los principios fundamentales de su sociedad. Así como cada persona tiene que decidir mediante la reflexión

⁴ Como lo sugiere el texto, consideraré el *Second Treatise of Government*, de Locke, el *Contrato Social*, de Rousseau y los trabajos sobre ética de Kant, empezando por *Los fundamentos de una metafísica de la moral*, como defintivos en la tradición del contrato. Pese a su grandiosidad, el *Leviatán*, de Hobbes, hace surgir algunos problemas especiales. Un panorama histórico general es aportado por J. W. Cougth, en *The Social Contract*, 2ª ed. (Oxford, The Clarendon Press, 1957) y por Otto Gierke, en *Natural Law and the Theory of Society*, traducido con una introducción de Ernest Barker (Cambridge, The University Press, 1934). En *The Grounds of Moral Judgment*, de G. R. Grice, podemos encontrar una exposición de la perspectiva del contrato como teoría básicamente ética (Cambridge, The University Press, 1967). Véase también § 19, nota 30.

racional lo que constituye su bien, esto es, el sistema de fines que para él es racional perseguir, del mismo modo, un grupo de personas tiene que decidir de una vez y para siempre lo que para ellas significará justo o injusto. La elección que los hombres racionales harían en esta situación hipotética de igual libertad, suponiendo por ahora que este problema de elección tiene una solución, determina los principios de la justicia.

En la justicia como imparcialidad, la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social. Por supuesto que la posición original no está pensada como un estado de cosas históricamente real, y mucho menos como una situación primitiva de la cultura. Se considera como una situación puramente hipotética caracterizada de tal modo que conduce a cierta concepción de la justicia.⁵ Entre los rasgos esenciales de esta situación, está el de que nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o *status* social; nadie sabe tampoco cuál es su suerte en la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, etc. Supondré, incluso, que los propios miembros del grupo no conocen sus concepciones acerca del bien, ni sus tendencias psicológicas especiales. Los principios de la justicia se escogen tras un velo de ignorancia. Esto asegura que los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios. Dado que todos están situados de manera semejante y que ninguno es capaz de delinear principios que favorezcan su condición particular, los principios de la justicia serán el resultado de un acuerdo o de un convenio justo, pues dadas las circunstancias de la posición original y la simetría de las relaciones entre las partes, esta situación inicial es equitativa entre las personas en tanto que seres morales, esto es, en tanto que seres racionales con sus propios fines, a quienes supondré capaces de un sentido de la justicia. Podría decirse que la posición original es el *status quo* inicial apropiado y que, en consecuencia, los acuerdos fundamentales logrados en ella son justos. Esto explica lo apropiado del nombre "justicia como imparcialidad": transmite la idea de que los principios de la justicia se acuerdan en una situación inicial que es justa. El nombre no significa que los conceptos de justicia y equidad sean los mismos, al igual que la frase "poesía como metáfora" tampoco quiere decir que los conceptos de poesía y metáfora sean los mismos.

La justicia como imparcialidad comienza, como he dicho, con una de las

⁵ Kant es formal en cuanto a que el acuerdo original es hipotético. Véase *Metafísica de la moral*, 1ª páq. (*Rechtshlehre*) y especialmente §§ 47 y 52, y la parte II del ensayo "Concerning the Common Saying: This May be True in Theory but it Does Not Apply in Practice", en *Kant's Political Writings*, ed. de Hans Reiss y trad. por H. B. Nisbet (Cambridge, The University Press, 1970), pp. 73-87. Véase *La Pensée politique de Kant*, (Paris, Presses Universitaires de France, 1962), pp. 326-335, y J. G. Murphy, *Kant: The Philosophy of Right* (Londres, Macmillan, 1970), pp. 109-112, 113-136, para una exposición mayor.

elecciones más generales que las personas pueden hacer en común, esto es, con la elección de los primeros principios de una concepción de justicia que habrá de regular toda la crítica y reforma subsecuente de las instituciones. Por tanto, después de haber escogido una concepción de justicia, podemos suponer que escogerán una constitución y un poder legislativo que aplique las leyes, de acuerdo siempre con los principios de la justicia convenientes originalmente. Nuestra situación social es justa si a través de esta secuencia de acuerdos hipotéticos hubiéramos convenido en un sistema general de reglas que la definirían. Más aún, suponiendo que la posición original determina un conjunto de principios (esto es, que se escogió una concepción específica de la justicia), entonces será verdad que, siempre que una institución social satisfaga estos principios, aquellos comprometidos en ella pueden mutuamente decirse que están cooperando en condiciones que consentirían si fuesen personas libres e iguales cuyas relaciones entre sí fuesen equitativas. Todos ellos podrían considerar que sus arreglos satisfacen las estipulaciones que hubiesen reconocido en una situación inicial que incorpora restricciones ampliamente aceptadas y razonables para elegir los principios. El reconocimiento general de este hecho proporcionaría la base para una aceptación pública de los correspondientes principios de justicia. Por supuesto que ninguna sociedad puede ser un esquema de cooperación en el cual los hombres ingresen voluntariamente, en un sentido literal; cada persona se encuentra, desde su nacimiento, en una posición determinada de alguna sociedad determinada, y la naturaleza de esta posición afecta materialmente sus perspectivas de vida. Aun así, una sociedad que satisfaga los principios de justicia como imparcialidad se acerca en lo posible a un esquema voluntario, ya que cumple con los principios que consentirían personas libres e iguales en condiciones que son imparciales. En este sentido, sus miembros son autónomos y las obligaciones que reconocen son autoimpuestas.

Un rasgo de la justicia como imparcialidad es pensar que los miembros del grupo en la situación inicial son racionales y mutuamente desinteresados. Esto no quiere decir que sean egoístas, es decir, que sean individuos que sólo tengan ciertos tipos de intereses, tales como riqueza, prestigio y poder. Sin embargo, se les concibe como seres que no están interesados en los intereses ajenos. Habrán de suponer que incluso puede haber oposición a sus objetivos espirituales del mismo modo que puede haberla a los objetivos de aquellos que profesan religiones diferentes. Más aún, el concepto de racionalidad tiene que ser interpretado, en lo posible, en el sentido estrictamente tradicional de la teoría económica, según la cual se emplean los medios más efectivos para fines dados. En alguna medida modificaré este concepto, tal como se explica posteriormente (§ 25), pero se debe tratar de evitar introducir en él elementos éticos controversiales de cualquier clase. La situación inicial ha de estar caracterizada por estipulaciones ampliamente aceptadas.

Al elaborar la concepción de la justicia como imparcialidad, una de las tareas principales es claramente la de determinar qué principios de justicia serían escogidos en la posición original. Para hacerlo, debemos describir esta situación con algún detalle y formular cuidadosamente el problema de elección que plantea. Abordaré estas cuestiones en los capítulos siguientes. Sin embargo, puede observarse que una vez que se piensa que los principios de la justicia surgen de un acuerdo original en una situación de igualdad, queda abierta la cuestión de si el principio de utilidad sería reconocido. A primera vista no parece posible que personas que se ven a sí mismas como iguales, facultadas para reclamar sus pretensiones sobre los demás, conviniessen en un principio que pudiera requerir menores perspectivas vitales para algunos, simplemente en aras de una mayor suma de ventajas disfrutadas por otros. Dado que cada uno desea proteger sus intereses y su capacidad de promover su concepción del bien, nadie tendría una razón para consentir una pérdida duradera para sí mismo con objeto de producir un mayor equilibrio de satisfacción. En ausencia de impulsos de benevolencia, fuertes y duraderos, un hombre racional no aceptaría una estructura básica simplemente porque maximiza la suma algebraica de ventajas, sin tomar en cuenta sus efectos permanentes sobre sus propios derechos e intereses básicos. Así pues, parece que el principio de utilidad es incompatible con la concepción de cooperación social entre personas iguales para beneficio mutuo. Parece ser incongruente con la idea de reciprocidad implícita en la noción de una sociedad bien ordenada. En todo caso esto es lo que voy a sostener.

Sostendré en cambio que las personas en la situación inicial escogerían dos principios bastante diferentes: el primero exige igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos, mientras que el segundo mantiene que las desigualdades sociales y económicas, por ejemplo las desigualdades de riqueza y autoridad, sólo son justas si producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad. Estos principios excluyen aquellas instituciones justificantes por motivo de que las privaciones de algunos se compensan mediante un mayor bien para todos en general. Que algunos deban tener menos con objeto de que otros prosperen puede ser ventajoso pero no es justo. Sin embargo, no hay injusticia en que unos pocos obtengan mayores beneficios, con tal de que con ello se mejore la situación de las personas menos afortunadas. La idea intuitiva es que, puesto que el bienestar de todos depende de un esquema de cooperación sin el cual ninguno podría llevar una vida satisfactoria, la división de ventajas debería ser tal que suscite la cooperación voluntaria de todos los que toman parte en ella, incluyendo a aquellos peor situados. Pero esto sólo puede esperarse si se proponen unas condiciones razonables. Los dos principios mencionados parecen ser una base equitativa sobre la cual los mejor dotados o más afortunados en su posición social, sin que se pueda decir de ninguno

que lo merecía, puedan esperar la cooperación voluntaria de los otros en el caso en que algún esquema practicable sea condición necesaria para el bien-estar de todos.⁶ Una vez que nos decidimos a buscar una concepción de la justicia que anule los accidentes de los dones naturales y las contingencias de las circunstancias sociales, como elementos computables en la búsqueda de ventajas políticas y económicas, nos vemos conducidos a estos principios: expresan el resultado de no tomar en cuenta aquellos aspectos del mundo social que desde un punto de vista moral parecen arbitrarios.

A pesar de todo, el problema de la elección de principios es extremadamente difícil. No espero que la respuesta que voy a sugerir convenga a todo el mundo. Es, por tanto, digno de hacerse notar desde el comienzo que la justicia como imparcialidad, igual que otras ideas contractuales, consiste en dos partes: 1) una interpretación de la situación inicial y del problema de elección que se plantea en ella, y 2) un conjunto de principios en los cuales, se dice, habrá acuerdo. Se puede entonces aceptar la primera parte de la teoría (o una variante de la misma) pero no aceptar la otra, y viceversa. Puede parecer que el concepto de la situación contractual inicial es razonable, aunque se rechacen los principios particulares que se proponen. En verdad, lo que quiero sostener es que la concepción más apropiada de esta situación conduce a principios de justicia contrarios al utilitarismo y al perfeccionismo y que, por tanto, la doctrina del contrato proporciona una alternativa a estos puntos de vista: se puede incluso discutir esta pretensión aun conociendo que el método contractualista sea un modo útil de estudiar teorías éticas y de exponer sus suposiciones subyacentes.

La justicia como imparcialidad es un ejemplo de lo que he llamado una teoría contractualista. Ahora bien, es posible que haya objeciones contra el término "contrato" y expresiones semejantes; sin embargo, creo que servirá razonablemente bien. Muchas palabras tienen connotaciones equívocas que es probable que a primera vista confundan. Los términos "utilidad" y "utilitarismo" ciertamente no son excepciones. Suscitan sugerencias lamentables que los críticos hostiles han explotado de buen grado; no obstante son lo bastante claros para quienes estén dispuestos a estudiar la doctrina utilitarista. Lo mismo debería ocurrir con el término "contrato" aplicado a teorías morales. Como he dicho anteriormente, para entenderlo hay que tener presente que implica cierto nivel de abstracción. En especial, hay que recordar que el contenido del acuerdo apropiado no es ingresar en una sociedad dada o adoptar una forma dada de gobierno, sino aceptar ciertos principios morales. Más aún, los compromisos a los que se refiere son puramente hipotéticos: la concepción contractual mantiene que ciertos principios señalan aceptados en una situación inicial bien definida.

⁶ Por la formulación de esta idea intuitiva, estoy en deuda con Allan Gibbard.

El mérito de la terminología contractual es que transmite la idea de que se pueden concebir los principios de justicia como principios que serían escogidos por personas racionales, y de que las concepciones de la justicia se pueden explicar y justificar de esa manera. La teoría de la justicia es una parte, quizá la más significativa, de la teoría de la elección racional. Más aún, los principios de la justicia se ocupan de las pretensiones conflictivas a las ventajas obtenidas por la cooperación social; se aplican a las relaciones entre varias personas o grupos. La palabra "contrato" sugiere tanto esta pluralidad como la condición de que la división correcta de ventajas tiene que hacerse conforme a principios aceptables para todas las partes. La fraseología contractual connota también el carácter público que es condición de los principios de la justicia. Así, si estos principios son el resultado de un acuerdo, los ciudadanos conocerán los principios observados por los demás. Es característico de las teorías contractuales el subrayar la naturaleza pública de los principios políticos. Finalmente, existe la larga tradición de la teoría contractual. Expresar el vínculo a través de esta línea de pensamiento ayuda a definir ideas y se aviene a la condición humana. Hay, pues, varias ventajas en el uso del término "contrato". Tomado con las debidas precauciones no deberá inducir a errores.

Una observación final. La justicia como imparcialidad no es una teoría contractual completa, ya que está claro que la idea contractualista puede extenderse a la elección de un sistema ético más o menos entero, esto es, un sistema que incluya principios para todas las virtudes y no sólo para la justicia. Ahora bien, por lo general consideraré únicamente los principios de la justicia y otros estrechamente relacionados con ellos; no intento, pues, analizar las virtudes de manera sistemática. Es obvio que si la justicia como imparcialidad tiene un éxito razonable, el siguiente paso sería estudiar la concepción más general sugerida por el nombre: "la rectitud como imparcialidad". Pero incluso esta teoría más amplia no abarcaría todas las relaciones morales, ya que parecería incluir sólo nuestras relaciones con otras personas, dejando sin explicar cómo habremos de conducirnos respecto a los animales y al resto de la naturaleza. No pretendo que la noción de contrato ofrezca un medio para acercarse a estas cuestiones, que son ciertamente de primera importancia, y habré de dejarlas de lado. Tenemos que reconocer el alcance limitado de la justicia como imparcialidad y del tipo general de concepción que ejemplifica. En qué medida haya que revisar sus conclusiones una vez que estas otras cuestiones sean entendidas es algo que no puede decidirse por anticipado.

4. LA POSICIÓN ORIGINAL Y SU JUSTIFICACIÓN

He dicho que la posición original es el *statu quo* inicial apropiado que asegura que los acuerdos fundamentales alcanzados en él sean imparciales.

Este hecho da lugar a la denominación de "justicia como imparcialidad". Es claro, entonces, que quiero decir que una concepción de la justicia es más razonable o más justificable que otra, si personas razonables puestas en la situación inicial escogieran sus principios en lugar de los de la segunda, para desempeñar el papel de la justicia. Las concepciones de la justicia deberán jerarquizarse según su aceptabilidad por las personas en tales circunstancias. Así entendida, la cuestión de la justificación se resuelve elaborando un problema de deliberación: tenemos que averiguar qué principios sería racional adoptar dada la situación contractual. Esto conecta la teoría de la justicia con la teoría de la elección racional.

Para que este enfoque del problema de la justificación sea aceptado, tenemos, por supuesto, que describir con algún detalle la naturaleza de este problema de elección. Un problema de elección racional tiene una respuesta definitiva sólo si conocemos las creencias e intereses de las partes, sus relaciones mutuas, las alternativas entre las que han de escoger, el procedimiento mediante el cual decidirán, etc. En la medida en que las circunstancias se presenten de modos diferentes, en esa medida los principios que se aceptan serán diferentes. El concepto de la posición original, tal como me referiré a él, es el de la interpretación filosóficamente predilecta de esta situación de elección inicial con objeto de elaborar una teoría de la justicia.

Pero, ¿cómo habremos de decidir cuál es la interpretación predilecta? Supongo, entre otras cosas, que hay una gran medida de acuerdo acerca de que los principios de la justicia habrán de escogerse en ciertas condiciones. Para justificar una descripción particular de la situación inicial hay que demostrar que incorpora estas suposiciones comúnmente compartidas. Se argumentará partiendo de premisas débiles, aunque ampliamente aceptadas, para llegar a conclusiones más específicas. Cada una de las suposiciones deberá ser por sí misma, natural y plausible; algunas de ellas pueden incluso parecer inocuas o triviales. El objetivo del enfoque contractual es establecer que, al considerarlas conjuntamente, imponen límites significativos a los principios aceptables de la justicia. El resultado ideal sería que estas condiciones determinarían un conjunto único de principios; sin embargo quedará satisfecho si bastan para jerarquizar las principales concepciones tradicionales de la justicia social.

No debemos dejarnos confundir, entonces, por las condiciones algo insuladas que caracterizan la posición original. La idea es aquí, simplemente, presentarnos de manera clara las restricciones que parece razonable imponer a los razonamientos sobre los principios de la justicia y, por tanto, a los principios mismos. Así pues, parece razonable y generalmente aceptable que nadie esté colocado en una posición ventajosa o desventajosa por la fortuna natural o por las circunstancias sociales al escoger los principios. Parece también ampliamente aceptado que debiera ser imposible adaptar principios

a las circunstancias de nuestro propio caso. Debemos asegurar, además, que las inclinaciones y aspiraciones particulares, así como las concepciones de las personas sobre su bien, no afecten los principios adoptados. El objetivo es eliminar aquellos principios que sería racional proponer para su aceptación, por poca probabilidad de éxito que tuvieran, si supiéramos ciertas cosas que son improcedentes desde el punto de vista de la justicia. Por ejemplo, si un hombre sabe que él es rico, puede encontrar racional proponer que diversos impuestos a medidas de beneficencia sean declarados injustos; si supiera que era pobre, es muy probable que propusiera el principio contrario. Para presentar las restricciones deseadas hemos de imaginar una situación en la que todos estén desprovistos de esta clase de información. Se excluye el conocimiento de aquellas contingencias que enfrentan a los hombres y les permiten dejarse guiar por prejuicios. De esta manera se llega al velo de la ignorancia de un modo natural. Este concepto no debe causar dificultades, si tenemos siempre presente las restricciones a la discusión que intenta expresar. En cualquier momento podemos colocarnos en la posición original, por decirlo así, siguiendo simplemente cierto procedimiento, a saber, el de argumentar en favor de los principios de la justicia conformes con estas restricciones.

Parece razonable suponer que en la posición original los grupos son iguales, esto es, todos tienen los mismos derechos en el procedimiento para escoger principios; cada uno puede hacer propuestas, someter razones para su aceptación, etc. Obviamente el propósito de estas condiciones es representar la igualdad entre los seres humanos en tanto que personas morales, en tanto que criaturas que tienen una concepción de lo que es bueno para ellas y que son capaces de tener un sentido de la justicia. Como base de la igualdad se toma la semejanza en estos dos aspectos. Los sistemas de fines u objetivos no están jerarquizados en cuanto a su valor, y se supone que cada quien tiene la capacidad necesaria para comprender y actuar conforme a cualesquier principios adoptados. Estas condiciones, junto con el velo de la ignorancia, definen los principios de justicia como aquellos que aceptarían en tanto que seres iguales, en tanto que personas racionales preocupadas por promover sus intereses, siempre y cuando supieran que ninguno de ellos estaba en ventaja o desventaja por virtud de contingencias sociales y naturales.

