

320.0
R261E

JOHN RAWLS

Teoría de la Justicia

01096



FONDO DE CULTURA ECONOMICA
MÉXICO - MADRID - BUENOS AIRES



22. LAS CIRCUNSTANCIAS DE LA JUSTICIA

Las circunstancias de la justicia pueden describirse como las condiciones normales bajo las cuales la cooperación humana es tanto posible como necesaria³. Así, aunque la sociedad sea una empresa cooperativa para beneficio mutuo, tal y como lo hice notar en un principio, está igualmente caracterizada tanto por un conflicto de intereses, como por una identidad de los mismos. Existe una identidad de intereses dado que la cooperación social hace posibles para todos una vida mejor que la que cada uno podría tener si tuviera que tratar de vivir únicamente gracias a sus propios esfuerzos. Existe un conflicto de intereses dado que los hombres no son indiferentes a la manera como habrán de distribuirse los mayores beneficios mediante su colaboración, ya que con objeto de promover sus propios fines, cada uno preferiría una porción mayor que una menor. Serán necesarios, pues, ciertos principios para escoger entre las varias configuraciones sociales que determinan esta división de ventajas y para suscribir un acuerdo acerca de las porciones distributivas correctas. Estas exigencias definen el papel de la justicia. Las condiciones subyacentes que dan origen a estas necesidades son las circunstancias de la justicia.

Estas condiciones pueden dividirse en dos clases. Primera, las circunstancias objetivas que hacen posible y necesaria la cooperación humana. Así, muchos individuos coexisten juntos, simultáneamente, en un determinado territorio geográfico. Estos individuos son, en términos generales, semejantes en sus capacidades físicas y mentales; o cuando menos son comparables en el sentido de que ninguno de ellos puede dominar al resto. Son vulnerables a los ataques y están sujetos a la posibilidad de ver bloqueados sus planes por la fuerza conjunta de los otros. Finalmente, existe la condición de la escasez

³ Mi texto sigue, en gran parte al de Hume en *A Treatise of Humann Nature*, lib. III, pt. II, sec. II y en *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, sec. III, pt. I. Pero puede verse también *The Concept of Law*, de H. L. A. Hart (Oxford, The Clarendon Press, 1961), págs. 189-195 y a J. R. Lucas, *The Principles of Politics* (Oxford, The Clarendon Press, 1966), págs. 1-10.

moderada que cubre una amplia gama de situaciones. Los recursos, naturales y no naturales, no son tan abundantes como para que los planes de cooperación se vuelvan superfluos; por otra parte las condiciones no son tan duras como para que toda empresa fructífera tenga que fracasar inevitablemente. Mientras que todos los acuerdos mutuamente ventajosos son factibles, los beneficios que producen se quedan cortos frente a las demandas planteadas por los hombres.

Las circunstancias subjetivas son los aspectos relevantes de los sujetos de la cooperación, esto es, de las personas que trabajan juntas. Así pues, aunque las partes tienen, en términos generales, necesidades e intereses semejantes, o en algunas manras complementarias, de modo que la cooperación mutuamente ventajosa sea posible, tienen, no obstante, también sus propios planes de vida. Estos planes, o concepciones de lo que es bueno, les lleva a tener diferentes fines y propósitos y a formular exigencias conflictivas acerca de los recursos naturales y sociales disponibles. Más aún, aunque no se supone que los intereses propuestos por estos planes sean intereses en sí mismos, son intereses de un yo que considera su concepción del bien como digna de reconocimiento y que presenta las demandas en su favor como merecedoras de ser satisfechas. Supongo también que los hombres sufren de varias carencias en lo relativo al conocimiento y juicio. Su conocimiento es necesariamente incompleto, sus facultades de razón, memoria y atención son siempre limitadas, y su juicio se ve a menudo distorsionado por la ansiedad, el prejuicio y la preocupación por sus propios asuntos. Algunos de estos defectos provienen de fallos morales del egoísmo y la negligencia; sin embargo, en gran medida, son simplemente parte de la situación natural humana. Como consecuencia de lo anterior, los individuos tienen no solamente planes de vida diferentes, sino que existe una diversidad de creencias filosóficas y religiosas y de doctrinas políticas y sociales.

A esta constelación de condiciones las denominaré las circunstancias de la justicia. La explicación que de ellas hace Hume es particularmente lúcida y el resumen anterior no añade nada esencial a los análisis más completos hechos por él. En aras de la simplicidad subrayo a menudo la condición de la escasez moderada (entre las circunstancias objetivas) y la del conflicto de intereses (entre las subjetivas). Así, puede decirse brevemente que las circunstancias de la

justicia se dan siempre que, en condiciones de escasez moderada, las personas presenten demandas conflictivas ante la división de las ventajas sociales. Si estas circunstancias no existieran, no habría ninguna ocasión para que se diera la virtud de la justicia, del mismo modo que dada la ausencia de amenazas vitales y corporales, no habría oportunidad para que se suscitara el valor físico.

Varias aclaraciones son necesarias. En primer lugar asumiré, por supuesto, que las personas en la posición original saben que se darán estas circunstancias de la justicia. Las toman como algo dado en relación con las condiciones de su sociedad. Otro supuesto adicional es que las partes tratarán de promover su concepción del bien lo mejor que puedan, y que al hacerlo no estarán obligadas mutuamente por vínculos morales previos.

Sin embargo, surge la pregunta de si las personas en la posición original tienen deberes y obligaciones respecto a terceros, por ejemplo, respecto a sus descendientes inmediatos. Decir que sí los tienen sería un modo de abordar las cuestiones de la justicia entre las generaciones. Sin embargo, el objetivo de la justicia como imparcialidad es tratar de deducir todos los deberes y obligaciones de la justicia a partir de otras condiciones razonables. Por tanto, de ser posible, deberá evitarse aquella salida. Existen otras líneas de acción asequibles. Podemos adoptar un supuesto acerca de la motivación, y pensar que las partes representan una línea continua de demandas. Por ejemplo, podemos suponer que son cabezas de familia y que por lo tanto tienen un deseo de promover el bienestar, al menos de sus descendientes más inmediatos. O se puede pedir que las partes con vengan en los principios, sujetándose a la restricción de que desean que todas las generaciones precedentes hayan observado exactamente los mismos principios. Mediante una combinación apropiada de tales estipulaciones, creo que se puede unir toda la cadena de generaciones y que se pueden convenir principios que tomen debidamente en cuenta los intereses de cada uno (§§ 24, 44). Si esto es correcto habremos logrado extraer los deberes para con otras generaciones a partir de condiciones razonables.

Nótese que no he hecho ningún supuesto restrictivo acerca de las concepciones del bien que tienen las partes, excepto que son planes racionales a largo plazo. Tales planes determinan los objetivos e intereses de un yo, aunque no se presume que estos sean egoístas. Que sea o no así depende del tipo de fines que una persona

persiga. Si los propósitos finales de una persona son la riqueza, la posición, la influencia y el reconocimiento del prestigio social, seguramente su concepción del bien será egoísta. Sus intereses dominantes están en sí mismo, y no son meramente, como debieran, los intereses de un yo⁴. No hay entonces ninguna inconsistencia en suponer que, una vez que se levante el velo de la ignorancia, las partes se den cuenta de que tienen vínculos sentimentales y afectivos, que desean promover los intereses de los demás y ver alcanzados sus fines. Sin embargo, el postulado del desinterés mutuo en la posición original se formula con objeto de asegurar que los principios de la justicia no dependan de imposiciones más fuertes. No hay que olvidar que la posición original pretende incorporar condiciones ampliamente aceptadas que sean no obstante débiles. Una concepción de la justicia no debería, por tanto, suponer extensos vínculos de sentimientos naturales. Se trata de hacer la menor cantidad posible de suposiciones en la base de la teoría.

Finalmente, supondré que las partes en al posición original son mutuamente desinteresadas: no están dispuestas a sacrificar sus intereses en pro de los demás. Mi intención es hacer un modelo de la conducta y de los motivos humanos en los casos en que surgen cuestiones de justicia. Los ideales espirituales de los santos y de los héroes pueden ser tan irreconciliablemente opuestos como cualquiera otros intereses. Los conflictos que pueden producirse en la búsqueda de tales ideales son los más trágicos de todos. Así, la justicia es la virtud de la práctica allí donde existen intereses competitivos y cuando las personas se sienten facultadas para hacer valer sus derechos unas frente a otras. En una sociedad de santos en la que todos convinieran en un ideal común, si es que tal comunidad puede existir, no habría disputas acerca de la justicia. Cada uno trabajaría desinteresadamente para un fin determinado por su religión común, y la referencia a este fin (suponiendo que estuviera decidido claramente) resolvería cualquier cuestión de derechos. Pero una sociedad humana está caracterizada por las circunstancias de la justicia. La explicación de estas condiciones no implica ninguna teoría particular de la motivación humana. Más bien, su objetivo es reflejar en la descripción de la posición original las relaciones de los

⁴ Sobre este punto, ver W. T. Stace, *The Concept of Morals* (Londres, Macmillan, 1937), págs. 221-223.

hombres entre sí, las relaciones que constituyen el escenario de la justicia.

23. LAS RESTRICCIONES FORMALES DEL CONCEPTO DE LO JUSTO

La situación de las personas en la posición original refleja ciertas restricciones. Las alternativas que les son asequibles y el conocimiento de sus circunstancias están limitados de diversas formas. A estas restricciones me referiré como restricciones del concepto de lo justo, ya que sirven para escoger todos los principios éticos y no sólo aquellos de la justicia. Si las partes tuviesen que reconocer también principios para otras virtudes, estas restricciones se aplicarían igualmente.

Consideraré primero las restricciones a las alternativas. Existen ciertas condiciones formales que parece razonable imponer a las concepciones de la justicia que se incluyen en la lista presentada a las partes. No pretendo que estas condiciones partan del concepto de lo justo y mucho menos del significado de moralidad. Evito apelar al análisis de conceptos en puntos claves de este tipo. Existen muchas restricciones que pueden razonablemente asociarse con el concepto de lo correcto, y se pueden hacer diferentes selecciones entre ellas, contándolas como definitivas dentro de una teoría particular. El mérito de cualquier definición depende de la corrección de la teoría que resulta de ella; por sí misma, una definición no puede resolver ninguna cuestión fundamental⁵.

⁵ W. K. Frankena analiza varias interpretaciones del concepto de moralidad: «Recent Conceptions of Morality», en *Morality and the Language of Conduct*, ed. de H. N. Cassida y George Nakhnikian (Detroit, Wayne State University Press, 1965) y «The Concept of Morality», en *Journal of Philosophy*, vol. 63 (1966). El primero de estos ensayos contiene muchas referencias y la exposición, dentro del contexto, se acerca quizás más a la de Kurt Baier en *The Moral Point of View* (Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1958), cap. VIII. Sigo a Baier al enfatizar las condiciones de la publicidad (no utiliza este término, pero se halla implícito en su condición de aleccionamiento universal, págs. 195 y siguientes), ordenando la finalidad y el contenido material (aunque en la perspectiva del contrato, la última condición sigue como una consecuencia) (§ 25 y la nota 16. más adelante). Pueden verse también *The Language of Morals*, de R. M. Hake (Oxford, The Clarendon Press, 1952); «Morality, Self and Others», de W. D. Falk, también en *Morality and the Language of Conduct*, y «Social Morality and Individual Ideal» de P. F. Strawson, en *Philosophy*, vol. 36 (1961).