Hay, sin embargo, otro aspecto al justificar una descripción particular de la posición original. Éste consiste en ver si los principios que podrían ser elegidos corresponden a las convicciones que tenemos de la justicia o las amplían de un modo aceptable. Podemos darnos cuenta de si el aplicar estos principios nos conduciría a hacer los mismos juicios que ahora hacemos de manera intuitiva sobre la estructura básica de la sociedad y en los cuales tenemos la mayor confianza; o si es que, en casos en que nuestros juicios actuales están en duda y se emiten con vacilación, estos principios ofrecen

una solución que podemos aceptar reflexivamente. Hay problemas respecto a los cuales nos sentimos seguros de que deben ser resueltos de cierta manera. Por ejemplo, estamos seguros de que la intolerancia religiosa y la discriminación racial son injustas. Pensamos que hemos examinado estas cosas con cuidado y que hemos alcanzado lo que creemos es un juicio imparcial con pocas probabilidades de verse deformado por una excesiva atención hacia nuestros propios intereses. Estas convicciones son puntos fijos provisionales que suponemos debe satisfacer cualquier concepción de la justicia. Sin embargo, tenemos mucha menos seguridad en lo que se refiere a cuál es la distribución correcta de la riqueza y de la autoridad. Aquí, es posible que estemos buscando un camino para resolver nuestras dudas. Podemos, entonces, comprobar la validez de una interpretación de la situación inicial por la capacidad de sus principios para acomodarse a nuestras más firmes convicciones y para proporcionar orientación allí donde sea necesaria.

En la búsqueda de la descripción preferida de esta situación trabajamos desde los dos extremos. Empezamos por describirla de tal modo que represente condiciones generalmente compartidas y preferentemente débiles. Veamos entonces si estas condiciones son lo bastante fuertes para producir un conjunto significativo de principios. Si no, buscamos ulteriores premisas igualmente razonables. Y si es así, y estos principios corresponden a las convicciones mediatadas que tenemos de la justicia, tanto mejor. Es de suponer, sin embargo, que habrá discrepancias. En este caso tenemos que elegir. Podemos, o bien modificar el informe de la situación inicial, o revisar nuestros juicios existentes, ya que aun los juicios que provisionalmente tomamos como puntos fijos son susceptibles de revisión. Yendo hacia atrás y hacia adelante, unas veces alterando las condiciones de las circunstancias contractuales, y otras retirando nuestros juicios y contornándolos a los principios, supongo que acabaremos por encontrar una descripción de la situación inicial que a la vez exprese condiciones razonables, y produzca principios que correspondan a nuestros juicios debidamente reocados y adaptados. Me referiré a este estado de cosas como "equilibrio reflexivo".⁷ Es un equilibrio porque finalmente nuestros principios y juicios coinciden; y es reflexivo puesto que sabemos a qué principios se ajustan nuestros juicios reflexivos y conocemos las premisas de su derivación. Por el momento todo está bien; sin embargo, este equilibrio no es necesariamente estable. Está sujeto a ser alterado por un ulterior examen de las condiciones que debieran imponerse a la situación contractual y por casos particulares que pudieran llevarnos a revisar nuestros juicios. No obstante, por el momento, hemos hecho lo que hemos podi-

⁷ El proceso de mutuo ajuste de los juicios y principios debidamente afinados y adaptados no es privativo de la filosofía moral. Véase *Fact, Fiction and Forces*, de Nelson Goodman (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1955), pp. 65-68, para algunas observaciones tales en cuanto a la justificación de los principios de inferencia inductiva y deductiva.

do para hacer coherentes y para justificar nuestras convicciones acerca de la justicia social. Hemos alcanzado una concepción de la posición original.

Por supuesto que, de hecho, no llevaré a cabo este proceso. Aun así, podemos pensar que la interpretación que presentaré de la posición original es el resultado de tal curso hipotético de reflexión. Representa el intento de acomodar, dentro de un esquema, tanto las condiciones filosóficas razonables sobre los principios, como nuestros juicios considerados acerca de la justicia. Para llegar a la interpretación predilecta de la situación inicial no se pasa por ningún punto en el cual se haga una apelación a la evidencia en el sentido tradicional, sea de las concepciones generales o de las convicciones particulares. No pretendo que los principios de la justicia propuestos sean verdades necesarias o derivables de tales verdades. Una concepción de la justicia no puede ser deducida de premisas evidentes o de condiciones sobre principios; por el contrario, su justificación es cuestión del mutuo apoyo de muchas consideraciones y de que todo se ajuste conjuntamente en una visión coherente.

Un comentario final. Quiero decir que ciertos principios de justicia están justificados porque habría consenso sobre ellos en una situación inicial de igualdad. He insistido en que esta posición original es puramente hipotética. Es pues natural preguntarse por qué, si este acuerdo nunca se llevó a cabo de hecho, habríamos de tener algún interés en estos principios, morales o de otra clase. La respuesta es que las condiciones incorporadas en la descripción de la posición original son aquellas que de hecho aceptamos. O, si no lo hacemos, entonces quizá podamos ser persuadidos a hacerlo mediante la reflexión filosófica. Se pueden dar bases que fundamenten cada aspecto de la situación contractual. Así pues, lo que haremos es reunir en una sola concepción un número de condiciones puestas a los principios que estamos dispuestos, mediante una debida deliberación, a reconocer como razonables. Estas restricciones expresan aquello que estamos dispuestos a considerar como los límites de una cooperación social en términos equitativos. Por tanto, un modo de considerar la idea de la posición original es verla como un recurso expositivo que resume el significado de esas condiciones y nos ayuda a extraer sus consecuencias. Por otro lado, esta concepción es también una noción intuitiva que sugiere su propia elaboración, de tal modo que guiados por ella nos vemos conducidos a definir más claramente el punto de vista desde el cual podemos interpretar mejor las relaciones morales. Necesitamos una concepción que nos permita contemplar nuestros objetivos desde lejos: la noción intuitiva de la posición original habrá de hacerlo por nosotros.⁸

⁸ Henri Poincaré observó: "Il nous faut une faculté qui nous fasse voir le but de loin, et cette faculté, c'est l'intuition." [Necesitamos una facultad que nos permita ver el objetivo desde cierta distancia y esta facultad es la intuición]. *La Valeur de la science* (Paris, Flammarion, 1909), p. 27.

mos que la justicia expresa siempre un tipo de igualdad, entonces la justicia formal exige que las leyes e instituciones se deban aplicar igualmente (esto es, de la misma manera) a aquellos que pertenecen a las clases definidas por ellas. Como lo ha subrayado Sidgwick, este tipo de igualdad está implícito en la noción misma de una ley o institución, una vez que es pensada como un esquema de reglas generales.⁴ La justicia formal es la adhesión a principios, o como han dicho algunos, la obediencia al sistema.⁵

Es obvio, añade Sidgwick, que el derecho y las instituciones pueden ser aplicados igualmente y ser sin embargo injustos. Tratar de manera semejante los casos semejantes no es garantía suficiente de justicia sustantiva. Esto depende de los principios conforme a los cuales se proyecta la estructura básica. No hay contradicción en suponer que una sociedad esclavista o de castas, o una que apruebe las formas de discriminación más arbitrarias, sea administrada de modo imparcial y consecuente, aun cuando esto pueda ser improbable. No obstante, la justicia formal o justicia como regularidad, excluye tipos significativos de injusticias. Ya que si se supone que las instituciones son razonablemente justas, entonces tiene gran importancia el que las autoridades deban ser imparciales y no se vean influidas por consideraciones impropiedades, sean personales, monetarias o de otro tipo, al tratar casos particulares. La justicia formal en el caso de las instituciones jurídicas es simplemente un aspecto del imperio del derecho que apoya y asegura las expectativas legítimas. Un tipo de injusticia consiste en que los jueces y otras autoridades no se ajusten a las reglas apropiadas o a sus interpretaciones cuando deciden las demandas. Una persona es injusta en la medida en que por su carácter y propensiones está dispuesta a tales acciones. Más aún, incluso en el caso en que las leyes e instituciones sean justas, a menudo es mejor que sean aplicadas de manera congruente. De este modo aquellas personas sujetas a ellas saben al menos lo que se les exige y pueden tratar en esa medida de protegerse a sí mismas; mientras que habría incluso mayor injusticia si aquellos que están ya en una posición desventajosa fueran tratados también arbitrariamente en casos particulares en que las reglas les darían alguna seguridad. Por otra parte, podría ser mejor, en casos particulares, aliviar la carga de aquellos que son tratados con parcialidad, apartándonos de las normas existentes. En qué medida estamos justificados al hacerlo, especialmente a costa de las expectativas fundadas en la buena fe hacia las instituciones vigentes, es una de las complicadas cuestiones de la justicia política. En general, todo lo que puede decirse es que la fuerza de las demandas de

⁴ *The Methods of Ethics*, 7ª ed. (Londres, Macmillan, 1907), p. 267.

⁵ Véase Ch. Perelman, en *The Idea of Justice and the Problem of Argument*, trad. de J. Perle (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963), p. 41. Subrayamos aquí la pertinencia de los dos primeros capítulos de la trad. de *De la Justicia* (Bruselas, 1943), pero especialmente las pp. 36-45.

justicia formal y de obediencia al sistema, depende claramente de la justicia sustantiva de las instituciones y de sus posibilidades de reforma.

Algunos han sostenido que de hecho la justicia sustantiva y la justicia formal tienden a ir juntas y, por tanto, que al menos las instituciones profundamente injustas no son nunca, o casi nunca, imparcial ni consistentemente administradas.⁶ Se dice que no es probable que aquellos que defienden arreglos injustos, obtienen ganancias de ellos, y niegan con desprecio los derechos y libertades de otros, dejen que escrúpulos relativos al estado de derecho afecten sus intereses en casos particulares. La inevitable vaguedad de las leyes en general y el amplio ámbito concedido a su interpretación favorecen la arbitrariedad al tomar decisiones que sólo la lealtad a la justicia puede mitigar. Se sostiene así que, donde encontramos la justicia formal, el imperio del derecho y el respeto a las expectativas legítimas es, probable que encontremos también la justicia sustantiva. El deseo de observar imparcial y consistentemente las reglas, de tratar de modo semejante casos semejantes y de aceptar las consecuencias de la aplicación de las normas públicas, está intrínsecamente vinculado al deseo, o al menos a la disposición, de reconocer los derechos y libertades de los demás y de compartir equitativamente los beneficios y cargas de la cooperación social. Un deseo tiende a estar asociado con el otro. Este argumento es ciertamente plausible, pero no voy a examinarlo aquí ya que no puede ser valorado adecuadamente hasta que no sepamos cuáles son los principios sustantivos de la justicia más razonables, y en qué condiciones los hombres llegan a afirmarlos y a vivir conforme a ellos. Una vez que entendamos el contenido de estos principios y sus bases en la razón y actitudes humanas, podremos estar en posición de decidir si la justicia sustantiva y la justicia formal están unidas.

11. DOS PRINCIPIOS DE LA JUSTICIA

Enunciaré ahora, de manera provisional, los dos principios de la justicia respecto a los que creo que habría acuerdo en la posición original. La primera formulación de estos principios es tentativa. A medida que avancemos consideraremos varias formulaciones aproximándonos paso a paso a la enuncianción final que se dará mucho más adelante. Creo que el hacerlo así permitirá que la exposición proceda de manera natural.

La primera enuncianción de los dos principios es la siguiente:

Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

⁶ Véase Lon Fuller, *The Morality of Law* (New Haven, Yale University Press, 1964), capítulo iv.

Segunda: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser contormadas de modo tal que a la vez que: *a)* se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, *b)* se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos.

Hay dos frases ambiguas en el segundo principio, a saber 'ventajosas para todos' y 'asequibles para todos'. Una determinación más exacta de su sentido conducirá a una segunda formulación del principio en § 13. La versión final de los dos principios se da en el párrafo 46, y el 39 contiene la explicación del primer principio.

Estos principios se aplican en primer lugar, como ya se ha dicho, a la estructura básica de la sociedad, y rigen la asignación de derechos y deberes regulando la distribución de las ventajas económicas y sociales. Su formulación presupone que, para los propósitos de una teoría de la justicia, puede considerarse que la estructura social consta de dos partes más o menos distintas, aplicándose el primer principio a una y el segundo a la otra. Así, distinguimos entre los aspectos del sistema social que definen y aseguran las libertades básicas iguales y los aspectos que especifican y establecen desigualdades económicas y sociales. Ahora bien, es esencial observar que las libertades básicas son la libertad política (el derecho a votar y a ser elegible para ocupar puestos públicos) y la libertad de expresión y de reunión; la libertad de conciencia y de pensamiento; la libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona); el derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de estado de derecho. Estas libertades habrán de ser iguales conforme al primer principio.

El segundo principio se aplica, en su primera aproximación, a la distribución del ingreso y la riqueza y a formar organizaciones que hagan uso de las diferencias de autoridad y responsabilidad o cadenas de mando. Mientras que la distribución del ingreso y de las riquezas no necesita ser igual, tiene no obstante que ser ventajosa para todos, y al mismo tiempo los puestos de autoridad y mando tienen que ser accesibles a todos. El segundo principio se aplica haciendo asequibles los puestos y, teniendo en cuenta esta restricción, disponiendo las desigualdades económicas y sociales de modo tal que todos se beneficien.

Estos principios habrán de ser dispuestos en un orden serial dando prioridad al primer principio sobre el segundo. Esta ordenación significa que las violaciones a las libertades básicas iguales protegidas por el primer principio no pueden ser justificadas ni compensadas mediante mayores ventajas sociales y económicas. Estas libertades tienen un ámbito central de aplicación dentro del cual pueden ser objeto de límites y compromisos solamente cuan-

do entren en conflicto con otras libertades básicas. Dado que pueden ser limitadas cuando entran en conflicto unas con otras, ninguna de estas libertades es absoluta; sin embargo, están proyectadas para formar un sistema y este sistema ha de ser el mismo para todos. Es difícil, y quizá imposible, dar una especificación completa de estas libertades con independencia de las particulares circunstancias sociales, económicas y tecnológicas de una sociedad dada. La hipótesis es que la forma general de una lista semejante podría ser ideada con suficiente exactitud como para sostener esta concepción de la justicia. Por supuesto que las libertades que no estuviesen en la lista, por ejemplo, el derecho a poseer ciertos tipos de propiedad (por ejemplo, los medios de producción) y la libertad contractual, tal como es entendida por la doctrina del *laissez-faire*, no son básicas, y por tanto no están protegidas por la prioridad del primer principio. Finalmente, en relación con el segundo principio, la distribución de la riqueza y el ingreso y la accesibilidad a los puestos de autoridad y responsabilidad, habrán de ser consistentes, tanto con las libertades de igual ciudadanía como con la igualdad de oportunidades.

Los dos principios son bastante específicos en su contenido, y su aceptación descansa en ciertas suposiciones que luego trataré de explicar y justificar. Por el momento, habrá de observarse que estos principios son un caso especial de una concepción más general de la justicia que puede ser expresada como sigue:

Todos los valores sociales —libertad y oportunidad, ingreso y riqueza, así como las bases del respeto a sí mismo— habrán de ser distribuidos igualmente a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos valores redunde en una ventaja para todos.

La injusticia consistirá entonces, simplemente, en las desigualdades que no beneficien a todos. Por supuesto que esta concepción es extremadamente vaga y requiere ser interpretada.

Como primer paso, supongamos que la estructura básica de la sociedad distribuye ciertos bienes primarios, esto es, cosas que se presume que todo ser racional desea. Estos bienes tienen normalmente un uso, sea cual fuere el plan racional de vida de una persona. En gracia a la simplicidad supongamos que los principales bienes primarios a disposición de la sociedad son derechos, libertades, oportunidades, ingreso y riqueza. (Más adelante, en la Tercera Parte, el bien primario del respeto a sí mismo ocupará un lugar central.) Éstos son los bienes primarios. Otros bienes primarios tales como la salud y el vigor, la inteligencia y la imaginación, son bienes naturales; aunque su posesión se vea influida por la estructura básica, no están directamente bajo su control. Imaginemos entonces un acuerdo hipotético inicial en el cual todos los bienes sociales primarios sean distribuidos igualmente: cada quien tiene derechos y deberes semejantes, y el ingreso y la riqueza se com-

parten igualmente. Este estado de cosas ofrece un punto de referencia para juzgar las mejoras. Si ciertas desigualdades de riqueza y diferencias en autoridad hicieran mejorar a todos en esa hipotética situación inicial, entonces estarían de acuerdo con la concepción general.

Ahora bien es posible, al menos teóricamente, que al ceder algunas de sus libertades fundamentales los hombres sean suficientemente compensados por medio de las ganancias sociales y económicas resultantes. La concepción general de la justicia no impone restricciones respecto al tipo de desigualdades que son permisibles; únicamente exige que se mejore la posición de cada uno. No necesitamos suponer nada tan drástico como el consentir una condición de esclavitud. Imaginemos en cambio que las personas están dispuestas a renunciar a ciertos derechos políticos cuando las compensaciones económicas sean significativas. Éste es el tipo de intercambio que eliminan los dos principios; estando dispuestos en un orden serial no permiten intercambios entre libertades básicas y ganancias económicas y sociales, excepto bajo circunstancias atenuantes (§§ 26 y 39).

En su mayor parte dejaré de lado la concepción general de la justicia y examinaré en cambio los dos principios en orden serial. La ventaja de este procedimiento es que desde un principio se reconoce la cuestión de las prioridades, haciéndose un esfuerzo por encontrar principios para estructurarla.

Nos veremos obligados a ocuparnos detenidamente de las condiciones en las cuales sería razonable reconocer el valor absoluto de la libertad con respecto a las ventajas sociales y económicas, tal y como lo define el orden léxico-gráfico de los dos principios. A primera vista, esta jerarquía aparece extrema y como un caso demasiado especial; sin embargo, existe una mayor justificación para ella que la que pudiera parecer a primera vista, o al menos es lo que mantendré (§ 82). Más aún, la distinción entre derechos y libertades fundamentales, y beneficios sociales y económicos señala una diferencia entre los bienes sociales primarios, que debemos tratar de explotar. Sugiere una división importante en el sistema social. Por supuesto, las distinciones trazadas y el orden propuesto son, en el mejor de los casos, únicamente aproximaciones. Seguramente que existen circunstancias en las que fracasar. Sin embargo, es esencial diseñar claramente las líneas principales de una concepción razonable de la justicia; y, en todo caso, en diversas condiciones, los dos principios en un orden serial pueden servir bastante bien.

El hecho de que los dos principios se apliquen a las instituciones tiene ciertas consecuencias. Ante todo, los derechos y libertades básicos a los que se refieren estos principios son aquellos que están definidos por las reglas públicas de la estructura básica. El que los hombres sean libres está determinado por los derechos y deberes establecidos por las principales instituciones de la sociedad. La libertad es cierto esquema de formas sociales. El primer principio requiere simplemente que ciertos tipos de reglas, aquellas que de-

finen las libertades básicas, se apliquen a cada uno equitativamente y que permitan la mayor extensión de libertad compatible con una libertad semejante para todos. La única razón para circunscribir los derechos que definen la libertad y hacer menos extensivas las libertades básicas, es que de otra manera estos derechos, como están institucionalmente definidos, interferirían unos con otros.

Otra cosa que se debe tomar en cuenta es que cuando los principios mencionen personas o exijan que todos obtengan ganancias de una desigualdad, la referencia se hace a las personas representativas que desempeñan diversas posiciones sociales o cargos establecidos por la estructura básica. Así, al aplicar el segundo principio supongo que es posible asignar una expectativa de bienestar a los individuos representativos que ocupan estas posiciones. Esta expectativa indica sus perspectivas de vida tal y como se ven desde su posición social. En general, las expectativas de las personas representativas dependen de la distribución de derechos y obligaciones hecha en la estructura básica. Las expectativas están conectadas: al aumentar las perspectivas del hombre representativo de una posición, posiblemente aumentamos o disminuimos las perspectivas de hombres representativos de otras posiciones. Puesto que el segundo principio (o más bien la primera parte de él) se aplica a formas institucionales, se refiere a las expectativas de individuos representativos. Tal y como lo discutiré más adelante (§ 14) ninguno de los principios se aplica a la distribución de bienes particulares a individuos particulares que puedan ser identificados por sus nombres propios. La situación en la cual alguien piensa en cómo asignar ciertos bienes a personas necesitadas que les son conocidas, no se encuentra dentro del ámbito de los principios; están destinados a regular los acuerdos institucionales básicos. No debemos suponer que exista mucha semejanza, desde el punto de vista de la justicia, entre la asignación administrativa de bienes hecha a personas específicas y el diseño correcto de una sociedad. Nuestras intuiciones de sentido común en el primer caso pueden resultar una mala guía para el segundo.

Ahora bien, el segundo principio insiste en que cada persona se beneficie de las desigualdades permisibles dentro de la estructura básica. Esto quiere decir que para cada hombre representativo relevante, definido por esta estructura, tiene que ser razonable que, al ver que la empresa funciona, prefiera sus perspectivas con la desigualdad en lugar de las que tendría sin ella. No está permitido justificar diferencias en ingresos o en cargos de autoridad y responsabilidad basándose en que las desventajas de quienes están en una posición se compensan por las mayores ventajas de quienes están en otra. Menos aún se pueden equilibrar de este modo las restricciones a la libertad. Es obvio, sin embargo, que existe un número indefinido de soluciones según las cuales todos pueden tener ventajas al tomar como punto de referencia al

acuerdo inicial de igualdad. ¿Cómo habremos de escoger entonces entre estas posibilidades? Los principios tendrán que ser especificados de modo tal que produzcan una conclusión determinada. Me ocuparé ahora de este problema.

12. INTERPRETACIONES DEL SEGUNDO PRINCIPIO

Ya he mencionado que las frases "ventajas para todos" e "igualmente asequible a todos" son ambiguas, partes ambas del segundo principio tienen dos sentidos naturales. Puesto que los sentidos son interdependientes uno de otro, el principio tiene cuatro significados posibles. Suponiendo que el primer principio de igual libertad mantenga todo el tiempo el mismo sentido, tenemos entonces cuatro interpretaciones de los dos principios. Éstas se indican en el siguiente cuadro:

"Ventaja para todos"		"Igualmente asequible"	
Principio de eficiencia	Principio de diferencia	Principio de eficiencia	Principio de diferencia
Igualdad como posibilidades abiertas a las capacidades	Sistema de libertad natural	Sistema de libertad natural	Aristocracia natural
Igualdad como igualdad de oportunidades equitativas	Igualdad liberal	Igualdad liberal	Igualdad democrática

Esbozaré por orden cada una de estas tres interpretaciones: el sistema de libertad natural, igualdad liberal e igualdad democrática. En algún sentido esta secuencia es la más intuitiva, pero la secuencia por vía de la interpretación de la aristocracia natural no carece de interés, por lo cual la comentaré brevemente. Al elaborar la justicia como imparcialidad, tenemos que decir qué interpretación ha de ser preferida. Adoptaré la de la igualdad democrática, explicando en este capítulo, lo que esta noción significa. El razonamiento en pro de su aceptación en la posición original no comenzará sino hasta el próximo capítulo.

A la primera interpretación (en cualquiera de las secuencias) la llamaré sistema de libertad natural. En esta formulación la primera parte del segundo principio se entiende como el principio de la eficacia ajustado de modo que se aplique a las instituciones o, en este caso, a la estructura básica de la sociedad; y la segunda parte se entiende como un sistema social abierto en el cual, para usar la frase tradicional, las profesiones se abren a las capacidades. En todas las interpretaciones supongo que el primer principio de igual libertad ha sido satisfecho y que la economía es, en términos generales, un sistema de mercado libre, aunque los medios de producción pueden o no ser propiedad privada. El sistema de libertad natural afirma entonces,

que una estructura básica que satisfaga el principio de eficiencia y en la cual los empleos son asequibles para quienes tengan la capacidad y el deseo de obtenerlos, conducirá a una distribución justa. Se piensa que el asignar derechos y deberes de esta manera proporcionará un esquema que distribuya el ingreso y la riqueza, la autoridad y la responsabilidad, de un modo equitativo sea como fuere esta distribución. La doctrina incluye un elemento importante de la justicia puramente procesal, que es arrastrado hacia otras interpretaciones.

A esta altura es necesario hacer una breve digresión para explicar el principio de eficiencia. Este principio es simplemente la optimalidad de Pareto (como lo llaman los economistas) formulado de modo que se aplique a la estructura básica.⁷ Usaré siempre el término "eficiencia" en vez de "optimalidad" ya que es literalmente correcto y además el segundo término sugiere que el concepto es más amplio de lo que en realidad es.⁸ Por lo demás, este principio no estaba originalmente destinado a aplicarse a instituciones, sino a configuraciones particulares del sistema económico, por ejemplo, a la distribución de bienes entre consumidores o a modos de producción. El principio afirma que una configuración es eficiente siempre que sea posible cambiarla de modo que beneficie a algunas personas (al menos una) sin que al mismo tiempo dañe a otras personas (al menos una). Así, la distribución de una provisión de mercancías entre ciertos individuos es eficiente si no existe una redistribución de estos bienes que mejore las circunstancias de al menos uno de estos individuos sin que otro resulte perjudicado. La organización de la producción es eficiente si no hay manera de alterar los insumos de modo que se produzca más de alguna mercancía sin que se produzca menos de otra. Ya que, si pudiésemos producir más de un bien sin tener que renunciar a algo de otro, la provisión mayor de bienes podría emplearse para mejorar circunstancias de algunas personas sin empeorar las de otras. Estas aplicaciones del principio muestran que es, en efecto, un principio de eficiencia. Una distribución de bienes o un esquema de producción es ineficiente cuando hay modos de mejorarlo para algunos individuos sin hacerlo peor para otros.

⁷ Existen exposiciones de este principio en casi todos los trabajos sobre teoría de precios y elección social. Una de enorme luzidez es la que podemos leer en *Three Essays on the State of Economic Science*, de T. C. Koopmans (Nueva York, McGraw-Hill, 1957), pp. 41-66. Véase también A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden-Day Inc. 1970), pp. 21 ss. Estos trabajos contienen todo —y más— de lo que nuestros propósitos en este libro requieren y el último se enfrenta con los problemas filosóficos pertinentes. El principio de eficiencia fue introducido por Vilfredo Pareto en su *Manuel d'économie politique* (París, 1909), cap. VI, § 53 y apéndice, § 89. Una traducción de los pasajes más importantes puede leerse en *Utility Theory: A Book of Readings*, de A. N. Page (Nueva York, John Wiley, 1968), pp. 38 ss. El concepto paralelo de la indiferencia de las curvas se remonta a F. Y. Edgeworth, *Mathematical Psychics* (Londres, 1888), pp. 20-29; también en Page, pp. 160-167.

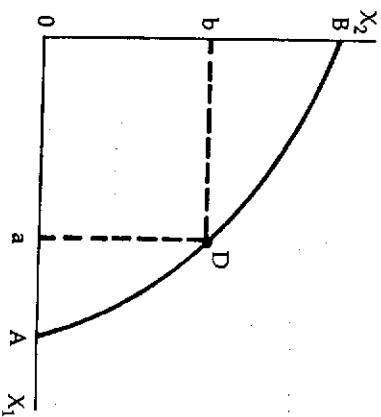
⁸ Sobre este punto véase *Three Essays on the State of Economic Science*, de Koopmans, p. 49, quien hace notar que un término como "eficiencia asignativa" ("allocative efficiency") hubiera sido un nombre más exacto.

Supondré que los grupos en la posición original aceptan este principio para juzgar la eficiencia de los arreglos económicos y sociales. (Véase la siguiente discusión respecto al principio de eficiencia.)

El principio de eficiencia

Supongamos que existe una provisión fija de mercancías para ser distribuida entre dos personas: x_1 y x_2 . Supongamos ahora que la curva AB representa los puntos tales que, dada la ganancia de x_1 en el nivel correspondiente, no hay manera de distribuir las mercancías de tal forma que x_2 mejore respecto al punto indicado por la curva. Considérese el punto $D = (a, b)$. Entonces, manteniendo x_1 al nivel a , lo mejor que puede hacerse por x_2 es el nivel b . En la gráfica 3 el punto O , el origen, representa la posición antes de que se distribuya ninguna mercancía. Los puntos en la curva AB son los puntos eficientes. Puede verse que cada punto de AB satisface el criterio de Pareto: no existe una redistribución tal que mejore a alguna persona sin empeorar a otra. Esto lo muestra el hecho de que la curva AB se inclina hacia abajo a la derecha. Puesto que la cantidad de bienes es fija, se supone que mientras una persona gana, la otra pierde. (Por supuesto que esta suposición no se mantiene en el caso de la estructura básica que es un sistema de cooperación que produce una suma de ventajas positivas.) Comúnmente la región OAB es considerada como un conjunto convexo. Esto significa que dado cualquier par de puntos en el conjunto, los puntos sobre la línea recta que los une están también en el conjunto. Los círculos, elipses, cuadrados, triángulos y demás son conjuntos convexos.

Es claro que existen muchos puntos eficientes; de hecho lo son todos los

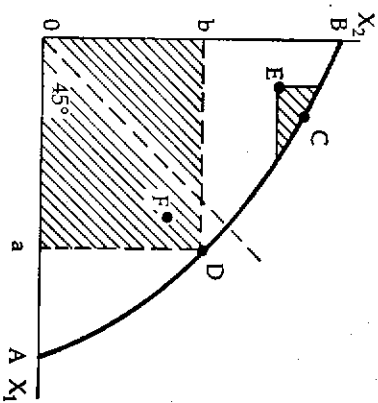


GRÁFICA 3

puntos de la curva AB . El principio de eficiencia no selecciona por sí mismo una distribución específica de mercancías como la más eficiente. Para escoger entre las distribuciones eficientes es necesario otro principio, digamos un principio de justicia.

Si de dos puntos uno está al nordeste de otro, este punto es superior de acuerdo con el principio de eficiencia. Puntos que se encuentren al noroeste o al sudeste no son comparables. La ordenación definida mediante el principio de eficiencia sólo es parcial. Así, en la gráfica 4, mientras que C es superior a E , y D es superior a F , ninguno de los puntos de la curva AB es superior o inferior entre sí. La clase de puntos eficientes puede no jerarquizarse. Incluso los puntos extremos A y B , en los cuales una de las partes lo tiene todo, son tan eficientes como cualquier otro punto sobre AB .

Obsérvese que no se puede decir que cualquier punto de la curva AB sea superior a todos los puntos en el interior de OAB . Cada punto en AB es superior solamente a aquellos puntos en el interior al sudoeste de aquél. Así, el punto D es superior a todos los puntos que se encuentran dentro del rectángulo indicado por las líneas punteadas que unen a D con los puntos a y b . El punto D no es superior al punto E . Estos puntos no pueden ordenarse. Sin embargo, el punto C es superior a E e igualmente lo son todos los puntos sobre la curva AB que pertenecen a la pequeña región triangular sombreada que tiene al punto E como esquina.



GRÁFICA 4

Si, por otra parte, se considera que la línea de 45° indica el lugar de la distribución equitativa (lo cual supone una interpretación cardinal interpersonal de los ejes, algo que no se había supuesto en las observaciones precedentes), y si se toma esto como una base adicional de decisión, entonces, to-

mando todo en cuenta, el punto *D* puede ser preferible tanto a *C* como a *E*, puesto que está más cerca de esta línea. Podría incluso decidirse que un punto interior tal como *F* habría de preferirse a *C*, que es un punto eficiente. En realidad, en la justicia como imparcialidad, los principios de la justicia tienen prioridad sobre las consideraciones de eficiencia y, por tanto, hablando en términos generales, los puntos interiores que representan distribuciones justas serán generalmente preferidos a los puntos eficientes que representan distribuciones injustas. Por supuesto, la gráfica 4 representa una situación muy sencilla y no puede ser aplicada a la estructura básica.

Ahora bien, el principio de eficiencia puede ser aplicado a la estructura básica mediante referencia a las expectativas de los hombres representativos.⁹ Así, podemos decir que un sistema de derechos y deberes en la estructura básica es eficiente si y sólo si es imposible cambiar las reglas y redefinir el esquema de derechos y deberes, de modo que se aumenten las expectativas de cualquiera de los hombres representativos (al menos uno) sin que al mismo tiempo se reduzcan las expectativas de algún otro (al menos uno). Por supuesto, estas alteraciones tienen que ser congruentes con los otros principios. Esto es, al cambiar la estructura básica no nos está permitido violar el principio de igual libertad o la exigencia de posiciones abiertas. Lo que puede alterarse es la distribución de ingresos y de riqueza y el modo según el cual aquellos que tienen posiciones de autoridad y responsabilidad pueden regular las actividades cooperativas. La distribución de estos bienes primarios puede ajustarse de modo que modifique las expectativas de los individuos representativos, siendo congruente con las restricciones de libertad y accesibilidad. Una disposición de la estructura básica es eficaz cuando no hay manera alguna de cambiar esta distribución de modo tal que aumenten las perspectivas de alguien sin reducir las de otros.

Supondré que existen muchas configuraciones eficientes de la estructura básica. Cada una de ellas específica una división particular de las ventajas de la cooperación social. El problema es escoger entre ellas, encontrar una concepción de la justicia que seleccione una de estas distribuciones eficientes como también justa. Si logramos hacerlo así, habremos ido más allá de la mera eficiencia, pero de un modo compatible con ella... Ahora bien, es natural probar la idea de que en tanto el sistema social sea eficiente, no hay razón para preocuparse de la distribución. En este caso todas las configuraciones eficientes son declaradas igualmente justas. Por supuesto, esta sugerencia es-

⁹ Para la aplicación del criterio de Pareto a los sistemas de reglas públicas, véase "The Relevance of Pareto Optimality", de J. M. Buchanan, en *Journal of Conflict Resolution*, vol. 6 (1962), así como su libro con Gordon Tullock, *The Calculus of Consent* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1962). Al aplicar éste y otros principios a instituciones, sigo uno de los puntos de "Two Concepts of Rules", *Philosophical Review*, vol. 64 (1955). El hacerlo así tiene la ventaja, entre otras cosas, de condicionar el empleo de los principios a los efectos de la publicidad. Véase § 23, nota 8.

taría fuera de lugar tratándose de la distribución de bienes particulares a individuos conocidos. Nadie supondría que es una cuestión impropcedente desde el punto de vista de la justicia el que cualquiera de entre un grupo de hombres lo tuviese todo. Sin embargo, la sugerencia parece igualmente irrazonable para la estructura básica. Así, podría ser que en ciertas condiciones no pudiese reformarse significativamente el régimen de servidumbre sin reducir las expectativas de algún hombre representativo, digamos de los terratenientes, en cuyo caso la servidumbre es eficiente. Aun así puede suceder también que en las mismas condiciones un sistema de trabajo libre no pueda ser alterado sin reducir las expectativas de algún otro hombre representativo, digamos de los trabajadores libres; así esta configuración sería igualmente eficaz. En términos más generales, supongamos que siempre que una sociedad esté dividida de manera pertinente en un número de clases, es posible maximizar respecto a cualquiera de sus hombres representativos a la vez. Esas máximas dan al menos muchas posiciones eficaces, ya que no es posible apartarse de ninguna de ellas para elevar las expectativas de otros, sin disminuir las del hombre representativo con respecto al cual se definió el máximo. Así, cada uno de estos extremos es eficiente, pero seguramente todos serán justos.

Ahora bien, estas reflexiones sólo muestran lo que hemos sabido todo el tiempo, esto es, que el principio de eficiencia no puede servir por sí solo como concepción de la justicia.¹⁰ Por tanto, deberá ser complementado de algún modo. En el sistema de la libertad natural el principio de eficiencia se ve restringido por ciertas instituciones subyacentes; cuando estas restricciones son satisfechas, cualquier distribución eficaz que resulte es aceptada como justa. El sistema de libertad natural selecciona una distribución eficaz más o menos del siguiente modo. Supongamos que sabemos por la teoría económica que según las suposiciones comunes que definen una economía de mercado competitivo, los ingresos y la riqueza serán distribuidos de un modo eficaz, y que cualquier distribución eficaz que resulte en un periodo dado está determinada por la distribución inicial de activos, esto es, por la distribución inicial del ingreso y la riqueza y de las capacidades y talentos naturales. Con cada distribución inicial se llegará a un determinado resultado eficiente. Así resultará que, si hemos de aceptarlo como justo y no meramente como eficiente, tenemos que aceptar la base sobre la cual se determinará la distribución inicial de los activos.

En el sistema de libertad natural la distribución inicial está regulada por

¹⁰ Este hecho es generalmente reconocido en la economía del bienestar, al decirse que la eficiencia ha de ser equilibrada frente a la equidad. Véase, por ejemplo, Tibor Scitovsky, *Welfare and Competition* (Londres, George Allen and Unwin, 1952), pp. 60-69 y también I. M. D. Little, *A Critique of Welfare Economics*, 2ª ed. (Oxford, The Clarendon Press, 1957), cap. V, esp. pp. 112-116. Véanse las observaciones de Sen sobre las limitaciones del principio de eficiencia, en *Collective Choice and Social Welfare*, pp. 22, 24-26, 83-86.

los arreglos implícitos en la concepción de los puestos aseguibles a las capacidades (tal como se definió anteriormente). Estos arreglos presuponen un trasfondo de igual libertad (tal como lo especifica el primer principio) y una economía de mercado libre. Requieren una igualdad formal de oportunidades de modo que todos tengan al menos los mismos derechos legales de acceso a las posiciones sociales ventajosas. Pero dado que no se hace ningún esfuerzo por conservar una igualdad o una semejanza de las condiciones sociales excepto en la medida en que esto sea necesario para conservar las instituciones de fondo requeridas, la distribución inicial de activos para cualquier período está fuertemente influida por contingencias naturales y sociales. La distribución existente del ingreso y de la riqueza, por ejemplo, es el efecto acumulativo de distribuciones previas de los activos naturales—esto es, talentos y capacidades naturales—, en la medida en que éstos hayan sido o no desarrollados y su uso favorecido u obstaculizado en el transcurso del tiempo por circunstancias sociales y contingencias fortuitas tales como accidentes y buena suerte. Intuitivamente la injusticia más obvia del sistema de libertad natural es que permite que las porciones distributivas se vean indebidamente influidas por estos factores que desde el punto de vista moral son tan arbitrarios.