La adecuación de estas condiciones formales se deriva de la misión que tienen los principios de la justicia de resolver las demandas que las personas se hacen unas a otras, y a sus instituciones. Si los principios de la justicia han de desempeñar su papel de asignar derechos y deberes básicos y de determinar la división de las ventajas, entonces estas demandas serán completamente naturales. Cada una de ellas es convenientemente débil, y supongo que son satisfechas por las concepciones tradicionales de la justicia. Estas condiciones excluyen, sin embargo, las diversas formas de egoísmo, tal como lo hice notar antes, lo cual muestra que no carecen de fuerza moral. Esto hace aún más necesario que las condiciones no se justifiquen mediante definiciones o análisis de conceptos, sino únicamente por medio de la racionalidad de la teoría de la que son parte. Las he colocado bajo cinco títulos bien conocidos.

En primer término, los principios deberían ser generales. Esto es, tiene que ser posible formularlos sin el uso de palabras que intuitivamente podrían ser reconocidas como nombres propios o descripciones definidas. Así, los predicados utilizados en su formulación deberán expresar propiedades y relaciones generales. Desafortunadamente parece que existen dificultades filosóficas muy profundas que bloquean el camino hacia una explicación satisfactoria de estas cuestiones⁶. No trataré de ocuparme de ellas aquí. Al ofrecer una teoría de la justicia se tiene derecho a evitar el problema de definir las propiedades y relaciones generales, y a guiarse por lo que parece razonable. Además, puesto que las partes no disponen de información específica acerca de sí mismas o de su situación, no pueden en modo alguno autoidentificarse. Incluso si una persona puede conseguir el acuerdo de otras, no sabrá cómo elaborar principios que le sean ventajosos. Las partes se ven ineludiblemente forzadas a acogerse a principios generales, entendiendo aquí esta noción de un modo intuitivo.

La naturalidad de esta condición radica en parte en el hecho de que los primeros principios tienen que ser capaces de servir como base pública perpetua de una sociedad bien ordenada. Por ser incondicionales valen siempre (bajo las circunstancias de la justicia), y su

⁶ Ver, por ejemplo, *Ontological Relativity and Other Essays*, de W. V. Quine (Nueva York, Columbia University Press, 1969), cap. 5, titulado «Natural Kinds».

conocimiento tiene que estar abierto a los individuos de cualquier generación. Así, para entender estos principios no será necesario un conocimiento de particularidades contingentes, y menos una referencia a individuos o a asociaciones. Tradicionalmente la prueba más obvia para estas condiciones es la idea de que lo que es justo es aquello que se adecúa a la voluntad de Dios. No obstante, de hecho, esta doctrina es apoyada normalmente por una argumentación que parte de principios generales. Por ejemplo, Locke sostenía que el principio básico de la moral era el siguiente: si una persona es creada por otra (en el sentido teológico), entonces tiene el deber de cumplir los preceptos que le imponga su creador⁷. Este principio es perfectamente general, y dada la naturaleza del mundo según la tesis de Locke, Dios es considerado como la autoridad moral legítima. La condición de la generalidad no se viola, aunque lo parezca a primera vista.

En segundo lugar, los principios han de ser universales en su aplicación. Tienen que valer para todos, por ser personas morales. Supongo, así, que cada uno puede entender estos principios y usarlos en sus deliberaciones. Esto impone un límite máximo al grado de complejidad que pueden tener y al tipo y número de distinciones que establecen. Más aún, un principio sería eliminado si resultase autocontradictorio o autofrustrante el hecho de que todos actuaran conforme a él. Igualmente sería también inadmisibles un principio que únicamente fuese razonable observar cuando los demás se conformaran a otro distinto. Los principios habrán de ser escogidos teniendo en cuenta las consecuencias previsibles si todos los obedecen.

Tal como se han definido, la generalidad y la universalidad son condiciones distintas. Por ejemplo, el egoísmo en la forma de la dictadura unipersonal (todos han de servir a mis intereses —o a los de Pericles) es un principio que satisface la universalidad pero no la generalidad. Aunque todos pudieran actuar de acuerdo con este principio, y ser los resultados en algunos casos no del todo malos, dependiendo de los intereses del dictador, el pronombre personal (o el nombre) violarían la primera condición. Por otra parte, también los principios generales pueden no ser universales. Pueden estar

⁷ Ver *Essays on the Laws of Nature*, ed. de W. von Leyden (Oxford, The Clarendon Press, 1954), cuarto ensayo y esp. págs. 151-157.

diseñados para ser útiles a una clase restringida de individuos, por ejemplo, aquellos especificados por determinadas características biológicas o sociales, tales como el color del pelo, la clase social, etcétera. Ciertamente que en el curso de sus vidas los individuos adquieren obligaciones y asumen deberes que les son peculiares. Sin embargo, estos diversos deberes y obligaciones son la consecuencia de unos primeros principios que valen para todos en tanto que personas morales; la derivación de tales exigencias tienen una base común.

Una tercera condición es la del carácter público, la cual surge naturalmente del punto de vista contractualista. Las partes suponen que están escogiendo principios para una concepción pública de la justicia⁸. Suponen que todos sabrán acerca de estos principios todo lo que sabrían si su aceptación fuera el resultado de un acuerdo. Así, la conciencia general de su aceptación universal deberá tener efectos deseables y apoyar la estabilidad de la cooperación social. La diferencia entre esta condición y la de la universalidad estriba en que la última conduce a que uno evalúe los principios basándose en el hecho de que son observados inteligente y regularmente por todos. No obstante, es posible que todos entendieran y obedecieran un principio y que, sin embargo, este hecho no fuera ampliamente conocido o explícitamente reconocido. El objeto de la condición de publicidad es que las partes valoren las concepciones de la justicia

⁸ Publicidad es algo implícito en la noción que Kant tiene acerca de la ley moral, pero el único lugar en el que creo que lo discute expresamente es en *Perpetual Peace*, apéndice II; ver *Political Writings*, ed. Hans Reiss y trad. de H. B. Nisbet (Cambridge, The University Press, 1970), págs. 125-130. También existen, naturalmente, algunas declaraciones breves en otros textos. Por ejemplo, en *The Metaphysics of Morals*, pt. I (Rechtstreue), § 43, dice: «El Derecho Público es la suma total de aquellas leyes que han de ser publicadas universalmente con el fin de producir un estado de derecho.» En «Theory and Practice», observa en una nota: «En un estado, ningún derecho puede ser tácitamente o solapadamente incluido por una excepción secreta y mucho menos cualquier derecho que según la gente, forme parte de la constitución, ya que todas las leyes que conforman esta constitución han de ser consideradas como emanantes de la pública voluntad. Por ello, si una constitución permitiera la rebelión, tendría que declarar públicamente este derecho y dejar muy clara la forma en la que podría llevarse a cabo.» *Political Writings*, págs. 136 y 84n, respectivamente. Creo que Kant piensa que esta condición debe de aplicarse a la concepción de justicia de una sociedad. Ver también la nota 4, § 51, más adelante así como a Baier, citado en la nota 5 anterior. En *Convention*, de D. K. Lewis, podemos encontrar una exposición acerca del conocimiento común, en relación con el acuerdo (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969), esp. págs. 52-60, 83-88.

como constituciones de la vida social públicamente reconocidas y totalmente efectivas. Esta condición de la publicidad está claramente implícita en la doctrina kantiana del imperativo categórico en la medida en que exige que actuemos conforme a principios que estariamos dispuestos, en tanto que seres racionales, a promulgar como leyes de un reino de fines. Kant pensaba en este reino como en una república ética que tendría tales principios morales en su constitución pública.

Otra condición adicional es que una concepción de lo justo tiene que imponer una ordenación de las demandas conflictivas. Esta necesidad surge directamente del papel que desempeñarían sus principios para concertar las demandas competitivas. Existe, sin embargo, una dificultad para decidir lo que ha de considerarse como una ordenación. Sin duda es deseable que una concepción de la justicia sea completa, esto es, que sea capaz de ordenar todas las demandas que puedan surgir (o que es probable que surjan en la práctica). En general, tal ordenación debería ser transitiva: si, digamos, una primera configuración de la estructura básica es calificada como más justa que otra segunda, y la segunda como más justa que otra tercera, entonces la primera deberá ser más justa que la tercera. Estas condiciones formales son bastante naturales, aunque no siempre son fáciles de satisfacer.⁹ ¿Es, sin embargo, el juzgar por el resultado de un combate una forma de adjudicación? Después de todo, los conflictos físicos y el recurso a las armas producen una ordenación; ciertas demandas superan a otras. La principal objeción a esta ordenación no es que pueda ser intransitiva, sino que los principios de lo justo y de la justicia se aceptan precisamente para evitar una llamada a la fuerza y a la astucia. Así pues, supongo que el dar a cada quien según la medida de su fuerza no es una concepción de la justicia. No establece ninguna ordenación en el sentido requerido, una ordenación basada en determinados aspectos relevantes de las personas y de su situación, independientes de su situación social o de su capacidad para intimidar y coaccionar.¹⁰

⁹ Para un planteamiento de relaciones de ordenación y preferencia, ver *Collective Choice and Social Welfare*, de A. K. Sen (San Francisco, Holden-Day Inc., 1970), cap. 1 y 1*, y *Social Choice and Individual Values*, de K. J. Arrow, 2.ª ed. (Nueva York, John Wiley, 1963), cap. II.

¹⁰ Para ilustrar este punto, consideremos el estudio de R. B. Braithwaite, *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher* (Cambridge, The University Press, 1955).

La quinta y última condición es la de la definitividad. Las partes han de considerar al sistema de principios como tribunal supremo de apelación en materia de razonamiento práctico. No existen patrones más elevados a los que puedan remitirse los argumentos que apoyen demandas; un razonamiento afortunado a partir de esos principios es concluyente. Si pensamos en términos de la teoría general completa, la cual tiene principios para todas las virtudes, entonces tal teoría especifica la totalidad de las consideraciones relevantes y sus valores adecuados, y sus exigencias son decisivas. Tales consideraciones rebasan las demandas del derecho y la costumbre, y las de las reglas sociales en general. Habremos de configurar y respetar a las instituciones sociales tal y como lo prescriben los principios de lo justo y de la justicia. Las conclusiones extraídas de estos principios rebasan también las consideraciones de la prudencia e interés propio. Esto no quiere decir que los principios insistan en el propio sacrificio, ya que las partes, al formular la concepción de lo justo toman en cuenta sus intereses lo mejor que pueden. Las demandas de la prudencia personal han recibido ya una valoración adecuada dentro del sistema completo de principios. El esquema completo es definitivo y final en el sentido de que cuando el procedimiento de razonamiento práctico definido por él ha proporcionado su corres-

ponde al análisis que presenta, sucede que la división justa del tiempo para tocar, entre Matthew y Luke depende de sus preferencias y éstas, a su vez, están relacionadas con los instrumentos de los que quieren servirse para ello. Dado que Matthew tiene una gran ventaja sobre Luke, por el hecho de que Matthew, el trompetista, prefiere que toquen los dos a la vez o ninguno, mientras que Luke, el pianista, prefiere el silencio a la cacofonía, Matthew tiene derecho a veintiséis noches de concierto sobre las diecisiete de Luke. Si la situación fuera a la inversa, la ventaja sería de Luke. Ver págs. 36 y sigs. Pero tan sólo tenemos que suponer que Matthew es un entusiasta del jazz y que toca los tambores y que Luke es un violinista que toca sonatas, en cuyo caso sería justo otorgar, sobre las bases de este análisis, que Matthew podría tocar siempre que quisiera, suponiendo que no le importara que Luke tocara o no. Desde luego, parece ser que algo anda mal. Lo que falta es una definición apropiada de *status quo* aceptable desde un punto de vista moral. No podemos tomar varias contingencias y algunas preferencias individuales por sabidas y esperar poder aclarar el concepto de la justicia (como imparcialidad) con teorías de convenios. La concepción de la posición original está delineada para atacar al problema del *status quo* adecuado. Una objeción similar al análisis de Braithwaite, puede leerse en «Moralists and Gamesmen», de J. R. Lucas, en *Philosophy*, vol. 34 (1959), págs. 9 y siguientes. Puede leerse otro análisis, *Collective Choice and Social Welfare*, de Sen, págs. 118-123, quién afirma que la solución que da J. F. Nash en «The Bargaining Problem» *Econometrica*, vol. 18 (1950) es, desde un punto de vista ético, igualmente errónea.

pondiente conclusión, la cuestión queda resuelta. Las demandas de los acuerdos sociales existentes y del interés propio han sido debidamente tomadas en cuenta. No podemos al final volverlas a considerar otra vez porque no nos haya agrado el resultado.