La interpretación liberal, como la llamaré en lo sucesivo, trata de corregir esto añadiendo a la exigencia de los puestos abiertos a las capacidades, la condición adicional del principio de la justa igualdad de oportunidades. La idea aquí es que los puestos han de ser abiertos no sólo en un sentido formal, sino haciendo que todos tengan una oportunidad equitativa de obtenerlos. No está del todo claro qué quiere decir esto, pero podríamos decir que quienes tengan capacidades y habilidades similares deberían tener perspectivas de vida similares. Más específicamente: suponiendo que existe una distribución de las capacidades naturales, aquellos que están en el mismo nivel de capacidades y habilidades y tienen la misma disposición para usarlas, deberían tener las mismas perspectivas de éxito, cualquiera que su posición inicial en el sistema social. En todos los sectores de la sociedad debería haber, en términos generales, las mismas perspectivas de cultura y de éxito para todos los que se encuentran igualmente motivados y dotados. Las expectativas de aquellos que tengan las mismas capacidades y aspiraciones no deberían verse afectadas por sus clases sociales.¹¹

La interpretación liberal de los dos principios intenta, pues, mitigar la influencia de las contingencias sociales y de la fortuna natural sobre las porciones distribuidas. Para alcanzar este fin es necesario imponer nuevas con-

diciones estructurales al sistema social. Los arreglos del libre mercado deben tener lugar dentro de un marco de instituciones políticas y jurídicas que regulen las tendencias generales de los sucesos económicos y conserven las condiciones sociales necesarias para la justa igualdad de oportunidades. Los elementos de este marco son bastante familiares, aunque quizá valiera la pena recordar la importancia que tiene impedir la acumulación excesiva de propiedades y de riqueza y mantener la igualdad de oportunidades educativas para todos. Las probabilidades de adquirir los conocimientos y las técnicas culturales no deberían depender de la posición de clase; asimismo, el sistema escolar sea público o privado, debería ser planeado para derribar las barreras de clase.

Mientras que la concepción liberal parece claramente preferible al sistema de libertad natural, intuitivamente parece aún defectuosa. Entre otras cosas, aun si funcionase a la perfección eliminando la influencia de las contingencias sociales, de todas maneras permitiría que la distribución de la riqueza y del ingreso fuesen determinadas por la distribución natural de capacidades y talentos. Dentro de los límites permitidos por las condiciones subyacentes, las porciones distribuidas se deciden conforme al resultado de una lotería natural; y desde una perspectiva moral este resultado es arbitrario. No hay mejor razón para permitir que la distribución del ingreso y la riqueza sea resuelta en función de las capacidades naturales, a que lo sea en favor de las contingencias sociales e históricas. Más aún, el principio de la igualdad de oportunidades sólo puede realizarse imperfectamente, al menos mientras exista en alguna forma la institución de la familia. El grado en que se desarrollen y fructifiquen las capacidades naturales se ve afectado por todo tipo de condiciones sociales y actitudes de clase. Incluso la buena disposición para hacer un esfuerzo, para intentarlo, y por tanto ser merecedor del éxito en el sentido ordinario, depende de la felicidad en la familia y de las circunstancias sociales. En la práctica es imposible asegurar a los igualmente dotados iguales probabilidades culturales y de superación, y por tanto podríamos desear adoptar un principio que reconociera este hecho y mitigara también los efectos arbitrarios de la lotería natural. El que la concepción liberal no lo haga fortalece la búsqueda de otra interpretación de los dos principios de la justicia.

Antes de ocuparnos de la concepción de la igualdad democrática, deberíamos decir algo acerca de la aristocracia natural. Según este punto de vista no se hace ningún intento por regular las contingencias sociales que vaya más allá de lo requerido por la igualdad formal de oportunidades; pero las ventajas de las personas con los mayores dotes naturales habrán de limitarse mediante aquellas que promueven el bien de los sectores más pobres de la sociedad. El ideal aristocrático se aplica a un sistema abierto, al menos desde el punto de vista jurídico, y la situación más ventajosa de los que son favo-

¹¹ Esta definición sigue la sugerencia de Sidgwick en *The Methods of Ethics*, p. 285n. Véase también *Equality*, de R. H. Tawney (Londres, George Allen and Unwin, 1931), cap. II, secc. II y "The Idea of Equality", de B. A. O. Williams, en *Philosophy, Politics and Society*, ed. Peter Laslett y W. G. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962), pp. 125 ss.

recidos en él es considerada como justa sólo en el caso en que aquellos que están abajo tuvieran menos cuando se les diese menos a los de arriba.¹² De esta manera se transfiere la idea de *noblesse oblige* a la concepción de aristocracia natural.

Ahora bien, tanto la concepción liberal como la de la aristocracia natural son inestables, ya que una vez que estemos insatisfechos por la influencia tanto de las contingencias sociales como de la fortuna natural sobre la determinación de las porciones distributivas, estamos obligados por la reflexión a estar inconformes con la influencia de ambas. Desde un punto de vista moral, ambas parecen igualmente arbitrarias. Así, aunque nos alejemos del sistema de la libertad natural, no podemos estar satisfechos sino con la concepción democrática. Esta concepción es la que tengo que aclarar ahora, teniendo en cuenta que ninguna de las observaciones precedentes constituye un argumento en su favor ya que, estrictamente hablando, en una teoría contractual todos los argumentos habrán de hacerse en términos de lo que sería racional elegir en la posición original. Aquí en lo que me ocupo es en allanar el camino para la interpretación favorable de los dos principios, de modo que estos criterios, especialmente el segundo, no le parezcan exagerados al lector. Una vez que intentemos encontrar una formulación de ellos que trate a todos los hombres por igual en tanto que personas morales, y que no pondere su participación en los beneficios y cargas de la cooperación social de acuerdo con su fortuna social o a su suerte en la lotería natural, la interpretación democrática resultará la mejor elección entre las cuatro alternativas del cuadro. Hechos estos comentarios a modo de preludio, me ocuparé ahora de esta concepción.

13. LA IGUALDAD DEMOCRÁTICA Y EL PRINCIPIO DE DIFERENCIA

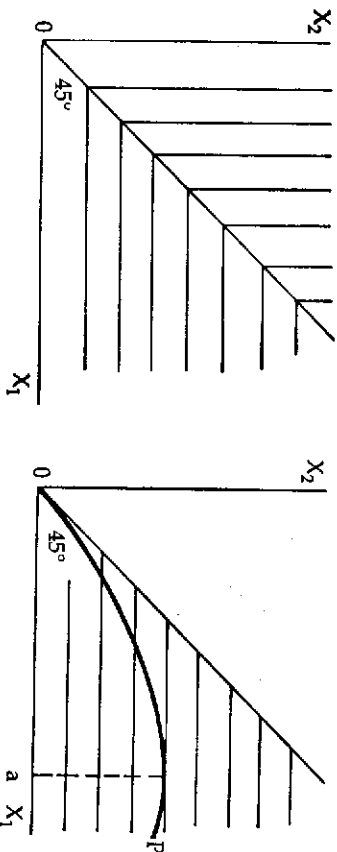
La interpretación democrática, tal y como lo sugiere el cuadro, se obtiene combinando el principio de la justa igualdad de oportunidades con el principio de diferencia. Este principio suprime la indeterminación del principio de eficiencia al especificar una posición particular desde la cual habrán de juzgarse las desigualdades económicas y sociales de la estructura básica. Dando por establecido el marco de las instituciones requeridas por la libertad igual y la justa igualdad de oportunidades, las expectativas más elevadas

¹² Esta formulación del ideal aristocrático se deriva de la exposición de la aristocracia que hace Santayana en el cap. IV de *Reason and Society* (Nueva York, Charles Scribner, 1905), pp. 109 ss. Dice, por ejemplo, "un régimen aristocrático sólo puede ser justificado irradiando beneficios y demostrando que cuanto menos se les dé a los de arriba, menos alcanzarán los de abajo". Estoy en deuda con Robert Rodas por hacerme ver que la aristocracia natural es una posible interpretación de los principios de la justicia y que un sistema feudal ideal puede también tratar de cumplir con el principio de la diferencia.

de quienes están mejor situados son justas si y sólo si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad. La idea intuitiva es que el orden social no ha de establecer y asegurar las perspectivas más atractivas de los mejor situados a menos que el hacerlo vaya en beneficio de los menos afortunados. (Véase a continuación el análisis del principio de diferencia.)

El principio de diferencia

Supongamos ahora que las curvas de indiferencia representan distribuciones consideradas igualmente justas. Entonces el principio de diferencia resulta una concepción fuertemente igualitaria en el sentido de que, a menos que exista una distribución que mejore a las personas (limitándonos para mayor simplicidad al caso de dos personas), se preferirá una distribución igual. Las curvas de indiferencia tienen la forma representada en la gráfica V. Estas están formadas por líneas verticales y horizontales que intersecan en ángulos rectos sobre la línea de 45° (suponiéndose nuevamente una interpretación interpersonal y cardinal de los ejes). Por mucho que se mejore la situación de una de las personas, desde el punto de vista del principio de diferencia, no habrá ganancia a menos que la otra también se beneficie.



GRÁFICA 6

GRÁFICA 5

Supongamos que x_1 es el hombre representativo más favorecido en la estructura básica. En la medida en que sus expectativas aumentan, aumentarán también las de x_2 , el menos favorecido. Sea la curva *OP* de la gráfica 6 la representación de la contribución hecha a las expectativas de x_2 por las mayores de x_1 . El punto *O*, el origen, representa el estado hipotético en el cual todos los bienes sociales primarios se distribuyen igualmente. Aho-

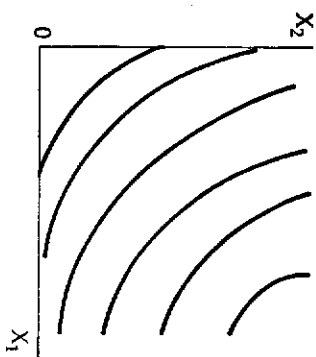
ra la curva OP estará siempre por debajo de la línea de 45° , puesto que x_1 está siempre en mejor posición. Por esto las únicas partes pertinentes de las curvas de indiferencia son aquellas que están bajo esta línea y por esta razón la parte superior izquierda de la gráfica 6 no aparece dibujada. Obviamente el principio de diferencia sólo se satisface perfectamente cuando la curva OP es precisamente tangente a la curva de indiferencia más elevada que toca. En la gráfica VI éste es el punto a .

Nótese que la curva OP , la curva de la contribución, asciende hacia la derecha, puesto que se supone que la cooperación social definida por la estructura básica sea ventajosa para ambas partes. No se trata ya de "barajar" un abasto fijo de bienes; y nada se pierde si una comparación interpersonal exacta de beneficios resulta imposible. Basta que se pueda identificar a la persona menos favorecida y determinar su preferencia racional.

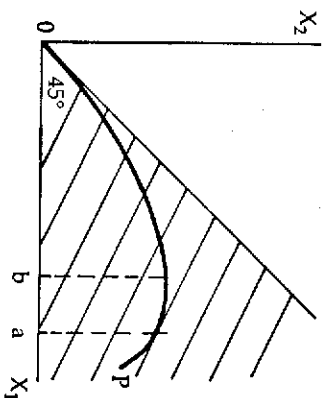
Una perspectiva menos igualitaria que la del principio de diferencia, que quizá sea más plausible a primera vista, sería aquella en la cual las líneas de indiferencia para distribuciones justas (o así consideradas) fuesen curvas poco pronunciadas y convexas con respecto a su origen, tal como aparecen en la gráfica 7. Las curvas de indiferencia para las funciones de bienestar social se representan con frecuencia de esta manera. Esta forma de las curvas expresa el hecho de que cuando una de las personas obtiene ventajas en relación con la otra, sus beneficios ulteriores van siendo cada vez menos valiosos desde un punto de vista social.

A un utilitario clásico, por otra parte, le será indiferente cómo se distribuya una suma constante de beneficios. Él apelaría a la igualdad sólo para romper nexos. Cuando hay solamente dos personas y se supone una interpretación cardinal interpersonal de los ejes, las líneas de indiferencia del utilitario para la distribución son líneas rectas perpendiculares a la bisectriz. Sin embargo, dado que x_1 y x_2 son personas representativas, sus ganancias tienen que ser valoradas según el número de personas que cada una representa. Como positivamente x_2 represente a más personas que x_1 , las curvas de indiferencia se volverán más horizontales, tal y como se ve en la gráfica 8. La proporción entre el número de aventajados y el número de los menos favorecidos definirá la inclinación de estas líneas rectas. Si se dibuja la misma curva de contribución OP que en la gráfica 6, se verá que la mejor distribución desde un punto de vista utilitario se alcanza en un punto que está más allá del punto b en el cual la curva OP alcanza su máximo. Dado que según el principio de diferencia ha de escogerse el punto b , el cual está siempre a la izquierda de a , el utilitarismo permite, en condiciones iguales, mayores desigualdades.

Para ilustrar el principio de diferencia considérese la distribución del ingreso entre las clases sociales. Supongamos que los diversos grupos de ingresos se correlacionan con individuos representativos cuyas expectativas nos permitirán juzgar la distribución. Así, por ejemplo, alguien que en una de-



GRÁFICA 7



GRÁFICA 8

mocracia con propiedad privada empieza como miembro de la clase empresarial tendrá mejores perspectivas que quien empieza en la clase de obreros no calificados. Parece probable que esto sería verdadero incluso cuando se eliminasen las injusticias sociales que existen ahora. ¿Qué es, entonces, lo que puede justificar este tipo de desigualdad inicial en las perspectivas de vida? Según el principio de diferencia sólo es justificable si la diferencia de expectativas funciona en beneficio del hombre representativo peor colocado, en este caso el obrero no calificado representativo. La desigualdad en las expectativas es permisible sólo si al reducirla se empeora aún más a la clase obrera. Supuestamente, dada la condición adicional en el segundo principio relativa a la aseguiribilidad de puestos y dado el principio de libertad en general, las mayores expectativas permitidas a los empresarios los estimulan a hacer cosas que aumentarán las expectativas de la clase laboral. Sus mejores perspectivas actúan como incentivos que harán más eficaz el proceso económico, más rápida la introducción de innovaciones, etc. No voy a considerar la medida en que esto es cierto. Lo que me interesa es que son argumentos de este tipo los que deben ser presentados si es que estas desigualdades se volverán justas por el principio de diferencia.

Sobre este principio quisiera hacer ahora algunas observaciones. Ante todo, al aplicarlo se deben distinguir dos casos. El primero es aquel en que las expectativas de los menos favorecidos de hecho se maximizan (sujetos por supuesto, a las restricciones mencionadas). La supresión de cambios en las expectativas de los mejor situados puede mejorar la situación de los peor situados. La solución que se da produce lo que he llamado un esquema perfectamente justo. El segundo caso es aquel en que las expectativas de los más aventajados contribuyen al menos al bienestar de los más infortunados. Es decir, que si sus expectativas fueran disminuidas, las perspectivas de los menos aventajados descenderían también, y sin embargo el máximo

no se hubiera alcanzado aún. Incluso unas mayores perspectivas de los más aventajados aumentarían las expectativas de quienes están en las posiciones más bajas. De tal esquema diré que es, en general, justo, aunque no sea el arreglo más justo. Un esquema es injusto cuando una o más de las mayores expectativas son excesivas. Si estas expectativas disminuyesen, la situación de los menos favorecidos mejoraría. Cuán injusto sea un acuerdo es algo que dependerá de lo excesivas que sean las mayores expectativas y de la medida en que dependan de la violación de otros principios de justicia, por ejemplo, la justa igualdad de oportunidades. Sin embargo, no intentaré medir los grados de injusticia. Lo importante que debe observarse aquí es que mientras que el principio de diferencia es, estrictamente hablando, un principio de maximización, los casos que no lo satisfacen se distinguen entre sí de modo esencial. Una sociedad debería tratar de evitar situaciones en las cuales las contribuciones marginales de los mejor colocados sean negativas, ya que, *ceteris paribus*, esto parece una falta más grave que el no alcanzar el mejor esquema cuando estas contribuciones son positivas. El que la diferencia entre ricos y pobres sea aún mayor viola tanto el principio de la mutua ventaja como la igualdad democrática (§ 17).

Otra observación más. Vemos que el sistema de libertad natural y la concepción liberal intentan ir más allá del principio de eficiencia. La concepción democrática mantiene que aun cuando la justicia procesal puede invocarse, al menos hasta cierto grado, la manera en que las interpretaciones previas lo hacen deja todavía un margen excesivo a las contingencias naturales y sociales. Debe notarse, no obstante, que el principio de diferencia es compatible con el de eficiencia, ya que cuando se satisface por completo el primero, es de hecho imposible mejorar a ninguna de las personas representativas sin empeorar a otra, a saber, a la persona representativa de los menos aventajados cuyas expectativas habremos de maximizar. Así, la justicia se define de tal modo que sea congruente con la eficiencia, al menos cuando los dos principios están plenamente satisfechos. Por supuesto que si la estructura básica es injusta, estos principios autorizarán cambios que pudieran reducir las expectativas de algunos de los mejor situados, y por lo tanto, la concepción democrática no será congruente con el principio de eficiencia si éste principio es considerado en el sentido de que sólo se permitan cambios que mejoren las perspectivas de todos. La justicia tiene primacía frente a la eficiencia y exige algunos cambios que en este sentido no son eficientes. La congruencia se da sólo en el sentido de que un esquema perfectamente justo sea también eficiente.

A continuación podemos considerar cierta complicación relativa al significado del principio de diferencia. Se ha creído que si el principio se satisface, todos salen beneficiados. Un sentido obvio en el que esto resulta así, es aquel en que la posición de cada uno se mejora respecto al acuerdo inicial de

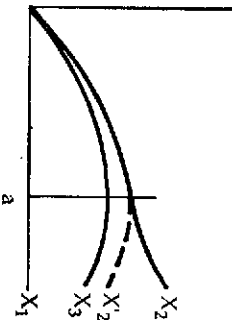
igualdad. Sin embargo, no hay nada que dependa de la posibilidad de identificar este acuerdo inicial, ya que para la aplicación del principio de diferencia no es importante que también estén los hombres en la posición original. Simplemente maximizamos las expectativas de los menos favorecidos sujetándolas a las restricciones requeridas. En tanto esto produzca beneficios para todos, como hasta ahora lo he supuesto, en esa medida las ganancias estimadas a partir de la situación hipotética de igualdad no vienen al caso, y son casi imposibles de determinar. Puede existir, sin embargo, un segundo sentido según el cual todos reciben ventajas cuando se satisface el principio de diferencia, al menos con ciertos supuestos. Supongamos que las desigualdades en las expectativas están "encadenadas": esto es, que si una ventaja tiene el efecto de aumentar las expectativas de la posición más baja, entonces aumentan las expectativas de todas las posiciones intermedias. Por ejemplo, si las mayores expectativas para los empresarios benefician a los trabajadores no calificados, también beneficiarán a los semicalificados. Nótese que la conexión en cadena nada dice acerca del caso en que los menos aventajados no ganan nada, luego ello no significa que todos los efectos se muevan juntos. Supongamos, además, que las expectativas están "conectadas": esto es, que es imposible aumentar o disminuir las expectativas de cualquier persona representativa sin aumentar o disminuir al mismo tiempo las expectativas de otra, en especial la del menos aventajado. No existe, por decirlo así, ningún eslabón que se mueva libremente en el modo en que se conectan las expectativas. Ahora bien, con estos supuestos hay un sentido según el cual todos se benefician cuando se satisface el principio de diferencia, ya que el representante que está mejor situado en una comparación hecha en ambos sentidos, gana gracias a las ventajas que se le ofrecen, y el que está peor gana por las contribuciones que hacen estas desigualdades. Por supuesto, estas condiciones pueden no estar satisfechas, pero en este caso aquellos que están mejor no deberían tener derecho de veto frente a los beneficios disponibles para los menos favorecidos. Debemos seguir maximizando las expectativas de los menos aventajados. (Véase a continuación la discusión de la conexión en cadena.)