Tomadas en conjunto estas concepciones de las concepciones de lo justo se resumen así: una concepción de lo justo es un conjunto de principios, de forma general y universales en su aplicación, que han de ser públicamente reconocidos como tribunal final de apelación para jerarquizar las demandas conflictivas de las personas morales. Los principios de la justicia se identifican por el papel que desempeñan y por los sujetos a los que se aplican. Ahora bien, por sí mismas las cinco condiciones no excluyen a ninguna de las concepciones tradicionales de la justicia. Nótese, sin embargo, que suprimen las variantes ya formuladas del egoísmo. La condición de la generalidad elimina tanto a la dictadura unipersonal como al privilegiado, ya que en cada uno de estos casos se necesita un nombre propio, un pronombre o una descripción definida, sea para especificar al dictador, sea para caracterizar al privilegiado. La generalidad, sin embargo, no excluye al egoísmo general, ya que cada persona tiene permitido hacer cualquier cosa que en su opinión sea la más adecuada para promover sus propios fines. El principio puede ser aquí expresado de un modo perfectamente general. Lo que hace al egoísmo general inadmisibles, es la condición de la ordenación jerárquica, ya que si todos están autorizados a promover sus fines como les plazca, o si todos deben promover sus propios intereses, no hay ningún tipo de ordenación jerárquica de las demandas competitivas y el resultado estará determinado por la astucia y la fuerza.

Las diversas clases de egoísmo no aparecen entonces en la lista presentada a las partes; son eliminadas por las restricciones formales. Por supuesto que ésta no es una conclusión sorprendente, ya que es obvio que las personas en la posición original, al escoger una u otra de estas concepciones, pueden hacer tanto más por sí mismas. Una vez que se preguntan en qué principios deben convenir todos, ya ninguna forma de egoísmo es en modo alguno candidata para ser considerada seriamente. Esto sólo confirma lo que ya sabemos, esto es, que aunque el egoísmo sea lógicamente consistente y en este sentido no es irracional, si es incompatible con lo que intuitivamente consideramos como el punto de vista moral. La significación filosófica del egoísmo no es la de una concepción alterna de lo justo,

sino la de un reto a cualquiera de estas concepciones. En la justicia como imparcialidad esto se refleja en el hecho de que podemos interpretar el egoísmo general como el punto en que no puede darse ningún acuerdo. Es el punto al cual se aferrarán las partes si fueran incapaces de alcanzar un acuerdo.

24. EL VELO DE LA IGNORANCIA

La intención de la posición original es establecer un procedimiento equitativo según el cual cualesquiera que sean los principios convenidos, éstos sean justos. El objetivo es utilizar la noción de la justicia puramente procesal como base de la teoría. De alguna manera tenemos que anular los efectos de las contingencias específicas que ponen a los hombres en situaciones desiguales y en tentación de explotar las circunstancias naturales y sociales en su propio provecho. Ahora bien, para lograr esto supongo que las partes están situadas bajo un velo de ignorancia. No saben cómo las diversas alternativas afectarán sus propios casos particulares, viéndose así obligadas a evaluar los principios únicamente sobre la base de consideraciones generales¹¹.

Se supone, entonces, que las partes no conocen ciertos tipos de hechos determinados. Ante todo, nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición o clase social; tampoco sabe cuál será su suerte en la distribución de talentos y capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza, etc. Igualmente nadie conoce su propia concepción del bien, ni los detalles de su plan racional de vida, ni siquiera los rasgos particulares de su propia psicología, tales como su aversión al

¹¹ El velo de la ignorancia es una condición tan natural que debe ser común a muchos. La formulación en el texto se halla, creo, implícita, en la doctrina de Kant sobre el imperativo categórico, tanto en la forma en la que está definido este criterio de procedimiento, como en el uso que Kant hace de él. Por lo tanto, cuando Kant dice analizar nuestro máximo considerando cuál sería el caso de ser una ley universal de la naturaleza, debe de suponer que desconocemos nuestro lugar en el interior de este sistema imaginario de naturaleza. Ver, por ejemplo, su alegato sobre el tópico del juicio práctico en *The Critique of Practical Reason*, Ed. Academy, vol. 5, págs. 68-72. Encontramos una restricción similar en cuanto a información en J. C. Harsanyi, «Cardinal Utility in Welfare Economics in the Theory of Risk-taking», *Journal of Political Economy*, vol. 61 (1953). Sin embargo, en la tesis de Harsanyi, existen otros aspectos muy diferentes y en los que utiliza la restricción para desarrollar una teoría utilitaria. Ver la última parte del § 27.

riesgo, o su tendencia al pesimismo o al optimismo. Más todavía, supongo que las partes no conocen las circunstancias particulares de su propia sociedad. Esto es, no conocen su situación política o económica, ni el nivel de cultura y civilización que han sido capaces de alcanzar. Las personas en la posición original no tienen ninguna información respecto a qué generación pertenecen. Estas amplísimas restricciones al conocimiento son apropiadas en parte porque entre las generaciones y dentro de ellas se plantean cuestiones de justicia social, por ejemplo la cuestión de cuál es la cantidad de ahorros apropiada o la cuestión de la conservación de los recursos naturales y del medio ambiente natural. Existe también, al menos teóricamente, la cuestión de una política genética razonable. Con objeto de completar la idea de la posición original, tampoco en estos casos deberán las partes saber cuáles son las contingencias que les llevarán a oponerse entre sí. Tendrán que escoger aquellos principios con cuyas consecuencias estén dispuestas a vivir, sea cual sea la generación a la que pertenezcan.

Entonces, en la medida en que sea posible, los únicos hechos particulares que conocen las partes son que su sociedad está sujeta a las circunstancias de la justicia, con todo lo que esto implica. Se da por sentado, sin embargo, que conocen los hechos generales acerca de la sociedad humana. Entienden las cuestiones políticas y los principios de la teoría económica; conocen las bases de la organización social y las leyes de la psicología humana. En verdad, se supone que conocen todos los hechos generales que afectan la elección de los principios de la justicia. No existen limitaciones a la información general, esto es, acerca de las teorías y leyes generales, ya que las concepciones de la justicia tienen que ajustarse a las características de los sistemas de cooperación social que han de regular, por lo cual no hay razón para eliminar estos hechos. Sería, por ejemplo, una objeción contra una concepción de la justicia el hecho de que, a la vista de las leyes de la psicología moral, los hombres no tuviesen ningún deseo de actuar en base a ella, aún cuando las instituciones de su sociedad las satisficieran, ya que en tal caso habría dificultades para asegurar la estabilidad de la cooperación social. Una característica importante de la concepción de la justicia es que debería generar su propio apoyo. Sus principios deberían ser tales que, una vez que estuvieran incorporados a la estructura básica de la sociedad, los hombres tendieran a adquirir el correspondiente sentido de

la justicia y a desarrollar el deseo de actuar conforme a sus principios. En tal caso la concepción de la justicia sería estable. Esta clase de información general es admisible en la posición original.

La noción del velo de ignorancia da lugar a varias dificultades. Algunos pueden objetar concebir lo que es la posición original. Por esto, puede ser útil observar que una o más personas pueden entrar en cualquier momento en esta posición o, acaso mejor, simular las deliberaciones de esta situación hipotética, razonando simplemente conforme a las restricciones apropiadas. Al abogar por una concepción de la justicia tenemos que estar seguros de que se encuentra dentro de las alternativas permitidas y que satisface las restricciones formales estipuladas. No pueden darse consideraciones a su favor a menos que, en ausencia del tipo de conocimiento que queda excluído, fuera racional que las hiciéramos. La evaluación de los principios tiene que proceder en términos de las consecuencias generales de su reconocimiento público y de su aplicación universal, suponiéndose que todos los obedecerían. Decir que en la posición original se escogería una cierta concepción de la justicia equivale a decir que la deliberación racional que satisficiera ciertas condiciones y restricciones lograría alcanzar una cierta conclusión. De ser necesario, este argumento se podría formular de una manera más formal. De ahora en adelante hablaré, sin embargo, en términos de la noción de la posición original. Esto es más útil y sugerente y pone de relieve ciertos rasgos esenciales que de otra manera podrían ser fácilmente pasados por alto.

Estas observaciones muestran que la posición original no debe ser imaginada como una asamblea general que incluye en un momento dado a todos los que vivirán en un tiempo determinado, ni mucho menos como una asamblea de todos los que pudieran vivir en un tiempo determinado. No es una reunión de todas las personas reales y posibles. Si concebimos la posición original de alguna de estas maneras, la concepción dejaría de ser una guía natural de la intuición y carecería de un sentido claro. La posición original tiene que ser interpretada de manera que en cualquier momento se pueda adoptar su perspectiva. Es indiferente cuándo se adopta este punto de vista y quién lo hace: las restricciones deberán ser tales que siempre se escojan los mismos principios. El velo de ignorancia es una condición clave para que esto suceda. Asegura no sólo que la

información disponible es relevante, sino que es en todo momento la misma.

Se podría objetar que la condición del velo de ignorancia es irracional. Ciertamente que alguien podría argumentar que los principios han de escogerse a la luz de todo el conocimiento disponible. A esto pueden oponerse varias réplicas. Aquí me limitaré a aquellas que subrayan las simplificaciones que es necesario hacer si es que realmente se quiere formular una teoría (otras que se basan en la interpretación kantiana de la posición original serán dadas después, § 40). Para empezar, es claro que, puesto que las diferencias entre las partes son desconocidas y puesto que todas son igualmente racionales y se hallan en la misma situación, todas serán susceptibles de ser convencidas por los mismos argumentos. Por tanto, podemos contemplar el acuerdo en la posición original desde el punto de vista de una persona seleccionada al azar. Si cualquiera, después de reflexionar debidamente, prefiriere una concepción de justicia a otra, entonces todos lo harán pudiéndose obtener un acuerdo general. Podemos imaginarnos, con objeto de hacer más reales las circunstancias, que se exige que las partes se comuniquen unas con otras a través de un árbitro como intermediario, y que éste ha de anunciar qué alternativas se han sugerido y las razones ofrecidas en su favor. Este árbitro prohíbe cualquier intento de formar coaliciones e informa a las partes cuando han llegado a un entendimiento. Sin embargo, de hecho, tal árbitro es superfluo y se supone que las deliberaciones de los participantes han de ser semejantes.