La conexión en cadena

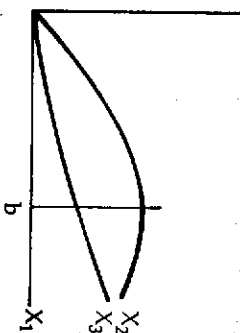
Supongamos, para simplificar, que existen tres hombres representativos. Sea x_1 el más favorecido y x_3 el menos, teniendo entre ellos a x_2 . Márquense las expectativas de x_1 a lo largo del eje horizontal y las de x_2 y x_3 en el vertical. Las curvas que muestran la contribución del más favorecido a los otros grupos, comienzan en el origen como posición teórica de la igualdad. Más aún, existe un máximo de ganancia permitido al más favorecido, suponiéndose que incluso si el principio de diferencia lo permitiera, habría efectos

injustos sobre el sistema político u otros semejantes, excluidos por la primacía de la libertad.

El principio de diferencia selecciona el punto en el cual la curva para x_3 alcanza su máximo, por ejemplo el punto a en la gráfica 9.



GRÁFICA 9



GRÁFICA 10

La conexión en cadena significa que en cualquier punto en que la curva x_3 suba hacia la derecha, la curva x_2 también subirá, tal como sucede en los intervalos a la izquierda de los puntos a y b en las gráficas 9 y 10. La conexión en cadena nada dice acerca del caso en que la curva x_3 descienda hacia la derecha, tal y como sucede en el intervalo a la derecha del punto a en la gráfica 9. La curva x_2 puede muy bien ascender o descender (tal como lo indica la línea punteada x_2'). No se da en cambio ninguna conexión en cadena a la derecha de b en la gráfica 10.

Los intervalos en los que tanto la curva x_2 como la x_3 ascienden definen los intervalos de las contribuciones positivas. Todo lo que esté más a la derecha aumenta la expectativa media (utilidad media si es que la utilidad se mide por las expectativas), satisfaciendo también al principio de la eficiencia como criterio de cambio; esto es, los puntos a la derecha mejoran la situación de todos.

En la gráfica 9 el promedio de expectativas puede subir más allá del punto a , aunque las expectativas de los menos favorecidos desciende. (Esto dependerá del valor de los diversos grupos.) El principio de diferencia, excluye esto y elige el punto a .

Estricto enlace quiere decir que no hay segmentos horizontales en las curvas x_2 y x_3 . En cada intervalo ambas curvas o bien suben o bien bajan. Todas las curvas representadas son de este tipo.

No voy a ocuparme en examinar qué punto es probable que se den la conexión en cadena y el enlace estricto. Ya que el principio de diferencia no depende de que se satisfagan estas relaciones. Sin embargo, cuando las contribuciones de las posiciones más favorecidas se extiendan a toda la socie-

dad y no se reduzcan a sectores particulares, parece creíble que si los menos aventajados se beneficiaran, también lo harán los que están en posiciones intermedias. Por lo demás, una amplia difusión de los beneficios se verá favorecida por dos características de las instituciones ejemplificadas en la estructura básica: primera, han sido establecidas para promover ciertos intereses fundamentales que todos tienen en común y, segunda, los cargos y las posiciones están abiertas. Así pues, parece probable que si la autoridad y los poderes de los legisladores y los jueces promueven la situación de los menos favorecidos, mejoran la de los ciudadanos en general. La conexión en cadena puede darse a menudo, con tal que se satisfagan los otros principios de la justicia. Si esto es así, entonces podemos observar que dentro de la zona de las contribuciones positivas (la zona en que las ventajas de todos aquellos en posiciones favorecidas aumentan las perspectivas de los menos afortunados), cualquier avance hacia un arreglo perfectamente justo, mejora las expectativas de todos. En estas condiciones, el principio de diferencia tiene consecuencias prácticas semejantes a las de los principios de eficiencia y de la utilidad media (si la utilidad se mide por bienes primarios). Por supuesto, si la conexión en cadena se da rara vez, esta similitud carece de importancia. Sin embargo, parece probable que dentro de un esquema social justo, tenga lugar a menudo una difusión general de beneficios.

Existe una complicación más. Suponemos un tipo de enlace estricto con objeto de simplificar la formulación del principio de diferencia. Es fácilmente concebible, sea cual fuere su probabilidad o importancia en la práctica, que los menos aventajados no se vean afectados de ningún modo por algunos cambios en las expectativas de los mejor situados, aun cuando estos cambios beneficien a otros. En esta clase de casos no se da un enlace estricto, y para cubrir la situación podemos expresar un principio más general del siguiente modo: en una estructura básica con n representantes pertinentes, se maximiza primero el bienestar de las personas representativas de la peor situación; segundo, para igual bienestar de los peor situados, maximiza el de los que les anteceden, y así sucesivamente hasta llegar a los representantes de los mejor colocados, cuyo bienestar habrá de maximizarse una vez maximizado el de los restantes ($n-1$). A esto podría llamarse el principio de la diferencia lexicográfica.¹³ Sin embargo, creo que para casos reales este principio apenas si sería pertinente, ya que cuando la mayor potencialidad de los beneficios de los más aventajados sea significativa, seguramente habrá algún modo para mejorar también la situación de los menos aventajados. Las leyes generales que gobiernan las instituciones de la estructura básica garantizan que no se darán los casos que requieren el principio lexicográfico. No obstante, usaré siempre el principio de diferencia en su forma

¹³ En este punto, véase Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, p. 138n.

más simple y, por lo tanto, como resultado de lo dicho en las últimas secciones, el segundo principio deberá leerse como sigue:

Las desigualdades sociales y económicas habrán de disponerse de tal modo que sean tanto a) para el mayor beneficio de los menos aventajados, como b) ligadas con cargos y posiciones asequibles a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades.

Por último, un comentario sobre la terminología. Quizá los economistas desearan referirse al principio de diferencia como *criterio maximin*, empero, he evitado cuidadosamente este nombre. Por criterio maximin se entiende generalmente una regla para escoger bajo una gran incertidumbre (§ 26), mientras que el principio de diferencia es un principio de justicia. No es, pues, deseable usar el mismo nombre para dos cosas tan distintas. El principio de diferencia es un criterio muy especial: se aplica primeramente a la estructura básica a través de los individuos representativos cuyas expectativas habrán de estimarse por medio de un índice de bienes primarios (§ 15). Además, al llamario criterio maximin podría indebidamente sugerir que el principal argumento para este principio, a partir de la posición original, deriva del supuesto del gran temor al riesgo. Existe ciertamente una relación entre el principio de diferencia y tal supuesto, pero no se postulan actitudes extremas frente al riesgo (§ 28); en todo caso, existen muchas consideraciones en favor del principio de diferencia en las cuales el temor al riesgo no desempeña papel alguno. Así, pues, es mejor usar el término criterio maximin únicamente para la regla de elección en caso de incertidumbre.

14. IGUALDAD DE OPORTUNIDADES Y JUSTICIA PURAMENTE PROCESAL

Desearé comentar ahora la segunda parte del segundo principio, que de ahora en adelante llamaremos el principio liberal de la justa igualdad de oportunidades. No se le debe confundir con la noción de los puestos abiertos a las capacidades; tampoco ha de olvidarse que puesto que está vinculado al principio de diferencia, sus consecuencias serán muy distintas de las de la interpretación liberal de los dos principios tomados en conjunto. En particular, trataré de mostrar más adelante (§ 17) que este principio no está sujeto a la objeción de que conduce a una sociedad meritocrática. Desearé considerar aquí algunas otras cuestiones, en especial su relación con la idea de la justicia puramente procesal.

Debiera hacer notar primero que las razones para exigir puestos abiertos no son sólo, ni siquiera primordialmente, razones de eficiencia. No he afirmado que los puestos tendrán que ser abiertos si se quiere que de hecho todos se beneficien de un arreglo, ya que sería posible mejorar la situación de cada uno asignando a los puestos ciertos poderes y beneficios a pesar de que

ciertos grupos estuviesen excluidos de ellos. Aunque el acceso esté restringido, los cargos pueden quizá atraer de todas maneras talentos superiores, estimulándolos a un mejor desempeño. Sin embargo, el principio de puestos abiertos lo prohíbe. Este principio expresa la convicción de que si algunas plazas no se abrieran sobre una base justa para todos, los que fueran excluidos tendrían derecho a sentirse tratados injustamente, aunque se beneficiasen de los esfuerzos mayores de aquellos a los que se permitiera ocuparlas. Estarían justificados en quejarse no sólo porque estarían excluidos de ciertas recompensas externas de los cargos, como riquezas y privilegios, sino también porque se verían privados de experimentar la autorrealización proveniente del ejercicio adecuado de los deberes sociales. Se verían, pues, privados de una de las principales formas del bien humano.

Ahora bien, he dicho que la estructura básica es el objeto principal de la justicia. Por supuesto que cualquier teoría ética reconoce la importancia de la estructura básica como tema de la justicia, pero no todas las teorías consideran esta importancia de la misma manera. En la justicia como imparcialidad, la sociedad es interpretada como una empresa cooperativa para beneficio mutuo. La estructura básica es un sistema público de reglas que definen un esquema de actividades que conducen a los hombres a actuar conjuntamente de modo que produzcan una suma mayor de beneficios, al mismo tiempo que le asignan a cada uno ciertos derechos reconocidos a compartir los productos. Lo que una persona haga dependerá de lo que las reglas públicas digan que tiene derecho a hacer, y, a su vez, lo que tiene derecho a hacer dependerá de lo que haga. La distribución que resulte se obtendrá satisfaciendo las pretensiones, las cuales se determinarían por lo que las personas emprendan a la luz de todas las expectativas legítimas.

Estas consideraciones sugieren la idea de tratar la cuestión de las partes distributivas como cuestión puramente procesal.¹⁴ La idea intuitiva es estructurar el sistema social de modo tal que, sea cual fuere su resultado, éste sea siempre justo, al menos mientras se mantenga dentro de cierto ámbito. La noción de justicia puramente procesal se entenderá mejor haciendo una comparación con la justicia procesal perfecta y la imperfecta. Para ilustrar la primera considérese el caso más sencillo de una división justa. Un pastel habrá de dividirse entre un número de personas: suponiendo que una división justa sea una división igualitaria, ¿cuál es el procedimiento, si lo hay, que dará este resultado? Dejando a un lado los tecnicismos, la solución obvia es la de que una persona divida el pastel y tome la última parte, permitiendo a los

¹⁴ Para una discusión general sobre justicia procesal, véase *Political Argument*, de Brian Barry (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965), cap. vi. En cuanto al problema de la división equitativa, véase *Games and Decisions*, de R. D. Luce y Howard Raiffa (Nueva York, John Wiley and Sons, Inc., 1957), pp. 363-368 y "The Problem of Fair Division", de Hugo Steinhilber, en *Economic Journal*, vol. 16 (1948).

ciales (§ 39). Tales desigualdades multiplican las posiciones pertinentes y complican la aplicación de los dos principios. Por otro lado, estas desigualdades rara vez o nunca producen ventajas, para los menos favorecidos, y por tanto, en una sociedad justa, normalmente bastará el menor número de posiciones pertinentes.

Ahora bien, es esencial que los juicios formulados desde el punto de vista de las posiciones pertinentes sobrepasen a las demandas que tendemos a presentar en situaciones más particulares. No todos se beneficiarán siempre de lo que exigen los dos principios, si pensamos en las personas por sus posiciones más específicas. Y, a menos que tenga prioridad el punto de vista de las posiciones pertinentes, habrá un caos de demandas competitivas. Así, los dos principios expresan, en efecto, un acuerdo para ordenar nuestros intereses dando un valor especial a algunos de ellos. Por ejemplo, las personas que pertenecen a una industria determinada encuentran a menudo que el libre comercio es contrario a sus intereses. Quizá esta industria no puede prosperar sin la ayuda de aranceles y de otras restricciones. Pero si desde el punto de vista de la igualdad ciudadana o de los menos favorecidos es deseable el libre comercio, éste se justifica aunque temporalmente se vean perjudicados intereses más específicos, ya que de antemano habremos de estar de acuerdo con los principios de justicia y su aplicación congruente desde el punto de vista de ciertas posiciones. No existe ninguna manera de garantizar en todo momento la protección de todos los intereses, una vez que la situación de los representantes se ha definido más estrechamente. Habiendo reconocido ciertos principios y cierto modo de aplicarlos, estamos obligados a aceptar las consecuencias. Esto no quiere decir, por supuesto, que se deba permitir que los rigores del libre comercio se desencadenen, sino que los acuerdos para suavizarlos habrán de ser considerados desde un punto de vista general apropiado.

Las posiciones sociales correspondientes especifican, entonces, el punto de vista general desde el cual habrán de aplicarse los dos principios de justicia a la estructura básica. De este modo, se toman en cuenta los intereses de todos, ya que cada persona es un ciudadano igual y todos tienen un lugar en la distribución del ingreso y la riqueza o en las diversas características naturales fijas sobre las que se basan las distinciones. Para tener una teoría coherente de la justicia social es necesaria alguna selección de las posiciones relevantes, y las que resulten escogidas deberán estar de acuerdo con sus primeros principios. Al seleccionar los llamados puntos de partida se cumple la idea de mitigar los efectos de los accidentes naturales y de las circunstancias sociales. Nadie habrá de beneficiarse de estas contingencias, salvo cuando esto redunde en el bienestar de los demás.

17. LA TENDENCIA A LA IGUALDAD

Me gustaría concluir esta exposición de los dos principios explicando el sentido en que expresan una concepción igualitaria de la justicia. Quisiera, igualmente, anticiparme a la objeción de que el principio de la justa igualdad de oportunidades conduce a una endurecida sociedad meritocrática. Con objeto de allanar el camino para hacerlo, destacaré varios aspectos de la concepción de la justicia que he presentado.

Primeramente podemos observar que el principio de diferencia da algún valor a las consideraciones particularizadas por el principio de compensación. Este principio afirma que las desigualdades inherentes requieren una compensación; y dado que las desigualdades de nacimiento y de dotes naturales son inherentes, habrán de ser compensadas de algún modo.¹⁸ Así, el principio sostiene que con objeto de tratar igualmente a todas las personas y de proporcionar una auténtica igualdad de oportunidades, la sociedad tendrá que dar mayor atención a quienes tienen menos dotes naturales y a quienes han nacido en las posiciones sociales menos favorables. La idea es compensar las desventajas contingentes en dirección hacia la igualdad. Conforme a este principio podrían aplicarse mayores recursos para la educación de los menos inteligentes que para la de los más dotados, al menos durante ciertos periodos de su vida, por ejemplo, los primeros años escolares.

Ahora bien, que yo sepa, nadie ha propuesto el principio de compensación como el único criterio de la justicia, ni como el objetivo único del orden social. Es muy probable que, como la mayoría de estos principios, sea sólo un principio *prima facie* que deba ser ponderado en comparación con otros. Por ejemplo, con los principios del mejoramiento del nivel medio de vida o de la promoción del bien común.¹⁹ Pero, sean cuales fueren los otros principios que mantenemos, deberán tomarse en cuenta las demandas de la compensación. Se piensa que representa uno de los elementos de nuestra concepción de la justicia. Ahora bien, por supuesto que el principio de diferencia no es el principio de compensación y no exige que la sociedad trate de nivelar las desventajas como si se esperara que todos fueran a competir sobre una base equitativa en la misma carrera. Pero el principio de diferencia asignaría recursos, digamos en la educación, de modo que mejoraría las expectativas a largo plazo de los menos favorecidos. Si este fin se alcanza dando más atención a los mejor dotados, entonces, es permisible, pero de otra manera no lo es. Y al tomar esta decisión, el valor de la educación no deberá ser medi-

¹⁸ Véase "A Defense of Human Equality", de Herbert Spiegelberg, en *Philosophical Review*, vol. 53 (1944), pp. 101, 113-123; y "Justice and Liberty", de D. D. Raphael, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 51 (1950-1951), pp. 187 ss.

¹⁹ Véase, por ejemplo, Spiegelberg, pp. 120 ss.

do únicamente en términos de eficiencia económica y bienestar social. Del mismo modo es igual o más importante, el papel que desempeña la educación al capacitar a una persona para disfrutar la cultura de su sociedad y para tomar parte en sus asuntos, proporcionando de este modo a cada individuo un sentido seguro de su propia valía.

Así, aunque el principio de diferencia no sea igual al de compensación, alcanza algunos de los objetivos de este último. Transforma de tal modo los fines de la estructura básica que el esquema total de las instituciones no subraya ya la eficiencia social y los valores tecnocráticos. El principio de diferencia representa, en efecto, el acuerdo de considerar la distribución de talentos naturales, en ciertos aspectos, como un acervo común, y de participar en los beneficios de esta distribución, cualesquiera que sean. Aquellos que han sido favorecidos por la naturaleza, quienesquiera que sean, pueden obtener provecho de su buena suerte sólo en la medida en que mejoren la situación de los no favorecidos. Los favorecidos por la naturaleza no podrán obtener ganancia por el mero hecho de estar más dotados, sino solamente para cubrir los costos de su entrenamiento y educación y para usar sus dones de manera que también ayuden a los menos afortunados. Nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial más favorable en la sociedad. Sin embargo, esto no es razón, por supuesto, para eliminar estas distinciones. Hay otra manera de hacerles frente. Más bien, lo que es posible es configurar la estructura básica de modo tal que estas contingencias funcionen en favor de los menos afortunados. Nos vemos así conducidos al principio de diferencia si queremos continuar el sistema social de manera que nadie obtenga beneficios o pérdidas debidos a su lugar arbitrario en la distribución de dones naturales o a su posición inicial en la sociedad, sin haber dado o recibido a cambio ventajas compensatorias.