Aquí surge, consecuentemente, el hecho, muy importante, de que las partes no tienen base para regatear, en el sentido usual del término. Nadie conoce su situación en la sociedad ni sus dotes naturales y por lo tanto nadie está en posición de diseñar principios que le sean ventajosos. Podríamos imaginar que uno de los contratantes amenaza con inhibirse a menos que los otros convengan en principios que le son favorables. Pero, ¿cómo sabe cuáles son los principios que sirven particularmente a sus intereses? Lo mismo ocurre en la formación de coaliciones: si un grupo hubiera de decidir unificarse para desventaja de los demás, no podrían saber cómo favorecerse en la elección de principios. Aunque consiguieran que todos estuvieran de acuerdo con su propuesta, no tendrían ninguna seguridad de que ésta les favoreciera, ya que no podrían identificarse a sí mismos ni por su nombre ni mediante una descripción. El único

caso en que esta conclusión fracasa es en el del ahorro. Dado que las personas en la posición original saben que son contemporáneas (tomando el tiempo actual como punto de partida), pueden favorecer a su generación rehusándose a hacer cualquier tipo de sacrificio por sus sucesores; las personas simplemente reconocerían el principio de que nadie tiene el deber de ahorrar para la posteridad. Las generaciones anteriores han ahorrado o no, y las partes no pueden hacer nada que pueda cambiar tal hecho. Así pues, en este caso, el velo de la ignorancia no sirve para asegurar los resultados deseados. Por tanto, para abordar la cuestión de la justicia entre las generaciones he modificado el supuesto de la motivación añadiendo una restricción adicional (§ 22). Con estos ajustes, ninguna generación tiene la posibilidad de formular principios diseñados especialmente para promover su propia causa, pudiendo deducirse algunos límites significativos acerca de los principios del ahorro (§ 44). Sea cual fuere la posición temporal de una persona estará obligada a escoger por todas ¹².

Las restricciones sobre la información particular en la posición original son, pues, de importancia fundamental. Sin ellas no tendríamos la posibilidad de elaborar ninguna teoría definida de la justicia. Tendríamos que quedarnos satisfechos con una fórmula vaga que estableciera que la justicia es aquello sobre lo cual podría llegarse a un acuerdo, sin ser capaces de decir mucho, si es que pudiéramos decir algo, acerca del contenido mismo de dicho acuerdo. Las restricciones formales del concepto de lo justo, aquellas que se aplican directamente a los principios, no son suficientes para nuestro propósito. El velo de la ignorancia hace posible la elección unánime de una determinada concepción de la justicia. Sin estos límites puestos al conocimiento, el problema de las negociaciones en la posición original sería infinitamente complicado. Aunque teóricamente hubiese una solución, no podríamos, al menos por el momento, ser capaces de determinarla.

La noción del velo de la ignorancia me parece que está implícita en la ética de Kant (§ 40). Aun así, el problema de definir el conocimiento de las partes, así como el de caracterizar las alternativas que se les ofrecen, ha sido a menudo pasado por alto incluso en las teorías contractualistas. En ocasiones la situación que define la deli-

¹² Rousseau, *El Contrato Social*, lib. II, cap. IV, párr. 5.

beración moral es presentada de una manera tan indeterminada que no se puede averiguar cómo resultará. Así, la doctrina de Perry es esencialmente contractualista: sostiene que la integración social y la personal han de proceder conforme a principios enteramente diferentes: la última de acuerdo a la prudencia racional, la primera por, medio de la concurrencia de las personas de buena voluntad. Parecería que rechaza el utilitarismo más o menos por las mismas razones sugeridas anteriormente: a saber, que extiende incorrectamente el principio de elección para una persona a las elecciones a las que se enfrenta la sociedad. El curso de acción correcto es caracterizado como aquel que promueve de la mejor manera los objetivos sociales, tal y como éstos serían formulados tras un acuerdo reflexivo en el que las partes tuviesen pleno conocimiento de las circunstancias y se vieran movidas por un interés benevolente para con los intereses de los demás. No se hace, sin embargo, ningún esfuerzo por especificar de manera precisa los posibles resultados de este tipo de acuerdo. De hecho, sin una explicación bastante más completa no se pueden sacar conclusiones¹³. No quisiera aquí criticar a otros; más bien quisiera explicar la necesidad de lo que en ocasiones pudieran parecer detalles irrelevantes.

Ahora bien, las razones en pro del velo de la ignorancia van más allá de la mera simplicidad. Queremos definir la posición original de modo que obtengamos la solución deseada. Si se permite un conocimiento de las particularidades, entonces el resultado se ve prejudicado por contingencias arbitrarias. Tal y como se observó, el dar a cada uno según el poder de su amenaza, no es un principio de justicia. Si la posición original ha de producir acuerdos que sean justos, las partes tendrán que estar equitativamente situadas y tratadas equitativamente en tanto que personas morales. La arbitrariedad del mundo tiene que ser corregida mediante el ajuste de las circunstancias de la situación contractual inicial. Más aún, si al escoger principios exigimos unanimidad incluso cuando exista una información completa, únicamente podrían decidirse unos cuantos casos bastante obvios. Una concepción de la justicia basada en la unanimidad en estas circunstancias sería en verdad débil y trivial. Sin embargo, una vez que se excluye el conocimiento, la exigencia de unanimidad no

¹³ Ver *The General Theory of Value*, de R. B. Perry (Nueva York, Longmans, Green and Company, 1926), págs. 674-682.

está fuera de lugar y el hecho de que pueda ser satisfecha cobra una gran importancia. Nos permite decir que la concepción de la justicia escogida representa una genuina reconciliación de intereses.

Un comentario final: supondré casi siempre que las partes poseen toda la información general. Ningún hecho general les está oculto. Esto lo haré principalmente para evitar complicaciones. No obstante, una concepción de la justicia ha de ser la base pública de los términos de la cooperación social. Dado que el entendimiento común requiere de ciertos límites a la complejidad de los principios, pueden también existir límites al uso del conocimiento teórico en la posición original. Ahora bien, como es claro que podría ser muy difícil clasificar y graduar la complejidad de los diversos tipos de hechos generales, no intentaré hacerlo. Sin embargo, ciertamente reconocemos una construcción teórica problemática cuando nos enfrentamos a ella. Así pues, parece razonable decir que, en igualdad de circunstancias, una concepción de las justicia es preferible a otra cuando se encuentra fundada en hechos generales marcadamente más simples, y cuando su elección no depende de cálculos elaborados a la luz de una vasta colección de posibilidades definidas teóricamente. Es deseable que los fundamentos de una concepción pública de la justicia deban ser evidentes para todos cuando las circunstancias lo permitan. Creo que esta reflexión da a los dos principios de la justicia preferencia sobre el criterio de utilidad.

25. LA RACIONALIDAD DE LAS PARTES

En todo momento he asumido que las personas en la posición original son racionales, pero también he supuesto que no conocen su concepción del bien. Esto significa que, aun sabiendo que tienen algún plan racional de vida, no conocen los detalles de dicho plan, es decir, los fines e intereses particulares que están destinados a promover. ¿Cómo pueden, entonces, decidir cuál de las concepciones de la justicia les será más favorable? ¿O es que tenemos que suponer que se verán obligados nuevamente a adivinar? Para hacer frente a esta dificultad postulo que aceptan la explicación del bien esbozada en el capítulo anterior: suponen que, normalmente, preferirán tener más bienes sociales primarios a tener menos. Por supuesto que puede suceder que, una vez renovado el velo de la ignorancia, algunos,

por razones religiosas o de otro tipo, puedan, de hecho, no querer mayor cantidad de estos bienes. Sin embargo, desde el punto de vista de la posición original, es racional para las partes suponer que realmente quieren una participación mayor, ya que de todas maneras no se verán forzadas a aceptar más si no lo desean. Así pues, aun cuando las partes carezcan de información acerca de sus fines particulares, tiene suficiente conocimiento como para jerarquizar las alternativas. Saben que, en general, tienen que tratar de proteger sus libertades, ampliar sus oportunidades y aumentar los medios para promover sus objetivos, cualesquiera que estos sean. Guiadas por la teoría del bien y por los hechos generales de la psicología moral, sus deliberaciones no serán ya el mero producto de la adivinación. Pueden tomar una decisión racional en el sentido ordinario de la palabra.

El concepto de racionalidad invocado aquí, es, con excepción de una característica esencial, el que se usa comúnmente en la teoría social¹⁴. Así, es usual que se piense que una persona racional tenga un conjunto coherente de preferencias entre las alternativas que se le ofrecen. Esta persona jerarquiza estas opciones de acuerdo con el grado con que promuevan sus propósitos; llevará a cabo el plan que satisfaga el mayor número de sus deseos, no el que satisfaga menos, y, al mismo tiempo, el que tenga más probabilidades de ejecutarse con éxito. La suposición especial que hago es la de que a un individuo racional no le asalta la envidia. No es de los que están dispuestos a aceptar una pérdida para sí sólo en el caso de que los demás la tengan también. No le resulta insoportable el saber o darse cuenta que otros tienen una cantidad mayor de bienes sociales primarios. Esto es verdad al menos mientras las diferencias entre él y

¹⁴ Para esta noción de racionalidad, ver las referencias anteriores a Sen y a Arrow § 23, nota 9. Aquí también es importante la discusión que se plantea en *The Critique of Welfare Economics*, de I. M. D. Little, 2.ª ed. (Oxford, Clarendon Press, 1957), cap. II. Para una elección racional, bajo condiciones de incertidumbre, ver más adelante § 26, nota 18. H. A. Simon discute las limitaciones de las concepciones clásicas de racionalidad y la necesidad de una teoría más realista en «A Behavioral Model of Rational Choice», *Quarterly Journal of Economics*, vol. 69 (1955). Ver también su ensayo en *Surveys of Economic Theory*, vol. 3 (Londres, Macmillan, 1967). Para un planteamiento filosófico ver «Actions, Reasons and Causes», de Donald Davidson, *Journal of Philosophy*, vol. 60 (1963); C. G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation* (Nueva York, The Free Press, 1965), págs. 463-486; Jonathan Bennett, *Rationality* (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1964) y «Reason and Desire», de J. D. Mabbott, en *Philosophy*, vol. 28 (1953).

los demás no excedan de ciertos límites, y mientras él no crea que las desigualdades existentes se basan en la injusticia o son el resultado de una mera casualidad que no sirva para ningún propósito social compensatorio (§ 80).

El supuesto de que las partes no están motivadas por la envidia plantea ciertas preguntas. Quizá deberíamos asumir también que no experimentan otros sentimientos tales como la vergüenza y la humillación (§ 67). Ahora bien, una explicación satisfactoria de la justicia tendrá eventualmente que ocuparse también de estos temas, pero por el momento dejaré de lado estas complicaciones. Otra objeción a nuestro procedimiento asegura que es demasiado irreal. Ciertamente los hombres tienen esos sentimientos. ¿Cómo puede una concepción de la justicia ignorar este hecho? Haré frente a este problema dividiendo el argumento a favor de los principios de la justicia en dos partes. En la primera, los principios se deducen bajo el supuesto de que no existe la envidia; en la segunda, consideramos si la concepción a la que hemos llegado es factible teniendo a la vista las circunstancias de la vida humana.

Una razón para proceder así es que la envidia tiende a hacer peores a todos los hombres. En este sentido es una desventaja para la totalidad. El suponer su ausencia equivale a suponer que, al elegir los principios, los hombres pensarán que tienen cada uno un plan de vida propio suficiente para sí. Tiene un sentimiento seguro de su propia valía de modo que no tienen deseos de abandonar ninguno de sus objetivos, aunque los demás dispongan de menos medios para promover los suyos. Elaboraré una concepción de la justicia bajo este supuesto para ver cuál es el resultado. Más tarde trataré de mostrar que, cuando se ponen en práctica los principios adoptados, conducen a acuerdos sociales en los cuales la envidia y otros sentimientos destructivos probablemente no son tan fuertes. La concepción de la justicia elimina las condiciones que dan origen a actitudes antisociales. Es, por tanto, estable en sí misma (§ 80-81).