A la luz de estas observaciones podemos rechazar la afirmación de que la ordenación de las instituciones siempre es defectuosa, ya que la distribución de los talentos naturales y las contingencias de la circunstancia social son injustas, y que esta injusticia se trasmite inevitablemente a los acuerdos humanos. Esta reflexión es presentada en ocasiones como excusa para tolerar la injusticia, como si el negarse a aceptar la injusticia fuera comparable con la incapacidad de aceptar la muerte. La distribución natural no es ni justa ni injusta, como tampoco es injusto que las personas nazcan en una determinada posición social. Éstos son hechos meramente naturales. Lo que puede ser justo o injusto es el modo en que las instituciones actúan respecto a estos hechos. Las sociedades aristocráticas y de castas son injustas porque hacen de estas contingencias el fundamento descriptivo para pertenecer a clases sociales más o menos cerradas y privilegiadas. La estructura básica de estas sociedades incorpora la arbitrariedad de la naturaleza. Sin embargo, no es necesario que los hombres se sometan a estas contingencias. El sistema so-

cial no es un orden inmodificable colocado más allá del control de los hombres, sino un patrón de la acción humana. En la justicia como imparcialidad los hombres convienen en compartir el destino común. Al formar sus instituciones deciden aprovechar los accidentes de la naturaleza y las contingencias sociales sólo cuando el hacerlo sea para el beneficio común. Los dos principios son una manera equitativa de afrontar las arbitrariedades de la fortuna, y las instituciones que los satisfacen son justas, aunque en otros aspectos sean seguramente imperfectas.

Un punto ulterior es que el principio de diferencia expresa una concepción de reciprocidad. Es un principio de beneficio mutuo. A primera vista pudiera parecer, sin embargo, que estuviere inequitativamente predispuesto en pro de los menos favorecidos. A fin de analizar esta cuestión de un modo intuitivo, supongamos en aras de la simplicidad, que existen solamente dos grupos en la sociedad, uno notoriamente más afortunado que el otro. Dadas las restricciones usuales (definidas por la prioridad del primer principio y de la justa igualdad de oportunidades), la sociedad podría maximizar las expectativas de uno u otro grupo, pero no de ambos, ya que únicamente podemos maximizar con respecto a un objetivo al mismo tiempo. Parece claro que la sociedad no debería hacer lo que pudiera en favor de aquellos que inicialmente están más aventajados; así, si rechazamos el principio de diferencia hemos de preferir maximizar un valor que sea aproximadamente la media de las dos expectativas. Empero, al dar algún valor a los más afortunados, estamos valorando por sí mismas a las ganancias de aquellos a quienes ya las contingencias naturales y sociales han favorecido más. Nadie tenía originalmente un derecho a ser beneficiado de este modo, y por eso, el maximizar un valor medio equilibrado es, por así decirlo, favorecer doblemente a los más afortunados. Así, cuando los más aventajados vean esta cuestión desde un punto de vista general, reconocerán que el bienestar de todos depende de un esquema de cooperación social sin el cual nadie podría tener una vida satisfactoria; reconocerán también que sólo si los términos del esquema son razonables, podrán esperar la cooperación voluntaria de todos. Por eso se consideran a sí mismos ya compensados, en cierta medida, por ventajas a las cuales nadie (ni siquiera ellos) tenía previamente derecho. Renuncian a la idea de maximizar un valor medio equilibrado y consideran el principio de diferencia como una base equitativa para regular la estructura básica.

Podría objetarse que aquellos que están mejor situados merecen las mayores ventajas que pudieran adquirir para sí bajo otros esquemas de cooperación, ya sea que las obtengan en formas que beneficien a los otros o no. Ahora bien, es verdad que dado un sistema justo de cooperación como marco de reglas públicas, y las expectativas creadas por él, aquellos que, con el propósito de mejorar su condición, hayan hecho lo que el sistema anuncia que

recompensará, están facultados a ver satisfechas sus expectativas. En este sentido los más afortunados tienen derecho a su mejor situación; sus demandas son expectativas legítimas establecidas por las instituciones sociales y la comunidad está obligada a satisfacerlas. Pero este sentido de lo merecido es el de lo otorgado. Presupone la existencia de un esquema cooperativo que funciona y nada tiene que ver con el problema de si el esquema mismo habrá de ser diseñado de acuerdo con el principio de diferencia o con algún otro criterio (§ 48).

Es, pues, incorrecto que los individuos con mayores dones naturales y con el carácter superior que ha hecho posible su desarrollo, tengan derecho a un esquema cooperativo que les permita obtener aún más beneficios en formas que no contribuyan al beneficio de los demás. No merecemos el lugar que tenemos en la distribución de dones naturales, como tampoco nuestra posición inicial en la sociedad. Igualmente, problemático es el que merezcamos el carácter superior que nos permite hacer el esfuerzo por cultivar nuestras capacidades, ya que tal carácter depende, en buena parte, de condiciones familiares y sociales afortunadas en la niñez, por las cuales nadie puede atribuirse mérito alguno. La noción de mérito no puede aplicarse aquí. Ciertamente que los más aventajados tienen un derecho a sus dones naturales al igual que lo tiene cualquier otro; este derecho está comprendido por el primer principio, precisamente por la libertad básica que protege la integridad de la persona. Así, los más aventajados tienen derecho a todo aquello que puedan adquirir conforme a las reglas de un sistema equitativo de cooperación social. Nuestro problema es cómo habrá de diseñarse este esquema que es la estructura básica de la sociedad. Desde un punto de vista de sentido común, parece que el principio de diferencia es aceptable tanto para los más aventajados como para los menos. Por supuesto que nada de esto es, estrictamente hablando, un argumento a favor del principio, ya que en una teoría contractualista los argumentos se construyen a partir del punto de vista de la posición original. Sin embargo, estas consideraciones intuitivas ayudan a clarificar el principio y el sentido en el cual es igualitario.

Ya antes hice notar (§ 13) que una sociedad debería tratar de evitar el área en la cual las contribuciones marginales de los mejor situados son negativas para el bienestar de los menos favorecidos. Debería funcionar únicamente en la parte ascendente de la curva de la contribución (incluyendo, por supuesto, el máximo). En este segmento de la curva se satisface siempre el criterio del beneficio mutuo. Más aún, existe un sentido natural en el cual se logra la armonía de los intereses sociales; las personas representativas no obtienen ganancias a expensas de otras ya que sólo se permiten ventajas recíprocas. Ciertamente que la forma e inclinación de la curva de contribuciones está determinada, al menos en parte, por la lotería de los dones naturales y, en esa medida, no es justa ni injusta. Pero supóngase que pensamos que la lí-

nea de 45° representa el ideal de una armonía perfecta de intereses; de acuerdo con esta curva de contribución (en este caso una línea recta) todos ganan por igual. Entonces, parece que la realización congruente de los dos principios de justicia tiende a elevar la curva más cerca del ideal de una armonía perfecta de intereses. Una vez que la sociedad va más allá del máximo, moviéndose a lo largo de la parte descendente la curva, la armonía de los intereses deja de existir. En la medida en que los más favorecidos ganan, los menos aventajados pierden y viceversa. Así, con el objeto de realizar el ideal de la armonía de intereses en los términos que nos ha dado la naturaleza y de satisfacer el criterio del beneficio mutuo, debemos permanecer en el área de las contribuciones positivas.

Un mérito adicional del principio de diferencia es que ofrece una interpretación del principio de fraternidad. En comparación con la libertad y la igualdad, la idea de la fraternidad ha tenido un lugar menos importante dentro de la teoría democrática. Se ha pensado que no es un concepto específicamente político y que por sí mismo no define ninguno de los derechos democráticos, sino que más bien transmite ciertas actitudes teóricas y formas de conducta sin las cuales perderíamos de vista los valores expresados por estos derechos.²⁰ O, en estrecha relación con esto, se sostiene que la fraternidad representa cierta igualdad en la estimación social que se manifiesta en diversas convenciones públicas y en la ausencia de hábitos de deferencia y servilismo.²¹ Es indudable que la fraternidad implica todas estas cosas, así como un sentido de amistad cívica y de solidaridad moral, pero entendida de esta manera no expresa ninguna exigencia definida. Tenemos que encontrar aún un principio de justicia que corresponda a la idea subyacente. Sin embargo, el principio de diferencia parece corresponder al significado natural de fraternidad: a saber, a la idea de no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de quienes están peor situados. La familia, según su concepción ideal, y a veces en la práctica, es un lugar en el que se rechaza el principio de maximizar la suma de beneficios. En general, los miembros de una familia no desean beneficiarse a menos que puedan hacerlo de manera que promuevan el interés del resto. Ahora bien, el querer actuar según el principio de diferencia tiene precisamente esta consecuencia. Aquellos que se encuentran en mejores circunstancias están dispuestos a tener mayores ventajas únicamente bajo un esquema según el cual esto funcione para beneficio de los menos afortunados.

A veces se piensa que el ideal de fraternidad abarca lazos sentimentales que resulta irreal esperar que se den entre los miembros de la sociedad, lo

²⁰ Véase *Liberal Democracy: Its Merits and Prospects* de J. R. Pennock (Nueva York, Rinehart, 1950), pp. 94 ss.

²¹ Véase *Puritanism and Democracy*, de R. B. Perry (Nueva York, The Vanguard Press, 1944), cap. xix, secc. 8.

cual es seguramente una razón adicional para el relativo descuido con el que se le ha tratado en la teoría democrática. Algunos han creído que no le corresponde ningún lugar apropiado en las cuestiones políticas. Empero, si se le interpreta incorporando las exigencias del principio de diferencia, no es una concepción impracticable. Parece que las instituciones y programas políticos en cuya justicia tenemos más confianza satisfacen sus demandas, al menos en el sentido de que las desigualdades permitidas por ellas contribuyen al bienestar de los menos favorecidos. En todo caso en el capítulo V traté de exponerlo. Entonces, según esta interpretación, el principio de fraternidad resulta una pauta perfectamente realizable. Una vez aceptado, podemos asociar las tradicionales ideas de libertad, igualdad y fraternidad con la interpretación democrática de los dos principios del siguiente modo: la libertad corresponde al primer principio, la igualdad a la idea de igualdad en el primer principio junto con la justa igualdad de oportunidades, y la fraternidad al principio de diferencia. De esta manera hemos encontrado un lugar para la concepción de la fraternidad dentro de la interpretación democrática de los dos principios, habiendo visto que impone exigencias muy definidas a la estructura básica de la sociedad. Aunque no deberían olvidarse los otros aspectos de la fraternidad, el principio de diferencia expresa un significado fundamental desde el punto de vista de la justicia social.

A la luz de las observaciones precedentes parece evidente que la interpretación democrática de los dos principios no conducirá a una sociedad meritocrática.²² Esta forma de orden social obedece al principio de que las carreras están abiertas a las capacidades y utiliza la igualdad de oportunidades como modo de liberar las energías de los hombres en la consecución de la prosperidad económica y del dominio político. Existe una notoria disparidad entre las clases altas y las bajas, tanto en los medios de vida como en los derechos y privilegios respecto a la autoridad organizadora. La cultura de los estratos más bajos se empobrece, en tanto que la de la "élite" gobernanante y tecnocrática tiene una base segura en el servicio de los fines nacionales de poder y riqueza. La igualdad de oportunidades significa tener la misma oportunidad de dejar atrás a los menos afortunados en la lucha personal por alcanzar influencia y posición social.²³ Así, una sociedad meritocrática constituye un peligro para otras interpretaciones de los principios de justicia, aunque no lo es para la concepción democrática, ya que, como lo acabamos de ver, el principio de diferencia transforma, de manera funda-

²² El problema de una sociedad meritocrática es el tema de la fantasía de Michael Young, *The Rise of Meritocracy* (Londres, Thames and Hudson, 1958).

²³ Para mayores desarrollos de este tema por los que estoy en deuda, véase "Equality of Opportunity and Beyond", de John Schaar, en *Nomos IX: Equality*, ed. por J. R. Pennock y J. W. Chapman (Nueva York, Atherton Press, 1967); también "The Idea of Equality", de B. A. O. Williams, pp. 125-129.

mental, los objetivos de la sociedad. Esta consecuencia es aún más obvia una vez que advertimos que cuando es necesario tenemos que tomar en cuenta el bien primario esencial del respeto por sí mismo y el hecho de que una sociedad bien ordenada es una unión social de uniones sociales (§ 79). De aquí se deduce que se debe tratar de que los menos favorecidos tengan confianza en el sentido de su propia valía, lo cual limita las formas de jerarquía y los grados de desigualdad permitidos por la justicia. Así, por ejemplo, los recursos para la educación no se asignarán única ni necesariamente, de acuerdo con lo que previsiblemente puedan rendir como capacidades productivas, sino de acuerdo también al valor que tengan como medios que enriquecen la vida personal y social de los ciudadanos, incluyendo aquí a los menos favorecidos. En la medida en que una sociedad progresa, esta última consideración se vuelve cada vez más importante.

Estas observaciones deberán bastar para esbozar la concepción de la justicia social que expresan los dos principios para las instituciones. Antes de ocuparme de los principios para los individuos deberá mencionar otra cuestión adicional. Hasta ahora he supuesto que la distribución de los dones naturales es un hecho de la naturaleza, sin hacer ningún intento por cambiarlo y ni siquiera por tomarlo en cuenta. Sin embargo, en alguna medida esta distribución es susceptible de verse afectada por el sistema social. Un sistema de castas, por ejemplo, tiende a dividir a la sociedad en poblaciones biológicamente separadas, en tanto que una sociedad abierta favorece la más amplia variedad genética.²⁴ Por lo demás, es posible adoptar políticas eugénicas de modo más o menos explícito. No me ocuparé de cuestiones de eugenesia, y me limitaré solamente a las preocupaciones tradicionales de la justicia social. A pesar de ello, debemos notar que, en general, el proponer políticas que reducen las capacidades de otros no constituye una ventaja para los menos afortunados sino que, al aceptar el principio de diferencia, verán las mayores capacidades como un capital social que habrá de usarse para beneficio común. No obstante, el tener mayores dones naturales será también en interés de cada uno. Esto le ayudará a llevar a cabo su plan de vida preferido. Por tanto, en la posición original, las partes querrán asegurar para sus descendientes la mejor dotación genética (suponiendo que las suyas son fijas). La ejecución de políticas razonables a este respecto es algo que las generaciones posteriores deben a las anteriores, por lo que se trata de una cuestión entre generaciones. Así, con el tiempo, la sociedad tiene que tomar medidas para conservar al menos, el nivel general de las capacidades naturales y prevenir la difusión de defectos serios. Estas medidas habrán de ser regidas por principios que las partes estén dispuestas a aceptar por el

²⁴ Véase *Mankind Evolving*, de Theodosius Dobzhansky (New Haven, Yale University Press, 1962), pp. 242-252, para una exposición de este problema.

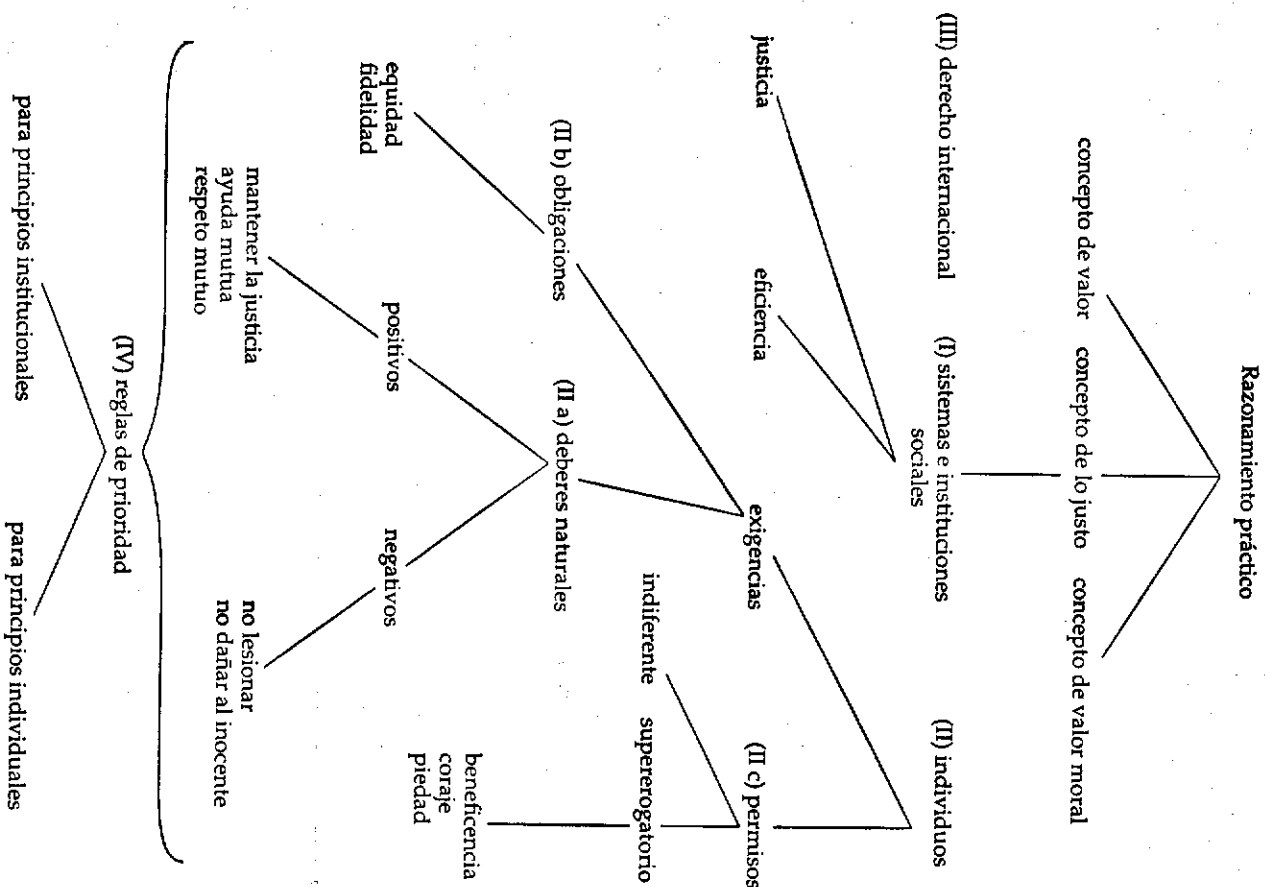
bien de sus sucesores. Menciono este tema difícil y especulativo para indicar, una vez más, la manera en que el principio de diferencia puede transformar los problemas de la justicia social. En caso de que hubiera un límite superior de las capacidades, podríamos sospechar que a la larga alcanzaríamos una sociedad con el mayor grado de igual libertad, cuyos miembros disfrutaran de los mayores dones iguales. Pero no desarrollaré más estas ideas.

18. PRINCIPIOS PARA LAS PERSONAS: EL PRINCIPIO DE IMPARCIALIDAD

Hasta ahora me he ocupado en la discusión de los principios que se aplican a las instituciones o, más exactamente, a la estructura básica de la sociedad. Es obvio, sin embargo, que tendrán que escogerse también principios de otro tipo, ya que una teoría completa de lo justo incluye también principios para las personas. De hecho, como lo indica el diagrama adjunto, se necesitan además principios para el derecho internacional y, por supuesto, reglas de prioridad que asignen valores en caso de conflicto entre principios. De los principios para el derecho internacional me ocuparé superficialmente (§ 58), y tampoco intentaré un tratamiento sistemático de los principios para las personas. Sin embargo, ciertos principios de este tipo son una parte esencial de cualquier teoría de la justicia. En esta sección y en la siguiente se explicará el significado de varios de esos principios aun cuando se posponga para más adelante el examen de las razones para escogerlos (§§ 51-52).