El supuesto de la racionalidad mutuamente desinteresada viene entonces a decir que las personas en la posición original tratan de reconocer principios que promuevan tanto como sea posible sus intereses de fines. Lo hacen intentando ganar para sí la cantidad más grande posible de bienes sociales primarios, ya que esto les permite promover, del modo más efectivo, su concepción del bien, cualquiera que ésta resulte ser. Las partes no pretenden conferirse mutuamente

beneficios, ni dañarse; no están motivadas por la afeción o por el rencor. Tampoco trata de beneficiarse de los demás; no son envidiosas ni vanas. Poniéndolo en términos de un juego, podríamos decir que aspiran a una puntuación lo más elevada posible en términos absolutos. No desean para sus oponentes una puntuación ni elevada ni baja, ni tampoco aspiran a maximizar o a minimizar la diferencia entre sus éxitos y los de los demás. En realidad, la idea de un juego no se aplica totalmente, ya que las partes no están interesadas en ganar sino en obtener el mayor número posible de puntos de acuerdo con su propio sistema de fines.

Existe una suposición adicional para garantizar la estricta observancia de las reglas. Se supone que las partes son capaces de tener un sentido de la justicia y que este hecho es de conocimiento público. Esta condición asegura la integridad del acuerdo hecho en la posición original. No significa que en sus deliberaciones las partes apliquen alguna concepción particular de la justicia ya que esto anularía el objetivo del supuesto de la motivación. Significa, por el contrario, que las partes pueden confiar mutuamente en que entenderán y actuarán conforme a los principios que finalmente hayan convenido. Una vez que los principios son reconocidos las partes pueden confiar en que todos se ajustarán a ellos. Al alcanzar un acuerdo sabrán entonces que su empresa no es inútil: su sentido de la justicia les asegura que los principios escogidos serán respetados. Es esencial observar, sin embargo, que este supuesto permite que los hombres actúen conforme a diversas concepciones de la justicia. Los hechos generales de la psicología humana y los principios del aprendizaje moral son las facetas relevantes que las partes han de examinar. Si es poco probable que una determinada concepción de la justicia genere su propio apoyo, o carezca de estabilidad, este hecho no debe pasarse por alto. En ese caso puede preferirse otra concepción de la justicia. El supuesto dice únicamente que las partes tienen un sentido de la justicia puramente formal: tomando en cuenta todo lo relevante, incluidos los hechos generales de la psicología moral, las partes se adherirán a los principios eventualmente escogidos. Las partes son racionales en la medida en que no suscribirán acuerdos que no puedan cumplir, o que puedan hacerlo sólo a través de grandes dificultades. Entre otras cosas tiene muy presente el rigor de lo que significa comprometerse (§ 29). Así pues, al evaluar diversas concepciones de la justicia, las personas en la posición ori-

ginal habrán de suponer que la que adopten será estrictamente observada. Las consecuencias de su acuerdo habrán de elaborarse sobre esta base.

Con las precedentes observaciones acerca de la racionalidad y motivación de las partes, queda completa en su mayor parte la descripción de la posición original. Podemos resumir esta descripción mediante la siguiente enumeración de elementos de la situación inicial y sus variantes. (Los asteriscos señalan las interpretaciones que constituyen la posición original.)

1. La naturaleza de las partes (§ 22):
 - * a. personas duraderas (jefes de familias o líneas genéticas);
 - b. sujetos individuales;
 - c. asociaciones (estados, iglesias, otras corporaciones).
2. Objeto de la justicia (§ 2):
 - * a. estructura básica de la sociedad;
 - b. reglas para las corporaciones;
 - c. derecho internacional.
3. Presentación de alternativas (§ 21):
 - * a. lista más corta (o más larga);
 - b. caracterización general de las posibilidades.
4. Tiempo de ingreso:
 - * a. cualquier tiempo (durante la mayoría de edad) para las personas vivas;
 - b. todas las personas reales (vivas en algún momento) simultáneamente;
 - c. todas las personas posibles simultáneamente.
5. Circunstancias de la justicia (§ 22):
 - * a. condiciones de escasez moderada (Hume);
 - b. las de (a) más otras extremas.
6. Condiciones formales para los principios (§ 23):
 - * a. generalidad, universalidad, carácter público, jerarquía y definitividad;
 - b. las de (a) menos el carácter público.
7. Conocimiento y creencias (§ 24):
 - * a. velo de ignorancia;
 - b. información total;
 - c. conocimiento parcial.

8. Motivación de las partes (§ 25):
- * a. desinterés mutuo (altruismo inmediato);
 - b. elementos de solidaridad social y de buena voluntad;
 - c. altruismo perfecto.
9. Racionalidad (§§ 25, 28):
- * a. utilizar medios efectivos para alcanzar fines con expectativas unificadas y una interpretación objetiva de la probabilidad;
 - b. igual que (a) pero sin expectativas unificadas y usando el principio de razón insuficiente.
10. La condición del acuerdo (§ 24):
- * a. unanimidad perpetua;
 - b. aceptación mayoritaria o algo semejante por un período limitado.
11. La condición del cumplimiento (§ 25):
- * a. cumplimiento estricto;
 - b. cumplimiento parcial en diversos grados.
12. El punto donde no hay acuerdo:
- * a. egoísmo general;
 - b. el estado de naturaleza.

Podemos ocuparnos ahora de la elección de los principios, pero primero señalaré algunos errores que deben evitarse. En primer lugar, debemos tener presente que las partes en la posición original son individuos definidos teóricamente. Las bases para su consentimiento se establecen mediante la descripción de la situación contractual y su preferencia por los bienes primarios. Así, el decir que se adoptarán los principios de la justicia es tanto como decir la manera en que estas personas tomarán sus decisiones, estando motivadas del modo en que se describe en nuestra exposición. Por supuesto que cuando tratamos de simular la posición original en la vida cotidiana, esto es, cuando tratamos de simular la posición original en la vida cotidiana, esto es, cuando tratamos de conducirnos según un razonamiento moral tal y como lo exigen sus restricciones, es muy posible que encontremos que nuestros juicios y deliberaciones se ven influidos por nuestras actitudes y tendencias particulares. Seguramente resultará difícil tratar de corregir nuestras diversas propensiones y aversiones, para adherirnos a las condiciones de esta situación ideal. Sin embargo, nada de esto afecta la pretensión de que, en la posición

original, las personas racionales caracterizadas de ese modo, tomarían una cierta decisión. Esta proposición pertenece a la teoría de la justicia. Otra cuestión es el preguntar si los seres humanos pueden desempeñar este papel al reglamentar su razonamiento práctico.

Dado que se supone que las personas en la posición original no tienen interés en los intereses de los demás (aunque puedan tenerlo respecto a terceros), puede pensarse que la justicia como imparcialidad es una teoría egoísta. Por supuesto que no es una de las tres formas de egoísmo mencionadas anteriormente, pero alguien podría pensar, como Schopenhauer respecto a la doctrina de Kant, que de todos modos es egoísta¹⁵. No obstante, esto sería un error, ya que el hecho de que en la posición original las partes estén caracterizadas como mutuamente desinteresadas, no presupone que las personas que en la vida cotidiana, o en una sociedad bien ordenada, mantengan los principios que hubiesen convenido, estén mutuamente desinteresadas. Es claro que los dos principios de la justicia y los principios de las obligaciones y deberes naturales, nos exigen tener en cuenta los derechos y las demandas de los demás. Por otra parte, el sentido de la justicia es un deseo, normalmente efectivo, de cumplir estas restricciones. La motivación de las personas en la posición original no debe confundirse con la motivación de las personas que en la vida diaria aceptan los principios de la justicia y que poseen el correspondiente sentido de la justicia. En los casos reales un individuo conoce su propia situación y puede, si lo desea, sacar provecho de las contingencias. En el caso de que su sentido de la justicia le moviera a actuar conforme a los principios de lo justo adoptados en la posición original, seguramente sus objetivos y deseos no serían egoístas. Aceptaría voluntariamente las limitaciones expresadas por esta interpretación del punto de vista moral. En términos más generales se diría que la motivación de las partes en la posición original no determina directamente la motivación de la gente en una sociedad justa, ya que en este último caso suponemos que sus miembros viven y crecen bajo una estructura básica justa, tal y como lo exigen los dos principios, y después tratamos de averiguar qué clase de concepciones del bien y qué sentimientos morales adquirirán las personas (Capítulo VIII). Por tanto, el desinterés mutuo de las partes deter-

¹⁵ Ver *On the Basis of Ethics* (1840), trad. por E. F. Payne (Nueva York, The Liberal Arts Press, Inc., 1965), págs. 89-92.

mina sólo de manera indirecta las otras motivaciones; es decir, las determina a través de sus efectos, sobre el acuerdo en torno a los principios. Son estos principios, junto con la ley de la psicología (tal y como operan 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 contractualista, 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 y como lo señalé anteriormente, Perry piensa que las pautas y decisiones correctas son aquellas que promueven los fines alcanzados mediante un acuerdo meditado y adoptado bajo condiciones favorables para la imparcialidad. Ahora bien, la combinación del desinterés mutuo en el velo de la ignorancia alcanza en gran medida el mismo propósito que la benevolencia, ya que esta combinación de condiciones fuerza 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 y como lo he advertido, este último es tan complicado que no nos permite elaborar en lo absoluto una teoría definida. No es sólo que existan complicaciones insuperables 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 simplicidad 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 que podemos imaginarnos circunstancias especiales en las cuales estas características fueran relevantes. Podría ocurrir que los nacidos en un día de sol estuviesen 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 ampliamente 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 la 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 consecuencia que se deduce de la teoría.

¹⁶ Si quiere verse una forma diferente de llegar a estas conclusiones, ver «Moral Arguments», de Philippa Foot, en *Mind*, vol. 67 (1958), y «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), págs. 55-61.

¹⁷ Para un punto de vista similar, ver «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), pág. 113.

32. EL CONCEPTO DE LIBERTAD

Al discutir la aplicación del primer principio de la justicia trataré de evitar la disputa acerca del significado de la libertad que tan a menudo ha planteado este tema. Dejaré de lado la controversia entre los proponentes de la libertad positiva y la negativa, acerca de como debe definirse la libertad. Creo que, en su mayor parte, este debate no se ocupa para nada de definiciones, sino más bien de los valores relativos de las diversas libertades cuando entran en conflicto. Así, estaríamos tentados a sostener, como lo hizo Constant, que la llamada libertad de los modernos es de mayor valor que la libertad de los antiguos. Aunque ambas clases de libertad están hondamente enraizadas en las aspiraciones humanas, la libertad de pensamiento y de conciencia, las libertades personales y las civiles no deben ser sacrificadas en aras de la libertad política, de la libertad a participar igualmente en los asuntos políticos³. Esta es, claramente, una cuestión de filosofía política sustantiva, y su solución requiere una teoría de lo correcto y de lo justo. Los problemas acerca de la definición podrán tener, en el mayor de los casos, un papel subordinado.

Por tanto, supondré simplemente que cualquier libertad puede ser explicada por referencia a tres cosas: los agentes que son libres, las restricciones o límites de los que están libres y aquello que tienen libertad de hacer o no hacer. Las explicaciones completas de la libertad proporcionan la información relevante acerca de estas tres cosas⁴. Muy a menudo ciertas cuestiones son claras a partir del contexto y no es necesaria una explicación completa. La descripción general de la libertad tiene, entonces, la siguiente forma: esta o aquella persona (o personas) está libre (o no está libre) de esta o

aquella restricción (o conjunto de restricciones) para hacer (o no hacer) tal y cual cosa. Las asociaciones, al igual que las personas naturales pueden ser libres o no, y las restricciones pueden ir desde deberes y prohibiciones establecidas por el derecho hasta influencias coercitivas que surgen de la opinión pública y de presiones sociales. La mayoría de las veces discutiré la libertad en relación con las restricciones constitucionales y jurídicas. En estos casos la libertad consiste en una determinada estructura de instituciones, un sistema de reglas públicas que definen derechos y deberes. Colocadas en este ámbito, las personas se encuentran en libertad de hacer algo cuando están libres de ciertas restricciones para hacerlo o no hacerlo y cuando su hacerlo o no, está protegido frente a la interferencia de otras personas. Si, por ejemplo, consideramos la libertad de conciencia definida por el derecho, entonces los individuos tienen esta libertad básica cuando están en libertad de promover sus intereses morales, filosóficos o religiosos, sin que existan restricciones legales que les exijan participar o no, en cualquier forma de prácticas religiosas o de otro tipo, y cuando los demás tienen un deber jurídico de no interferir. Una libertad básica está caracterizada mediante una estructura muy complicada de derechos y deberes. No sólo tiene que estar permitido que los individuos hagan algo o no lo hagan, sino que el gobierno y las demás personas tienen que tener el deber jurídico de no obstaculizar. No voy a exponer estos derechos y deberes en detalle, pero supondré que para nuestros propósitos entendemos su naturaleza lo suficientemente bien.