El diagrama siguiente es puramente esquemático y no pretende sugerir que los principios asociados con los conceptos situados en la parte inferior se hayan deducido de los colocados en la parte superior. El diagrama simplemente indica las clases de principios que es necesario escoger antes de comenzar con una concepción completa de lo justo. Los números romanos expresan el orden en que los diversos tipos de principios deberán ser reconocidos en la posición original. Así, primero tendrá que haber un acuerdo acerca de los principios para la estructura básica de la sociedad, después sobre los principios para los individuos, seguidos de los relativos al derecho internacional. Por último, se adoptarán las reglas de prioridad, aunque se podrán escoger tentativamente antes, sometiéndolas a posteriores revisiones.

Ahora bien, el orden en que se escojan los principios plantea una serie de cuestiones que pasaré por alto. Lo importante es que los diversos principios se adopten en una secuencia definida: las razones para esta ordenación están conectadas con las partes más difíciles de la teoría de la justicia. Un ejemplo: si bien se podrían escoger muchos de los deberes naturales antes que los de la estructura básica sin cambiar esencialmente los principios en cada caso, la secuencia reflejaría el hecho de que las obligaciones presuponen principios para las formas sociales. Y algunos deberes naturales también presuponen



la psicología (tal y como funcionan bajo las condiciones de una institución justa) los que dan forma a los objetivos y sentimientos morales de los ciudadanos de una sociedad bien ordenada.

Una vez considerada la idea de una teoría contractual, es tentador pensar que no producirá los principios que queremos a menos que las partes se vean movidas, por lo menos en alguna medida, por la benevolencia o por algún interés en los intereses de los demás. Tal como lo señalé antes, Perry cree que las pautas y decisiones correctas son aquellas que promueven los fines alcanzados mediante un acuerdo mediado y adoptado en condiciones favorables para la imparcialidad y la buena voluntad. Ahora bien, la combinación del desinterés mutuo y el velo de la ignorancia alcanza en gran medida el mismo propósito que la benevolencia, ya que esta combinación de condiciones obliga a que cada persona en la posición original tome en cuenta el bien de los demás. Entonces, en la justicia como imparcialidad los efectos de la buena voluntad se obtienen por medio de diversas condiciones que operan conjuntamente. La impresión de que esta concepción de la justicia es egoísta es una ilusión provocada al considerar sólo uno de los elementos de la posición original. Más aún, este par de supuestos tiene enormes ventajas sobre el de la benevolencia y el del conocimiento. Tal como lo he advertido, este último es tan complicado que no nos permite elaborar en lo absoluto una teoría definida. No sólo son insuperables las complicaciones causadas por una información desmesurada, sino que sería necesario aclarar los supuestos acerca de los motivos. Por ejemplo, ¿cuál es el valor relativo de los deseos benevolentes? En suma, la combinación del desinterés mutuo con el velo de la ignorancia tiene las ventajas de la sencillez y la claridad, al mismo tiempo que asegura los efectos de los que a primera vista parecen los supuestos moralmente más atractivos.

Por último, si se concibe que las partes mismas hacen propuestas, no tienen ningún incentivo para sugerir principios insensatos o arbitrarios. Por ejemplo, nadie promovería que se dieran privilegios especiales a los que miden exactamente 1.80 metros, o a los que nacieron en un día de sol. Tampoco habría nadie que propusiera el principio de que los derechos básicos deberían depender del color de la piel o de la textura del cabello. Nadie sabría si tales principios serían ventajosos. Más aún, cada uno de esos principios es una limitación a nuestra libertad de acción y tales restricciones no serían aceptables sin que mediara una razón. Ciertamente podemos imaginarnos circunstancias especiales en las cuales estas características fueran procedentes. Podría ocurrir que los nacidos en un día de sol estuyesen dotados de un temperamento feliz, lo cual podría ser un atributo significativo para ocupar ciertos cargos directivos. Sin embargo, nunca se propondrían tales distinciones en los primeros principios, ya que tendrían que poseer alguna conexión racional con la promoción de los intereses humanos amplia-

mente definidos. La racionalidad de las partes y su situación en la posición original garantizan que los principios éticos y las concepciones de la justicia tengan este contenido general.¹⁶ En consecuencia, la discriminación sexual y racial presuponen inevitablemente que algunos mantengan un lugar favorecido en el sistema social, el cual estarán dispuestos a explotar en su provecho. Desde el punto de vista de personas colocadas igualmente en una situación inicial equitativa, los principios de las doctrinas explícitamente racistas no son solamente injustos sino irracionales. Por esta razón podríamos decir que no son, en absoluto, concepciones morales, sino simples medios de represión, y no tienen cabida en una lista razonable de las concepciones tradicionales de justicia.¹⁷ Por supuesto que esta afirmación no es, en modo alguno, materia para una definición. Es más bien una consecuencia de las condiciones que caracterizan la posición original, especialmente las condiciones de racionalidad de las partes y del velo de la ignorancia. Por tanto, el que las concepciones de lo justo tengan un cierto contenido y excluyan principios arbitrarios y absurdos es una inferencia de la teoría.

26. EL RAZONAMIENTO QUE CONDUCE A LOS DOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA

En ésta y en las dos secciones siguientes me ocupo de la elección entre los dos principios de justicia y el principio de utilidad media. Determinar la preferencia racional entre estas dos opciones es quizá el problema capital al que se enfrenta el desarrollo de la concepción de la justicia como imparcialidad en tanto que alternativa viable a la tradición utilitaria. Iniciaré esta sección presentando algunas observaciones intuitivas que favorecen los dos principios. También discutiré brevemente la estructura cualitativa del argumento que se necesita para que la defensa de estos principios sea concluyente.

Consideremos ahora el punto de vista de alguien que se encuentra en la posición original. No hay manera de que obtenga ventajas especiales para sí mismo. Por otra parte, tampoco tiene razones para aceptar determinadas desventajas. Como no es razonable que espere más de una porción equitativa en la división de los bienes sociales primarios, y como no es racional que acepte menos, lo más sensato es reconocer como primer paso un principio de

¹⁶ Si quiere verse una forma diferente de llegar a estas conclusiones, véanse "Moral Arguments", de Philippa Foot, en *Mind*, vol. 67 (1958); "Moral Beliefs", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 59 (1958-1959); y *Moral Reasoning*, de R. W. Beardmore (Nueva York, Schocken Books, 1969), esp. el cap. iv. El problema del contenido se discute brevemente en *Contemporary Moral Philosophy*, de G. F. Warnock (Londres, Macmillan, 1967), pp. 55-61.

¹⁷ Para una opinión similar, véase "The Idea of Equality", de B. A. O. Williams, en *Philosophy, Politics, and Society*, Second Series, ed. Peter Laslett y W. G. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1962), p. 113.

justicia que exija una distribución igualitaria. De hecho, este principio es tan obvio, dada la simetría de las partes, que se le ocurriría inmediatamente a cualquiera. Así, las partes comienzan con un principio que exige iguales libertades básicas para todos, así como una igualdad equitativa de oportunidades y una división igualitaria de ingresos y riquezas.

Sin embargo, aun manteniéndose firme con respecto a la prioridad de las libertades básicas, y la igualdad equitativa de oportunidades, no hay razón por la cual este reconocimiento deba ser definitivo. La sociedad debe tomar en cuenta la eficiencia económica y las exigencias de la organización y de la tecnología. Si existen desigualdades en el ingreso y en la riqueza, así como diferencias en la autoridad y en el grado de responsabilidad, las cuales funcionan haciendo que todos mejoren en comparación con la situación de igualdad inicial, ¿por qué no permitirías? Se podría pensar que el ideal de los individuos sería el deseo de servir unos a otros, pero dado que suponemos a las partes mutuamente desinteresadas, su aceptación de estas desigualdades económicas e instituciones equivale tan sólo al reconocimiento de las relaciones de oposición en las que se halla el hombre en las circunstancias de la justicia. No tienen razones para quejarse de los motivos de los demás. Así, las partes aceptarían estas diferencias sólo si estuvieran abătidas o apocadas por el mero conocimiento o la percepción de que otros están mejor situados. Sin embargo, he supuesto que deciden como si no estuvieran movidos por la envidia. Así, la estructura básica deberá permitir estas desigualdades mientras mejoren la situación de todos, incluyendo a los menos aventajados, con tal de que estas desigualdades vayan a la par con una distribución equitativa de las oportunidades y una libertad igual. Ya que las partes comienzan a partir de una división igualitaria de todos los bienes sociales primarios, aquellos que se beneficiarían menos tienen, por así decirlo, un derecho de veto. De esta manera se llega al principio de diferencia. Tomando la igualdad como punto de comparación, aquellos que han ganado más tienen que haberlo hecho en términos que sean justificables respecto a aquellos que han ganado menos.

Mediante un razonamiento de este tipo pueden, entonces, llegar las partes a los dos principios de la justicia serialmente ordenados. Aquí no trataré de justificar esta ordenación, aunque las observaciones hechas a continuación pueden transmitir la idea intuitiva. Supongo que las partes se contemplan a sí mismas como personas libres que tienen objetivos e intereses fundamentales, en nombre de los cuales piensan que es legítimo que se hagan demandas mutuas en lo que respecta a la confirmación de la estructura básica de la sociedad. El interés religioso es un ejemplo histórico muy conocido; el interés en la integridad de la persona es otro. En la posición original las partes no saben qué formas particulares tomarán estos intereses, pero suponen que tienen tales intereses y que las libertades básicas necesarias para su

protección están garantizadas por el primer principio. Como tienen que asegurar estos intereses, colocarán el primer principio antes que el segundo. La defensa de estos dos principios puede fortalecerse analizando con más detalle la noción de persona libre. Dicho en términos muy generales, las partes consideran que tienen un interés del más alto orden a propósito de la manera en que sus otros intereses, incluso los fundamentales, serán conformados y regulados por las instituciones sociales. No se ven a sí mismas como inevitablemente obligadas a perseguir algún conjunto determinado de intereses fundamentales que pudieran tener en un momento dado, ni tampoco se identifican con él, aunque quisieran tener el derecho de promover tales intereses (siempre que sean admisibles). Por el contrario, las personas libres se ven a sí mismas como seres que pueden revisar y alterar sus objetivos finales y que dan una primera prioridad a la conservación de sus libertades en estos asuntos. Por tanto, no sólo tienen objetivos finales que en principio pueden libremente perseguir o rechazar, sino que su compromiso original y devoción continua por estos fines, tienen que formarse y afirmarse en condiciones que sean libres. Dado que los dos principios aseguran una forma social que estas condiciones mantienen, los hombres los aceptarían con preferencia al principio de utilidad. Sólo mediante este acuerdo pueden estar seguras las partes de que su mayor interés, en tanto que personas libres, queda garantizado.

La prioridad de la libertad significa que siempre que se puedan establecer efectivamente las libertades básicas, no se podrá cambiar una libertad menor o desigual por una mejora en el bienestar económico. Solamente cuando las circunstancias sociales no permitan el establecimiento efectivo de esos derechos básicos, puede concederse su limitación, pero incluso entonces tales restricciones pueden justificarse sólo en la medida en que sean necesarias para allanar el camino hacia unas condiciones en que ya no puedan justificarse. La negación de las libertades iguales sólo puede defenderse cuando es esencial cambiar las condiciones de la civilización, de modo que en un tiempo previsible pueda disfrutarse de tales libertades. Así pues, al adoptar el orden serial de los dos principios, las partes suponen que las condiciones de su sociedad, cualesquiera que sean, admiten la realización efectiva de las libertades iguales; o que si no lo hacen, las circunstancias son, no obstante, suficientemente favorables, de modo que la prioridad de los primeros principios señala los cambios más urgentes e identifica la mejor vía hacia el estado social en el cual se puedan instituir plenamente todas las libertades básicas. La completa realización de los dos principios en un orden serial es la tendencia a largo plazo de esta ordenación, al menos en condiciones razonablemente afortunadas.

Parece que después de estas observaciones los dos principios constituyen, al menos, una concepción plausible de la justicia. Se plantea, no obstante, la cuestión de cómo argumentar más sistemáticamente en su favor. Hay

varias cosas que pueden hacerse. Se pueden desentrañar las consecuencias de ambos principios en el campo de las instituciones y advertir sus implicaciones respecto a la política social fundamental. De esta manera se les pone a prueba comparándolos con nuestros juicios mediados acerca de la justicia. A esto está dedicada la segunda parte de este libro. Sin embargo, se puede también tratar de encontrar argumentos a su favor que resulten decisivos desde el punto de vista de la posición original. Para lograrlo, es útil como método heurístico el pensar en los dos principios como la solución maximin al problema de la justicia social. Existe una relación entre los dos principios y la regla maximin para escoger en condiciones de incertidumbre.¹⁸ Esto es evidente a partir del hecho de que los dos principios son aquellos que escogería una persona al proyectar una sociedad en la cual su enemigo hubiera asignarle su lugar. La regla maximin nos dice que debemos jerarquizar las alternativas conforme a sus peores resultados posibles: habremos de adoptar la alternativa cuyo peor resultado sea superior al peor de los resultados de las otras alternativas.¹⁹ Por supuesto que los hombres en la posición original no suponen que su lugar inicial en la sociedad habrá de ser decidido por un oponente malévolo. Como hago notar más adelante, no deberán razonar a

¹⁸ Una exposición muy accesible de ésta y otras reglas de elección en condiciones de incertidumbre puede hallarse en W. J. Baumol, *Economic Theory and Operations Analysis*, 2ª ed. (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall Inc., 1965), cap. 24. Baumol da una interpretación geométrica de estas reglas, incluyendo el diagrama utilizado en el § 13 para ilustrar los diferentes principios. Véase pp. 558-562. Véase también R. D. Luce y Howard Raiffa, *Games and Decisions* (Nueva York, John Wiley and Sons, Inc., 1957), cap. XIII.

¹⁹ Considérese la tabla siguiente de pérdidas y ganancias. Representa las pérdidas y las ganancias en una situación que no pertenece a un juego estratégico. Nadie juega contra la persona que toma la decisión, sino que se enfrenta a varias circunstancias posibles que pueden o no ser alcanzadas. Las circunstancias existentes no dependen de lo que la persona en turno decida o de que anuncie su jugada antes de ejecutarla. Los números en la tabla representan valores monetarios (en dólares) en comparación con una situación inicial. La ganancia (g) depende de la decisión individual (d) y de las circunstancias (c). Entonces, $g = f(d, c)$. Asumiendo que existen tres decisiones posibles y tres circunstancias posibles, podríamos tener esta tabla:

Decisiones	Circunstancias		
	c_1	c_2	c_3
d_1	-7	8	12
d_2	-8	7	14
d_3	5	6	8

La regla maximin requiere que tomemos la tercera decisión, ya que en este caso lo peor que puede suceder es que uno gane quinientos dólares, lo cual es mejor que lo peor de las otras dos decisiones. Si escogemos una de éstas, podemos perder ochocientos o setecientos dólares. Entonces, la elección de d_3 maximiza $f(d, c)$ por el valor de c , el que por uno d dada, minimiza f . El término maximin significa *Maximin minimum* y la regla dirige nuestra atención hacia lo peor que puede suceder bajo cualquier curso de acción propuesto y decidir según ello.

partir de falsas premisas. El velo de la ignorancia no viola esta idea, ya que la ausencia de información no equivale a una información falsa. Sin embargo, el hecho de que los dos principios de la justicia habrían de resultar escogidos si las partes se vieran forzadas a protegerse a sí mismas en contra de tal contingencia, explica el sentido según el cual esta concepción es la solución maximin. Esta analogía sugiere que si la posición original ha sido descrita de modo que para las partes sea racional adoptar la actitud conservadora expresada mediante esta regla, se puede esgrimir un argumento concluyente en defensa de estos principios. Es claro que la regla maximin no es, en general, una guía apropiada para elegir bajo condiciones de incertidumbre. Sin embargo, la regla es atractiva en determinadas situaciones caracterizadas por ciertos rasgos especiales. Mi objetivo es entonces mostrar que se puede lograr una buena justificación de los dos principios, basada en el hecho de que la posición original posee en un grado muy elevado esos rasgos especiales.

Ahora bien, las situaciones que hacen plausible esta regla inusitada parecen tener tres rasgos principales.²⁰ Primero, dado que la regla no toma en cuenta las probabilidades de las posibles circunstancias, tiene que haber alguna razón para no tomar en cuenta la estimación de estas probabilidades. A primera vista la regla de elección más natural parecería ser la de computar la expectativa de ganancia monetaria para cada decisión y adoptar entonces el curso de acción que tenga las mejores perspectivas. (Esta expectativa se define de la siguiente manera: suponemos que g_j representa los números en la tabla de pérdidas y ganancias, en donde i es el índice de la línea, $y j$ el de la columna: sean p_j , $j = 1, 2, 3$ las probabilidades de las circunstancias, y $\Sigma p_j = 1$. Entonces la expectativa para la i -ésima decisión es igual a $\Sigma p_j g_{ij}$.) Así pues, la situación tiene que ser tal que resulte imposible el conocimiento de las alternativas posibles, o que al menos sea altamente inseguro. En este caso es razonable ser escéptico acerca del cálculo de probabilidades, a menos que no haya otra salida, especialmente si se trata de una decisión tan fundamental que necesite ser justificada frente a los demás.

El segundo rasgo sugerido por la regla maximin es el siguiente: la persona que escoge tiene una concepción del bien tal que le importa muy poco o nada lo que pueda ganar todavía por encima del mínimo estipendio que seguramente obtiene al seguir la regla maximin. No vale la pena correr algún riesgo para obtener una ventaja ulterior, sobre todo si puede resultar que pierda aquello que realmente tiene valor. Esto último nos lleva al tercer rasgo: las alternativas rechazadas tienen resultados que difícilmente pueden aceptarse; la situación implica graves riesgos. Por supuesto que estos rasgos funcionan de manera más electiva cuando se combinan. La situación para-

²⁰ Aquí recorro a William Fellner, *Probability and Profit* (Homewood, Ill., R. D. Irwin, Inc., 1965), pp. 140-142.

digmática para cumplir la regla *maximin* se da cuando los tres rasgos se realizan en el más alto grado.

Revisemos brevemente la naturaleza de la posición original teniendo en mente los tres rasgos característicos. Para empezar, el velo de la ignorancia excluye todo conocimiento acerca de las probabilidades. Las partes no tienen ninguna base para determinar la naturaleza probable de su sociedad, ni de su lugar en ella. No tienen, por tanto, bases para el cálculo de probabilidades. Tienen, además, que tomar en cuenta el hecho de que su elección de los principios deberá parecer razonable a los demás, en particular a sus descendientes, cuyos derechos se verán profundamente afectados por ella. Estas consideraciones se ven fortalecidas por el hecho de que las partes saben muy poco acerca de las posibles conformaciones de la sociedad. No sólo están incapacitadas para calcular las probabilidades de las diversas circunstancias posibles, sino que ni siquiera pueden decir mucho acerca de cuáles son estas circunstancias posibles, y mucho menos enumerarlas y prever el resultado de cada una de las alternativas disponibles. Los que deciden se encuentran mucho más en la oscuridad de lo que sugieren las ilustraciones mediante tablas numéricas. Por esta razón es por lo que sólo he hablado de una analogía con la regla *maximin*.