Haré aquí sólo unas breves aclaraciones. En primer lugar hay que tener presente que las libertades básicas habrán de ser evaluadas como un todo, como un sistema único. Normalmente, el valor de cada una de estas libertades depende de la especificación de las otras. En segundo lugar, supongo que bajo condiciones razonablemente favorables habrá siempre un modo tal de definir estas libertades que asegure simultáneamente las aplicaciones centrales de cada una, protegiendo los intereses más fundamentales. O, al menos, que esto sea posible en un tiempo previsible, siempre y cuando se observen fielmente los dos principios y las prioridades asociadas a ellos. Finalmente, dada tal especificación de las libertades básicas, se supone que en su mayor parte estará claro si una institución o una ley restringe realmente una libertad básica o meramente la regula. Por ejemplo, ciertas reglas de procedimiento son necesarias para regular

³ Ver el ensayo de Constant, *Ancient and Modern Liberty* (1819). Sus ideas a este propósito son discutidas por Guido de Ruggero, *The History of European Liberalism*, trad. de R. C. Collingwood (Oxford, The Clarendon Press, 1927), págs. 195-164, 167-169. Para una exposición general, ver Isaiah Berlin: *Four Essays on Liberty* (Londres, Oxford University Press, 1969), esp. el tercer ensayo y págs. XXXVII-LXIII de la introducción; y también G. G. MacCallum, «Negative and Positive Freedom», *Philosophical Review*, vol. 76 (1976).

⁴ Aquí sigo a MacCallum en «Negative and Positive Freedom». Ver más adelante, Félix Oppenheim, *Dimensions of Freedom* (Nueva York, St. Martin Press, 1961), y en esp. págs. 109-118, 132-134, donde se encuentra una triple definición de la noción de libertad social.

una discusión. Si no se aceptan procedimientos razonables para inquirir y debatir, la libertad de expresión pierde su valor. Por otra parte, una prohibición en contra de tener o sostener determinadas creencias religiosas, morales o políticas, es una restricción a la libertad y debe juzgársela como tal⁵. Por tanto, como delegados ante un congreso constituyente, o como miembros del legislativo, los participantes tiene que decidir cómo habrán de ser especificadas las diversas libertades de manera que produzcan el mejor sistema total de libertad. Tendrán que advertir la distinción entre regulación y restricción, aunque en muchos puntos tendrán que sopesar entre dos libertades básicas, por ejemplo, entre la libertad de expresión y el derecho a un juicio equitativo. El mejor sistema de libertades depende de la totalidad de limitaciones a que se le ajuste.

Por tanto, si bien las libertades iguales para todos pueden restringirse, estos límites están sujetos a determinados criterios expresados por el significado de libertad igual y el orden lexicográfico de los dos principios de la justicia. A primera vista existen dos modos de violar el primer principio. La libertad es desigual, tanto cuando una clase de personas tiene mayor libertad que otra, como cuando la libertad es menos extensa de lo que debería ser. Ahora bien, todas las libertades ciudadanas tienen que ser idénticas para cada miembro de la sociedad. No obstante, algunas de las libertades equitativas pueden ser más extensas que otras, suponiendo que se puedan comparar sus extensiones. De manera más realista, si se supone que cada libertad puede ser medida al menos en su propia escala, entonces las diversas libertades podrían ampliarse o restringirse de acuerdo al modo como se afecten mutuamente. Una libertad básica cubierta por el primer principio sólo puede ser limitada en aras de la libertad misma, esto es, sólo para asegurar que la misma libertad, u otra libertad básica diferente, sea debidamente protegida, y para ajustar el sistema de libertades de la mejor manera. El ajuste del esquema total de la libertad depende únicamente de la definición y extensión de las libertades particulares. Por supuesto que este esquema habrá de ser evaluado desde el punto de vista del ciudadano común representativo. Desde la perspectiva del congreso constituyente o de la etapa legislativa (según se trate) hemos de reflexionar acerca de qué sistema preferiría racionalmente.

⁵ Ver Alexander Meiklejohn, *Free Speech and Its Relation to Self-Government* (Nueva York, Harper and Brothers, 1948), cap. I, sec. 6.

Un comentario final. En ocasiones se estimará como una de las restricciones definitorias de la libertad a la incapacidad de aprovecharse de los propios derechos u oportunidades como resultado de la pobreza y la ignorancia y, en general, de la carencia de medios. Sin embargo, mantendré que estas cosas afectan al valor de la libertad, al valor que tienen para los individuos los derechos definidos por el primer principio. Entendido así, y suponiendo que el sistema total de libertades básicas está configurado del modo que acabamos de explicar, podemos advertir que la estructura básica bipartita permite una reconciliación de la libertad y la igualdad. Así, la libertad y el valor de la libertad se caracteriza como sigue: la libertad está representada mediante el sistema completo de las libertades de la igualdad ciudadana, mientras que el valor de la libertad para las personas y los grupos depende de su capacidad para promover sus fines dentro del marco definido por el sistema. La libertad en tanto libertad equitativa es la misma para todos; no se presenta la cuestión de compensar por tener menos. Sin embargo, el valor de la libertad no es el mismo para todos. Algunos tienen más autoidad y más riqueza, y por tanto más medios para alcanzar sus objetivos. No obstante, el menor valor de la libertad está compensado, ya que la capacidad que tienen los miembros menos afortunados de la sociedad para alcanzar sus objetivos sería aún menor si no aceptasen las desigualdades inexistentes en todos los casos en que se satisface el principio de la diferencia. No obstante, compensar por el menor valor de la libertad no ha de confundirse con compensar una libertad desigual. Tomando conjuntamente los dos principios, la estructura básica habrá de configurarse de modo que maximice, para los menos aventajados, el valor que tiene el esquema total de libertad equitativa compartida por todos. Esto define el objetivo de la justicia social.

Estas observaciones acerca del concepto de libertad son desgraciadamente abstractas. A este nivel no tendría objeto clasificar sistemáticamente las diversas libertades. En su lugar, supondré que tenemos una idea suficientemente clara de las distinciones entre ellas, y que, mientras se vayan analizando diversos ejemplos, estas cuestiones se aclararán gradualmente. En las siguientes secciones discuto el primer principio de la justicia en conexión con la libertad de conciencia y la libertad de pensamiento, la libertad política y la

libertad personal en tanto que protegidas por el estado de derecho. Estas aplicaciones brindan una oportunidad para clarificar el significado de las libertades iguales y para presentar ulteriores fundamentos para el primer principio. Más aún, cada ejemplo ilustra el uso de los criterios para limitar y ajustar las diversas libertades y de este modo ejemplifica el significado de la prioridad de la libertad. Es necesario, sin embargo, subrayar que el análisis de las libertades básicas no se ofrece como un criterio preciso que determine cuándo estamos justificados para restringir una libertad, sea básica o no. No hay manera de evitar algún apoyo por parte de nuestro sentido de la ponderación y de nuestro buen juicio. Como siempre, el objetivo es formular una concepción de la justicia que por más que se apoye en nuestras capacidades intuitivas, ayude a que nuestros juicios meditados de justicia converjan (§ 8). Las diversas reglas de prioridad han de promover este fin particularizando ciertos rasgos estructurales fundamentales de nuestro punto de vista moral.

33. IGUAL LIBERTAD DE CONCIENCIA

En el capítulo anterior hice notar que uno de los rasgos atractivos de los principios de justicia es que garantizan una protección segura de las libertades equitativas. En las siguientes secciones deseo examinar el argumento a favor del primer principio con más detalle, considerando los fundamentos para la libertad de conciencia.⁶ Mien-

⁶ La noción de los derechos equitativos es, naturalmente, muy conocida de una u otra forma y aparece en muchos análisis de la justicia incluso cuando los escritores difieren enormemente en los temas a tratar. Por ello, si el principio de un derecho equitativo a la libertad es comúnmente asociado con Kant —ver *The Metaphysical Elements of Justice*, trad. por John Ladd (Nueva York, The Library of Liberal Arts, 1965), págs. 43-45— puede proclamarse que también puede hallarse en *On Liberty*, de J. S. Mill y en otros muchos de sus escritos y en los de otros muchos librepensadores. H. L. A. Hart ha sostenido algo parecido en «Are There Any Natural Rights?» *Philosophical Review*, vol. 64 (1955); y también Richard Wollheim en el simposio «Equality», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 56 (1955-1956). El principio de la libertad equitativa en el sentido en que lo utilizaré, puede adquirirse, sin embargo, rasgos especiales por influencia de la teoría de la que forma parte. En particular, prescribe una cierta estructura de instituciones de las que partir, pero tan sólo en la medida en que lo permitan las reglas prioritarias (§ 39). Se halla muy alejado de un principio de consideración equitativa, dado que la idea intuitiva es la de generalizar el principio de tolerancia religiosa hacia una forma social, llegando así a una libertad equitativa en las instituciones públicas.

tras que hasta ahora se ha supuesto que las partes representan líneas continuas de demandas y se preocupan por sus descendientes inmediatos, esta característica no ha sido subrayada. Tampoco he recalorado que las partes necesitan suponer que tienen intereses morales, religiosos o filosóficos, los cuales no pueden poner en peligro a menos que no haya otra alternativa. Podría decirse que se ve a sí mismas teniendo obligaciones morales o religiosas para cuyo cumplimiento tienen que mantenerse libres. Por supuesto que desde el punto de vista de la justicia como imparcialidad, estas obligaciones son autoimpuestas; no son vínculos establecidos mediante esta concepción de la justicia. La cuestión es más bien que las personas en la posición original no han de verse a sí mismas como individuos particulares aislados. Por el contrario, suponen tener intereses que necesitan proteger lo mejor posible y que tienen vínculos con determinados miembros de la próxima generación quienes harán también demandas parecidas. Una vez que las partes consideren estas cuestiones, la defensa de los principios de la justicia se verá muy fortalecida, tal como trataré de mostrarlo ahora.

La cuestión de la libertad de conciencia está resuelta. Es uno de los puntos específicos de nuestros juicios meditados acerca de la justicia. Pero, precisamente por este hecho, ilustra la naturaleza de argumento a favor del principio de libertad equitativa. El razonamiento en este caso puede ser generalizado para aplicarse a otras libertades, aunque no siempre con la misma fuerza. Volviendo, pues a la libertad de conciencia, parece evidente que las partes tienen que escoger principios que aseguren la integridad de su libertad religiosa y moral. No saben, por supuesto, cuáles son sus convicciones religiosas o morales, o cuál es el contenido específico de sus obligaciones morales o religiosas tal y como las interpretan. De hecho, ni siquiera saben que se consideren a sí mismas portadoras de tales obligaciones. La posibilidad de que lo hagan es suficiente para el argumento, aun cuando haré hincapié en este aspecto. Por lo demás las partes no saben qué suerte correrán sus convicciones morales o religiosas en su sociedad, si, por ejemplo, serán mayoritarias o minoritarias. Todo lo que saben es que tienen obligaciones que interpretan de esta manera. La cuestión que habrá de decidirse es qué principio deberán adoptar para regular las libertades de los ciu-

dadanos en relación con sus intereses fundamentales religiosos, morales y filosóficos.

Ahora parece que la igualdad en la libertad de conciencia es el único principio que pueden reconocer las personas en la posición original. No pueden arriesgar su libertad permitiendo que la doctrina moral o religiosa dominante persiga o suprima otras cuando lo desee. Aun garantizando (lo que es discutible) que lo más probable es que resulte que se pertenecerá a la mayoría (si es que existe una mayoría), el ponerlo en juego de esta manera mostraría que uno no toma sus convicciones morales o religiosas en serio, ni tiene en alta estima la libertad de examinar sus creencias. Por otra parte, las partes tampoco podrían aceptar el principio de utilidad. En este caso su libertad se vería sujeta al cálculo de los intereses sociales, autorizando su restricción si con eso se obtuviera un balance neto mayor de satisfacción. Por supuesto que, como hemos visto, un utilitarista puede tratar de argumentar, a partir de los hechos generales de la vida social, que cuando estos cálculos de ventajas se hacen correctamente no justifican jamás tales limitaciones, al menos en condiciones de cultura razonablemente favorables. Pero incluso si las partes quedaran convencidas de esto, podrían igualmente garantizar su libertad directamente adoptando el principio de la igualdad de ~~libertad~~ libertad. Nada se gana no haciéndolo, y en la medida en que el resultado de los cálculos actuariales no es claro, es mucho lo que se puede perder. En verdad, si hacemos una interpretación realista del conocimiento general de que pueden disponer las partes (ver el final del § 26), se verán forzadas a rechazar el principio utilitarista. Estas consideraciones tienen aún mayor fuerza en vista de la complejidad y vaguedad que tales cálculos (si es que podemos describirlos así) tendrían al llevarlos a la práctica.

Más aún, el acuerdo inicial sobre el principio de la igualdad de la libertad es definitivo. Un individuo que reconoce las obligaciones morales y religiosas las considera absolutamente obligatorias en el sentido de que no puede hacer depender su cumplimiento de la medida en que aumenten los medios para promover sus otros intereses. Mayores beneficios económicos y sociales no son una razón suficiente para aceptar una libertad menor que una libertad equitativa. Sólo parece posible aceptar una libertad desigual si existe una amenaza coactiva que es insensato resistir desde el punto de vista mismo de la libertad. Por ejemplo, la situación puede ser tal que se tolere la

opinión religiosa o moral de una persona con tal de que no proteste, mientras que el demandar una libertad igual traería como consecuencia una mayor represión que no puede ser resistida de un modo eficaz. Sin embargo, desde la perspectiva de la posición original, no hay manera de averiguar el valor relativo de las diversas doctrinas y por tanto no recogen estas consideraciones. El velo de la ignorancia conduce a un acuerdo sobre el principio de la libertad equitativa; y la fuerza de las obligaciones religiosas y morales tal y como las interpreten los hombres parece exigir que los dos principios sean puestos en orden lexicográfico, al menos cuando se aplican a la libertad de conciencia.

En contra del principio de la libertad equitativa se puede decir que las sectas religiosas, por ejemplo, no pueden reconocer ningún principio que limite sus pretensiones, ya que si los deberes frente a las leyes divinas y religiosas son absolutos, no es permisible, desde un punto de vista religioso, ningún entendimiento entre personas que no profesan la misma fe. Ciertamente, los hombres han actuado a menudo como si sostuvieran esta doctrina. Sin embargo, no es necesario argumentar en su contra. Es suficiente aceptar que si hay algún principio sobre el que se pueda convenir, tiene que ser el de la libertad equitativa. Una persona puede ciertamente pensar que los demás deben reconocer las mismas creencias y los mismos primeros principios que ella, y que el no hacerlo los coloca en un grave error y los hace perder su salvación. Pero la comprensión de las obligaciones religiosas y de los primeros principios filosóficos y morales muestra que no podemos esperar que los demás acepten una libertad inferior. Mucho menos podemos pedirles que nos reconozcan como los intérpretes correctos de sus deberes religiosos o de sus obligaciones morales.

Deberíamos percatarnos ahora de que estas razones a favor del primer principio reciben un apoyo adicional una vez que se toma en cuenta la preocupación de las partes por la próxima generación. Puesto que tienen un deseo de obtener libertades semejantes para sus descendientes, y dado que estas libertades están aseguradas también mediante el principio de la libertad equitativa, no hay un conflicto de intereses entre las generaciones. Más aún, la siguiente generación podría objetar la elección de este principio sólo si las perspectivas ofrecidas por otra concepción, digamos la de la utilidad o la de la

perfección, fuesen tan atractivas que las personas en la posición original no hubieran considerado debidamente a sus descendientes al rechazarlas. Podemos expresar esto haciendo notar que si, por ejemplo, un padre declarase que él sí aceptaría el principio de la libertad equitativa, el hijo no podría objetar que al hacerlo él (el padre), estarían descuidando sus (del hijo) intereses. Las ventajas de los otros principios no son tan grandes y de hecho parecen inciertas. El padre podría replicar que cuando la elección de principios afecta a la libertad de otros, la decisión tiene, si es posible, que parecerles razonable y responsable una vez que crezcan. Aquellos que se preocupan de otros tienen que elegir por ellos a la luz de lo que querrán, sin pensar en otras cosas que desearán cuando alcancen la madurez. Por tanto, siguiendo el análisis de los bienes primarios, las partes suponen que sus descendientes querrán tener protegida su libertad.

En este punto afrontamos el principio del paternalismo que ha de guiar las decisiones tomadas en nombre de otros (§ 39). Necesitamos escoger para los otros teniendo una razón para creer que así escogerían ellos mismos si tuviesen uso de razón y pudiesen decidir racionalmente. Los patronos, tutores y benefactores han de actuar de esta manera, pero como ellos normalmente conocen la situación e intereses de sus pupilos y beneficiarios, pueden entonces hacer evaluaciones precisas de lo que quieren o de lo que querrán. Sin embargo, las personas en la posición original no saben más acerca de sus descendientes de lo que saben sobre sí mismos, y por tanto en este caso tienen que confiar también en la teoría de los bienes primarios. Por eso el padre puede decir que sería irresponsable si no garantizase los derechos de sus descendientes adoptando el principio de la igualdad de la libertad. Desde la perspectiva de la posición original, tiene que suponer que esto es lo que reconocerán como su bien.

He tratado de mostrar, tomando la libertad de conciencia como ejemplo, de qué manera la justicia como imparcialidad proporciona fuertes argumentos en pro de la igualdad de la libertad. Creo que el mismo tipo de razonamiento se aplica en otros casos, aunque no es siempre tan convincente. No niego, sin embargo, que bajo otros puntos de vista se puedan dar argumentos persuasivos en favor de la libertad. El principio de la utilidad, tal como lo entendía Mill, apoya a menudo a la libertad. Mill define el concepto de valor con referencia a los intereses del hombre en tanto un ser que progresa.

Con esta idea se refiere a los intereses y actividades que tendrían los hombres bajo condiciones que favorecerían la libertad de elección. Adopta, en efecto, un criterio decisivo para valorar: una actividad es mejor que otra si es preferida por aquellos que son capaces de ambas y que han experimentado cada una de ellas en condiciones de libertad⁷.

Usando este principio, Mill aduce esencialmente tres razones en pro de las instituciones libres. En primer lugar, son necesarias para desarrollar las facultades y poderes de los seres humanos, para producir naturalezas fuertes y vigorosas. A menos que las facultades de los seres humanos sean cultivadas intensamente y se activen sus naturalezas, no podrán practicar las valiosas actividades de que son capaces. En segundo lugar, las instituciones libres y las experiencias que permiten son necesarias, al menos en cierta medida, si es que las preferencias humanas entre actividades diferentes han de ser racionales e informadas. Los seres humanos no disponen de otra manera de saber qué cosas pueden hacer y cuáles son las que brindan mayores recompensas. Así, si la prosecución del valor, calculado en términos de los intereses progresivos de la humanidad, ha de ser racional, esto es, guiado por un conocimiento de las facultades humanas y de las preferencias correctamente formadas, ciertas libertades son indispensables. De otra manera el intento de la sociedad por seguir el principio de la utilidad sería ciego. Probablemente la supresión de la libertad será siempre irracional. Incluso si se conocieran las facultades generales de la humanidad (lo que no es el caso), cada persona tendría, sin embargo, que encontrarse a sí misma, y para ello la libertad es un requisito previo. Por último, Mill cree que los seres humanos prefieren vivir bajo instituciones de libertad. La experiencia histórica muestra que los hombres desean ser libres donde quiera que no se han resignado a la apatía y a la des-

⁷ La definición de Mill en cuanto a la utilidad, como basada en los intereses permanentes del hombre como ser progresivo, se halla en *On Liberty*, cap. I, párr. 11. Originalmente, leí el pasaje como «los intereses permanentes de un hombre», repetido después en un cierto número de ediciones. Le estoy agradecido a David Spitz por decirme que lo que seguramente había escrito Mill era «hombre» y no «un hombre», por lo que esta última variante, que partía de una muy antigua edición barata, pueda ser el resultado de un error de imprenta. He revisado el texto en consecuencia. En cuanto al criterio de elección de valor, ver *Utilitarianism*, cap. II, párr. 2-10. He oído esta interpretación en boca de G. A. Paul (1953) y le estoy muy agradecido por sus observaciones.

peración; y que aquellos que han sido libres no desean nunca abdicar de su libertad. Aun cuando los hombres pudieran quejarse de las cargas de la libertad y la cultura, tienen un deseo sobrepujante de determinar cómo habrán de vivir y de resolver sus propios asuntos. Por eso, según el criterio decisivo de Mill, las instituciones libres tienen un valor por sí mismas como aspectos básicos de formas de vida preferidas racionalmente.⁸

Estos son, ciertamente, argumentos poderosos y en todo caso pueden justificar en algunas circunstancias muchas, si no todas, las libertades equitativas. Aseguran claramente que en condiciones favorables un grado considerable de libertad es una condición previa de la búsqueda racional del valor. Sin embargo, incluso las afirmaciones de Mill, por más convincentes que sean, no parecen justificar una libertad equitativa para todos. De todos modos necesitamos algunos argumentos análogos a los supuestos utilitaristas. Tenemos que suponer una cierta semejanza entre los individuos, digamos su misma capacidad para las actividades e intereses de los hombres en tanto seres progresivos, y además, un principio de la disminución marginal del valor de los derechos fundamentales cuando son asignados a las personas. Sin estos supuestos el progreso de los fines humanos puede ser compatible con la opresión de algunas personas, o al menos con una libertad restringida. Siempre que una sociedad se proponga maximizar la suma del valor intrínseco o el balance neto de la satisfacción de intereses, es probable que advierta que la negación de la libertad para algunos está justificada por este fin particular. Las libertades de igualdad en la ciudadanía están en peligro cuando se fundan en principios teleológicos. El argumento en su favor descansa en cálculos precarios así como en premisas controvertidas e inciertas.