Diversas clases de argumentos en favor de los dos principios de justicia ilustran el segundo rasgo. Si podemos mantener que estos principios suponen una teoría elaborada de la justicia social y que son compatibles con demandas razonables de eficiencia, entonces esta concepción garantiza un *minimum* satisfactorio. Si se reflexiona, observaremos que no hay muchas posibilidades de tratar de conseguir algo mejor. Por eso una gran parte de la argumentación, en especial en la Segunda Parte, está destinada a mostrar, mediante su aplicación a algunas de las principales cuestiones de la justicia social, que los dos principios suponen una concepción satisfactoria. Estos detalles tienen un propósito filosófico. Más aún, esta línea de pensamiento es prácticamente decisiva si podemos establecer el carácter prioritario de la libertad, ya que esta prioridad implica que las personas en la posición original no desean obtener mayores ganancias a expensas de las libertades iguales básicas. El *minimum* asegurado por los dos principios en orden lexicográfico no es cosa que las partes deseen poner en peligro por obtener mayores ventajas económicas y sociales (§§ 33-35).

Finalmente, el tercer rasgo se concreta cuando suponemos que otras concepciones de la justicia pueden conducir a instituciones que las partes considerarían intolerables. Por ejemplo, se ha sostenido a menudo que en ciertas condiciones el principio de utilidad (en cualquiera de sus formas) justifica, si no la esclavitud y la servidumbre, al menos si algunas infracciones graves contra la libertad en aras de mayores beneficios sociales. Aquí no necesitamos considerar la validez de esta pretensión. Por el momento esta afirmación

sirve únicamente para ejemplificar la manera en que algunas concepciones de la justicia pueden permitir consecuencias que las partes no están dispuestas a aceptar: disponiendo de la alternativa de los dos principios de la justicia que aseguran un *minimum* satisfactorio, parece insensato, si no irracional, que las partes corran el riesgo de que estas condiciones no se realicen.

Hasta aquí el breve esquema de los rasgos de las situaciones en las cuales la regla *maximin* es un medio útil, y de la manera en la que los argumentos a favor de los dos principios de justicia pueden ser subsumidos en tales rasgos. Así pues, si la enumeración de los puntos de vista tradicionales (§ 21) representa las decisiones posibles, estos principios serían elegidos de acuerdo con la regla. La posición original exhibe estos rasgos especiales en muy alto grado, teniendo en cuenta que la elección de una concepción de la justicia adquiere un carácter fundamental. Estas observaciones acerca de la regla *maximin* intentan únicamente clarificar la estructura del problema de la elección en la posición original. Concluiré esta sección considerando una objeción que probablemente se haga contra el principio de la diferencia, y que conduce a un problema importante. La objeción señala que, puesto que habremos de *maximizar* (con las restricciones usuales) las perspectivas a largo plazo de los menos aventajados, parece que la justicia de un buen número de aumentos o disminuciones en las expectativas de los más aventajados puede depender de pequeños cambios en las perspectivas de los peor situados. Por ejemplo: se permitirían las mayores diferencias en riqueza e ingresos, con tal de que sean necesarias para elevar las expectativas de los menos afortunados en la medida más nimia. Sin embargo, al mismo tiempo, se prohíben desigualdades parecidas que favorezcan a los más aventajados, cuando implican que los que están en la peor posición sufran la menor pérdida imaginable. Parece extraordinario que la justicia de aumentar las expectativas de los mejor situados, digamos en un billón de dólares, haya de depender de si las perspectivas de los menos favorecidos aumentan o disminuyen en un centavo. Esta objeción es análoga a la siguiente dificultad que se presenta con la regla *maximin*. Considérese la siguiente tabla de pérdidas y ganancias:

0	<i>n</i>
1/ <i>n</i>	1

para todos los números naturales *n*. Aun cuando es razonable para algunos números pequeños escoger el segundo renglón, seguramente existe un punto ulterior en la secuencia en el cual es irracional no escoger el primer renglón, en contra de la regla.

La respuesta es, en parte, que el principio de diferencia no está pensado para aplicarlo a tales posibilidades abstractas. Como dije antes, el problema de la justicia social no consiste en distribuir *ad libitum* entre ciertas personas

diversas cantidades de algo, sea dinero, propiedades o cualquier otra cosa. Tampoco existe ninguna sustancia de la que estén hechas las expectativas que pueda transmitirse de un representante a otro en todas las combinaciones posibles. Las posibilidades apuntadas por la objeción no pueden surgir en casos reales; el conjunto de las posibilidades reales es tan restringido que quedan excluidas.²¹ La razón de ello es que los dos principios están vinculados formando una concepción de la justicia que se aplica a la estructura básica de la sociedad en conjunto. Precisamente los principios de igual libertad y de justa igualdad de oportunidades impiden que se den estos casos, ya que las expectativas de los más aventajados sólo se elevan en la medida en que ello es necesario para mejorar las de los peor situados. Puesto que las mejores expectativas de los más favorecidos supuestamente cubren los costos de su realización o responden a exigencias de la organización, contribuyen con ello al bien común. Aunque no hay ninguna garantía de que las desigualdades no habrán de ser significativas, existe una tendencia persistente a su disminución mediante la creciente disponibilidad de talentos educados y de mayores oportunidades. Las condiciones establecidas por los otros principios aseguran que las diferencias que probablemente se produzcan serán menores que las que los hombres han tolerado a menudo en el pasado. Debemos observar también que el principio de diferencia no sólo supone el funcionamiento de otros principios, sino también una cierta teoría de las instituciones sociales. En especial, según expondré en el capítulo V, se basa en la idea de que en una economía competitiva (con o sin propiedad privada), con un sistema abierto de clases, las desigualdades excesivas no serán la regla. Dada la distribución de las capacidades naturales y las leyes de la motivación, las grandes diferencias no perdurarán mucho tiempo. Ahora bien, la cuestión que hay que subrayar aquí es la de que no existe ninguna objeción a que la elección de los primeros principios decaese en los datos generales de la economía y de la psicología. Tal y como lo hemos visto, se supone que las partes en la posición original conocen los datos generales de la sociedad humana. Puesto que este conocimiento entra en las premisas de las deliberaciones, su elección de principios es relativa a estos datos. Lo que, por supuesto, es esencial es que estas premisas sean verdaderas y suficientemente generales. A menudo se objeta que, por ejemplo, el utilitarismo puede permitir la esclavitud, la servidumbre y otras restricciones de la libertad. El que se justifiquen o no tales instituciones se hace depender del hecho de que los cálculos actuariales muestren si producen o no un superior balance de felicidad. A esto el utilitario responde que la naturaleza de la sociedad es tal que normalmente dichos cálculos van en contra de tales negaciones de la libertad.

²¹ En cuanto a este punto, estoy en deuda con S. A. Marglin.

La teoría contractual está, pues, de acuerdo con el utilitarismo al mantener que los principios fundamentales de la justicia dependen en efecto de hechos naturales acerca del hombre en sociedad. Esta dependencia se hace explícita mediante la descripción de la posición original: la decisión de las partes se toma a la luz del conocimiento general. Más aún, los diversos elementos de la posición original presuponen muchas cosas acerca de la circunstancia de la vida humana. Algunos filósofos han pensado que los primeros principios éticos deberían ser independientes de todas las presunciones contingentes, y que no deberían tomarse como dadas sino las verdades de la lógica y otras que se deducen de éstas mediante un análisis de conceptos. Las concepciones morales deberían valer para todos los mundos posibles. Pues bien, este punto de vista convierte a la filosofía moral en el estudio de la ética de la creación: un examen de las reflexiones que una deidad omnipotente podría llevar a cabo al determinar cuál es el mejor de todos los mundos posibles. Sería necesario incluir los hechos generales de la naturaleza. Ciertamente tenemos un interés religioso natural en la ética de la creación; sin embargo, parecería que desbordaría la capacidad de comprensión humana. Desde el punto de vista de la teoría contractual equivale a suponer que las personas en la posición original nada saben acerca de sí mismas ni de su mundo. ¿Cómo pueden entonces tomar una decisión? Un problema de elección sólo está bien definido si las alternativas están adecuadamente restringidas mediante leyes naturales y otras restricciones, y si aquellos que deciden tienen de antemano ciertas inclinaciones a escoger entre ellas. Sin una estructura definida de este tipo, la cuestión planteada resulta indeterminada. Por esta razón no debemos tener dudas de que al escoger los principios de la justicia suponemos una cierta teoría de las instituciones sociales. De hecho, no se pueden evitar supuestos acerca de los hechos generales, del mismo modo que no se puede actuar sin una concepción del bien sobre la cual las partes hayan de jerarquizar las alternativas. Si estos supuestos son verdaderos y adecuadamente generales, todo está en orden; sin estos elementos todo el esquema se hallará vacío y carente de sentido.

A partir de estas observaciones es evidente que tanto los hechos generales como las condiciones morales son necesarios incluso en la argumentación en pro de los primeros principios de la justicia. En una teoría contractual, estas condiciones morales toman la forma de una descripción de la situación contractual inicial. Existe también, para llegar a una concepción de la justicia, una división del trabajo entre los hechos generales y las condiciones morales, y esta división puede variar de una teoría a otra. Como he señalado, los principios difieren en la medida en que incorporan el ideal moral deseado. Lo característico del utilitarismo es su mayor dependencia de argumentos basados en hechos generales. El utilitario tiende a afrontar las objeciones sosteniendo que las leyes de la sociedad y de la naturaleza hu-

mana eliminan los casos que según nuestros juicios meditados serían intolerables. La justicia como imparcialidad, por el contrario, inserta los ideales de la justicia, tal y como se les entiende comúnmente, de una manera más directa en sus primeros principios. Esta concepción descansa menos en los hechos generales cuando busca una correspondencia con nuestros juicios acerca de la justicia. Asegura así esa adecuación en el mayor número de casos posibles.

Hay dos razones que justifican esta incorporación de los ideales en los primeros principios. Ante todo, es obvio que los supuestos con base en los cuales el utilitario cree que las limitaciones a la libertad serán rara vez —si es que alguna— justificables, son sólo probablemente verdaderos, e incluso dudosos (§ 33). Desde el punto de vista de la posición original podría ser poco razonable apoyarse en tales hipótesis y, por tanto, es bastante más sensato incorporar el ideal en los principios escogidos. Parece, pues, que las partes habrán de preferir el aseguramiento expreso de sus libertades básicas, antes que hacerlas depender de lo que podrían ser cálculos actuariales inciertos y especulativos.

Estas observaciones se ven confirmadas posteriormente al considerar lo deseable que resulta evitar complicados argumentos teóricos para llegar a una concepción pública de la justicia (§ 24). Las bases del criterio utilitarista, al ser comparadas con el razonamiento en favor de los dos principios, desbordan claramente esta conveniencia. Pero, además, existe una ventaja efectiva en el hecho de que las personas se digan unas a otras y de una vez para siempre, que aunque los cálculos teóricos de la utilidad resultasen siempre en favor de la igual libertad para todos (suponiendo que tal fuera el caso), no desean que las cosas hubiesen sido diferentes. Dado que en la justicia como imparcialidad las concepciones morales son públicas, la elección de los dos principios es, en efecto, un anuncio como ése, y los beneficios de esta declaración colectiva favorecen estos principios aunque los supuestos utilitarios sean verdaderos. Consideraré estas cuestiones con más detalle al relacionarlas con la estabilidad y con su carácter público (§ 29). El punto pertinente es aquí que, en general, aunque una teoría ética puede ciertamente invocar hechos naturales, puede, sin embargo, haber buenas razones para incorporar las convicciones de la justicia de modo más directo en los primeros principios, en lugar de lo que una captación teóricamente completa de las contingencias del mundo podría realmente exigir.

27. EL RAZONAMIENTO QUE CONDUCE AL PRINCIPIO DE LA UTILIDAD MEDIA

Quisiera examinar ahora el razonamiento en favor del principio de la utilidad media. El principio clásico se discutirá más adelante (§ 30). Uno de los

méritos de la teoría contractualista es que revela que estos principios son dos concepciones claramente distintas a pesar de lo mucho que coinciden en sus consecuencias prácticas. Sus respectivos supuestos analíticos son muy diferentes, en el sentido de que están asociados con interpretaciones enfrentadas en torno a la situación inicial. Pero diré antes algo respecto al significado de la utilidad. Se le entiende en el sentido tradicional de la satisfacción de un deseo, y admite comparaciones interpersonales que pueden al menos ser sumadas al margen. Supongo también que la utilidad se mide mediante algún procedimiento independiente de las elecciones que implican riesgo, postulando, digamos, una capacidad para jerarquizar diferencias entre diversos niveles de satisfacción. Éstos son los supuestos tradicionales y, aunque son muy fuertes, no los criticaré aquí. En la medida de lo posible, deseo examinar la doctrina histórica en sus propios términos.

Aplicado a la estructura básica, el principio clásico requiere que las instituciones estén proyectadas para maximizar la suma absoluta de expectativas de las personas realmente representativas. A esta suma se llega valorando cada expectativa por el número de personas en la posición correspondiente, y luego sumando. Así, *ceteris paribus*, al duplicarse el número de personas en la sociedad se duplica la utilidad total. (Por supuesto que según la idea utilitaria, las expectativas que se miden son las satisfacciones totales, distribuidas y previstas; y no, como en la justicia como imparcialidad, únicamente los bienes primarios.) En cambio, el principio de la utilidad media exige que la sociedad maximice no el total sino la utilidad media (*per capita*). Este parece ser un punto de vista más moderno y fue sostenido por Mill y por Wicksell.²² Para aplicar esta concepción a la estructura básica se requiere que las instituciones estén establecidas de manera que maximicen las expectativas de los representantes individuales, según el porcentaje de la suma total. Para calcular esta suma multiplicamos las expectativas por la fracción de la población que se encuentra en la posición correspondiente. De este modo no será ya verdadero que, *ceteris paribus*, si una comunidad duplica su población, la utilidad será doble. Por el contrario, mientras los porcentajes en las diferentes posiciones no se modifiquen, la utilidad permanecerá igual.

¿Cuál de estos principios de utilidad sería preferido en la posición original? Para responder a esta pregunta, debemos advertir que ambas variantes llevan al mismo resultado si el volumen de la población se mantiene cons-

²² En cuanto a Mill y a Wicksell, véase *The Political Element in the Development of Economic Theory*, de Gunnar Myrdal, trad. de Paul Streeten (Londres, Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1953), pp. 38 ss. J. J. C. Smart en *An Outline of a System of Utilitarian Ethics* (Cambridge, The University Press, 1961), p. 18, deja el asunto inconcluso, pero afirma el principio clásico en el caso en que resulta necesario desempatar; pueden verse algunas claras sugerencias de la doctrina normal en "Some Merits of one Form of Rule Utilitarianism", de R. B. Brandt, *University of Colorado Studies* (Boulder, Colo., 1967), pp. 39-65. Pero nótese la opinión concerniente al punto de vista de Brandt en el § 29, nota 31.

~~Ins~~tales consideraciones pueden parecer egoístas e hipócritas, toman la forma ~~correcta~~ cuando ejemplifican la concepción general de justicia como debe ser interpretada a la luz del principio de diferencia y del ordenamiento lexicográfico al que tiende. Las infracciones a la justa igualdad de oportunidades no se justifican por una mayor suma de las ventajas de que disfruten otros o la sociedad en conjunto. La afirmación (correcta o no) debe ser que las oportunidades de los sectores menos favorecidos de la comunidad estarían aún más limitadas si se eliminaran estas desigualdades. Hemos de sostener que no son injustas, ya que no existen las condiciones para lograr la plena realización de los principios de la justicia.

Habiendo considerado estos casos de prioridad, haré una exposición final de los dos principios de la justicia para las instituciones. Para hacerlo de un modo completo, haré un examen exhaustivo incluyendo las anteriores formulaciones.

Primer Principio

Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todos.

Segundo Principio

Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para:

- a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y
- b) unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades.

Primera Norma de Prioridad (La Prioridad de la Libertad)

Los principios de la justicia han de ser clasificados en un orden lexicográfico, y, por tanto, las libertades básicas sólo pueden ser restringidas en favor de la libertad. Hay dos casos:

- a) una libertad menos extensa debe reforzar el sistema total de libertades compartido por todos;
- b) una libertad menor que la libertad igual debe ser aceptable para los que tienen una libertad menor.

Segunda Norma de Prioridad (La Prioridad de la Justicia sobre la Eficiencia y el Bienestar)

El segundo principio de la justicia es lexicográficamente anterior al principio de la eficiencia, y al de maximizar la suma de ventajas; y la igualdad de oportunidades es anterior al principio de la diferencia. Hay dos casos:

- a) la desigualdad de oportunidades debe aumentar las oportunidades de aquellos que tengan menos;
- b) una cantidad excesiva de ahorro debe, de acuerdo con un examen previo, mitigar el peso de aquellos que soportan esta carga.

Concepción general

Todos los bienes sociales primarios —libertad, igualdad de oportunidades, renta, riqueza, y las bases de respeto mutuo—, han de ser distribuidos de un modo igual, a menos que una distribución desigual de uno o de todos estos bienes redunde en beneficio de los menos aventajados.

A modo de comentario, estos principios y normas de prioridad son, sin duda, incompletos. Evidentemente han de hacerse otras modificaciones, pero no complicaré esta declaración de los principios. Baste observar que, cuando llegamos a la teoría no ideal no caemos directamente sobre la concepción general de justicia. El orden lexicográfico de los dos principios y las valoraciones que éste implica sugieren normas de prioridad que parecen razonables en muchos casos. Mediante varios ejemplos he tratado de aclarar cómo pueden usarse estas reglas, y de exponer su plausibilidad. Así, la gradación de los principios de la justicia en la teoría ideal refleja y guía la aplicación de estos principios a situaciones no ideales. Esta gradación identifica qué limitaciones han de imponerse en primer lugar. El inconveniente de la concepción general de la justicia es que carece de la estructura definida de los principios en orden serial. En casos más extremos y complicados de la teoría no ideal las normas de prioridad fallarán en algún punto, y bien podríamos no encontrar una respuesta satisfactoria. Pero debemos intentar posponer en lo posible el ajuste de cuentas y tratar de arreglar la sociedad de modo que nunca llegue.

47. LOS PRECEPTOS DE LA JUSTICIA

~~El esbozo~~ del sistema de instituciones que satisface los dos principios de la justicia está completo ahora. Una vez que se calcula cuál es la tasa de ahorro justa, o se especifica la variedad apropiada de las cantidades, obtenemos un criterio para ajustar el nivel del mínimo social. La suma de transferencias y beneficios obtenidos de los bienes públicos esenciales debería ser dispuesta para mejorar las perspectivas de los menos favorecidos congruentes con el ahorro necesario y el mantenimiento de las libertades iguales. Cuando la estructura básica toma esta forma, la distribución resultante será justa (o al menos no injusta), sea la que fuere. Cada uno recibe esa renta total (salarios y transferencias) a la que tiene derecho, según el sistema público de normas en que se basan sus legítimas expectativas.