Más aún, nada se gana diciendo que todas las personas tienen el mismo valor intrínseco, a menos que esto sea simplemente un modo de usar los supuestos citados como si fueran parte del principio de utilidad. Esto significa que uno aplica este principio como si tales supuestos fueran verdaderos. Hacerlo así tiene ciertamente el mérito de reconocer que tenemos más confianza en el principio de la igual-

⁸ Estos tres fundamentos están en *On Liberty*, cap. III. No han de ser confundidos con las razones que Mill expone en otros textos, por ejemplo, en el cap. II que recomienda los efectos benéficos de las instituciones libres.

dad de la libertad que en la verdad de las premisas a partir de las cuales lo derivaría un utilitarista o un perfeccionista. La razón para tener esta confianza, según la tesis contractualista, es que las libertades equitativas tienen un fundamento diferente. No son un medio para maximizar la suma del valor intrínseco o para obtener el mayor balance neto de satisfacciones. La noción de maximizar una suma de valor ajustando los derechos de los individuos no tiene cabida. Por el contrario, estos derechos son asignados para satisfacer los principios de cooperación que reconocerían los ciudadanos al quedar debidamente representados como personas morales. La concepción definida mediante estos principios no es la de maximizar nada, excepto en el vacío sentido de satisfacer al máximo las exigencias de la justicia, teniéndolo todo en cuenta.

34. LA TOLERANCIA Y EL INTERÉS COMÚN

La justicia como imparcialidad, tal y como acabamos de verlo, proporciona vigorosos argumentos a favor de una igual libertad de conciencia. Supondré que estos argumentos pueden ser generalizados apropiadamente para apoyar el principio de la igualdad de la libertad. Por tanto, las partes tienen buenas razones para adoptarlo. Es obvio que estas consideraciones son importantes también para la defensa de la prioridad de la libertad. Desde la perspectiva del congreso constituyente estos argumentos conducen a la elección de un régimen que garantice la libertad moral, de pensamiento y de creencia y práctica religiosa. Aunque estas puedan estar reguladas, como siempre, por el interés estatal en el orden y la seguridad públicos. El estado no puede favorecer ninguna religión en particular, ni se pueden establecer castigos o pérdidas de derechos para quien se afilie o no a una determinada religión.

Se rechaza la noción de un estado confesional. En su lugar, las asociaciones particulares pueden organizarse libremente tal y como lo deseen sus miembros, pudiendo tener su propia vida y disciplina interna sujetas a la restricción de que sus miembros tengan una libertad efectiva para decidir si continúan o no su afiliación. El Derecho protege el derecho de asilo en el sentido de que no se reconoce la apostasía como delito y mucho menos se penaliza, como

ocurre en el caso de la carencia de religión. De esta manera el Estado mantiene la libertad religiosa y moral.

Todo el mundo está de acuerdo en que la libertad de conciencia está limitada por el interés común en el orden y la seguridad públicos. Esta limitación es fácilmente derivable del punto de vista contractualista. Ante todo, la aceptación de esta limitación no implica que los intereses públicos sean superiores, en ningún sentido, a los intereses morales y religiosos; así como tampoco exige que el gobierno contemple a los asuntos religiosos como algo indiferente o que pretenda tener el derecho de suprimir creencias filosóficas cuando estén en conflicto con los asuntos de estado. El gobierno no tiene autoridad para declarar a las asociaciones como legítimas o ilegítimas, del mismo modo que no la tiene en relación con el arte y con la ciencia. Estas cuestiones simplemente no están dentro de su competencia tal y como aparece definida en una constitución justa. Por el contrario, dados los principios de la justicia, el Estado tiene que ser entendido como una asociación compuesta de ciudadanos iguales. El Estado no se ocupa de doctrinas filosóficas y religiosas, sino que regula la búsqueda que hacen los individuos de sus intereses morales y espirituales conforme a principios con los que ellos mismos estarían de acuerdo en una situación inicial de igualdad. Al ejercitar sus poderes de esta manera, el gobierno actúa como representante de los ciudadanos y satisface las demandas de su concepción pública de la justicia. Por tanto, se rechaza también la noción del Estado laico omnícompetente, ya que de los principios de la justicia se deriva que el gobierno no tiene ni el derecho ni el deber de hacer, en materia de moral y religión, lo que él o una mayoría (o quienquiera) desee hacer. Su deber se limita a garantizar las condiciones de igualdad de la libertad religiosa y moral.

Aceptado todo esto, parece evidente que al limitar la libertad en nombre del interés común en el orden y la seguridad públicas, el gobierno actúa conforme a un principio que sería escogido en la posición original. Puesto que en esta posición cada uno reconoce que la violación de estas condiciones es un peligro para la libertad de todos. Esta es la consecuencia una vez que se entiende que el mantenimiento del orden público es una condición necesaria para que cada cual alcance sus fines, sean los que fueran (con tal que estén dentro de ciertos límites), y cumplan sus obligaciones morales y re-

ligiosas tal como las interpreta. Restringir la libertad de conciencia en los márgenes, con frecuencia inexactos, del interés estatal en el orden público es un límite derivado del principio del interés común esto es, el interés del ciudadano igual representativo. El derecho del gobierno a mantener el orden y la seguridad pública, es un derecho que el gobierno ha de tener si ha de llevar a cabo su deber de asegurar imparcialmente las condiciones para que todos logren sus propios intereses sujetándose a las obligaciones correspondientes.

Es más, la libertad de conciencia ha de limitarse sólo cuando sea razonable esperar que el no hacerlo perjudicará al orden público que el gobierno debe mantener. Esta expectativa deberá fundarse en pruebas y razonamientos aceptables para todos. Tiene que apoyarse en observaciones ordinarias y en modos de pensamiento (incluyendo los métodos de investigación científica racional cuando no sean discutibles) reconocidos generalmente como correctos. Ahora bien esta confianza en lo que puede ser establecido y conocido por todos está fundada en los principios de la justicia. No implica ninguna doctrina metafísica ni ninguna teoría del conocimiento en particular ya que este criterio apela a lo que todos pueden aceptar. Representa un acuerdo para limitar la libertad sólo bajo la condición de que haya una referencia a un conocimiento y entendimiento común de mundo. Al adoptar este patrón no se infringe la libertad equitativa de nadie. Por otra parte, una desviación de los modos generalmente reconocidos de razonamiento supondría conceder un lugar privilegiado para las opiniones de algunos frente a las de otros, y un principio que permitiera esto no sería aceptado de común acuerdo en la posición original. Lo que es más, tampoco queda implicada ninguna teoría filosófica en particular al sostener que las consecuencias para la seguridad del orden público no deberían ser meramente posibles o, en algunos casos, incluso probables, sino razonablemente ciertas e inminentes. Esta exigencia expresa más bien el alto rango que tiene que asignarse a la libertad de conciencia y de pensamiento.

Podemos señalar aquí una analogía con el método para hacer comparaciones interpersonales de bienestar. Estas se fundamentan en el índice de bienes primarios que se puede esperar razonablemente (§ 15), siendo los bienes primarios aquellos que se supone que todos desean. Esta base comparativa es aquella en la cual las partes pueden convenir teniendo como propósito la justicia social. No si requirieren estimaciones sutiles de la capacidad de los hombres par-

la felicidad, mucho menos del valor relativo de sus planes de vida. No necesitamos cuestionar el sentido de estas nociones; para diseñar instituciones justas son inapropiadas. Igualmente las partes convienen en criterios públicamente reconocidos para determinar lo que cuenta como prueba de que su búsqueda de la libertad igual es de algún modo injuriosa para el interés común en el orden público y en la libertad de los demás. Estos principios de prueba se adoptan con propósitos de justicia; no se pretende que se apliquen a todas las cuestiones de significado y de veracidad. La medida en que sean válidas para la filosofía y la ciencia es asunto aparte.

El rasgo característico de estos argumentos en pro de la libertad de conciencia es que están basados únicamente en una concepción de la justicia. La tolerancia no se deriva de necesidades prácticas o de razones de Estado. La libertad religiosa y moral se deriva del principio de igualdad de la libertad; y suponiendo la prioridad de este principio, el único fundamento para negar las libertades equitativas es evitar una injusticia aún mayor, una pérdida aún mayor de libertad. Más aún, el argumento no se apoya en ninguna doctrina metafísica o filosófica especial. No presupone que todas las verdades puedan establecerse por medio del pensamiento reconocido por el sentido común; ni tampoco sostiene que todo sea, en algún sentido definible, una construcción lógica a partir de lo que puede observarse o probarse mediante la investigación científica racional. De hecho apela al sentido común, a modos de razonamiento generalmente compartidos y a simples hechos accesibles a todos, estando consuetudino de manera que evite estos supuestos más amplios. Por otra parte, esta defensa de la libertad tampoco conduce al escepticismo en filosofía o a la indiferencia en la religión. Quizá puedan darse argumentos en favor de la libertad de conciencia que tengan una o más de estas doctrinas como premisa. No hay razón para sorprenderse de esto, ya que diferentes argumentos pueden tener la misma conclusión. No obstante, no necesitamos continuar esta cuestión. La defensa de la libertad es al menos tan fuerte como el más fuerte de sus argumentos; es mejor olvidarse de los débiles y falaces. Aquellos que condenarían la libertad de conciencia no pueden justificar su conducta condenando el escepticismo filosófico y la indiferencia religiosa, ni tampoco apelando a los intereses sociales en los asuntos de estado. La limitación de la libertad se justifica sólo cuando es

necesaria para la libertad misma, para prevenir una invasión de la libertad que sería aún peor.

Los miembros del congreso constituyente tienen entonces que escoger una constitución que garantice una libertad igual de conciencia regulada únicamente por las formas de argumentación generalmente aceptadas y limitada únicamente cuando tales argumentos establezcan una interferencia razonablemente cierta con lo esencial del orden público. La libertad está gobernada por las condiciones necesarias para la propia libertad. Así, en virtud únicamente de este principio elemental, resultan erróneos muchos fundamentos de intolerancia aceptados en épocas pasadas. Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, justificó la pena de muerte para los herejes basándose en que era mucho más grave corromper la fe, que es la vida del alma, que falsificar monedas que mantienen la vida. Por tanto, si es justo condenar a muerte a los falsificadores y a otros criminales, *a fortiori* hay que tratar igualmente a los herejes⁹. Sin embargo, las premisas en que se basa Santo Tomás no pueden quedar establecidas mediante modos de razonamiento reconocidos comúnmente. Es cuestión de dogma que la fe es la vida del alma y que la eliminación de la herejía, esto es, la desviación de la autoridad eclesiástica, sea necesaria para la salvación de las almas.

De igual manera, a menudo las razones ofrecidas para una tolerancia limitada van en contra de este principio. Así, Rousseau creyó que al pueblo le sería imposible vivir en paz con aquellos a quienes consideraba condenados, ya que amarlos sería odiar a Dios que los había castigado. Pensó que aquellos que consideraban a otros como condenados tenían que atormentarlos o bien convertirlos, y por lo tanto no se puede confiar en que las sectas preservarían la paz civil. Rousseau no toleraría entonces aquellas religiones que dicen que fuera de la Iglesia no hay salvación¹⁰. No obstante, la experiencia muestra que las consecuencias de esta creencia dogmática vista por Rousseau no se dan en realidad. Un argumento psicológico *a priori*, aun siendo factible, no es suficiente para abandonar el principio de la tolerancia, ya que la justicia mantiene que la violación del orden público y de la propia libertad tiene que quedar establecida por la experiencia común. Existe, sin embargo, una diferencia importante

⁹ *Summa Theologica*, II-II, q. 11, art. 3.

¹⁰ *The Social Contract*, lib. IV, cap. VIII.

entre Rousseau y Locke, quienes defienden una tolerancia limitada, y Santo Tomás y los Reformadores Protestantes que no la admitían¹¹. Locke y Rousseau limitaban la libertad basándose en lo que suponían eran consecuencias claras y evidentes para el orden público. Si no había por qué tolerar a los católicos y a los ateos era porque parecía evidente que no se podía confiar en que tales personas observaran las reglas de la sociedad civil. Probablemente una mejor experiencia histórica y un conocimiento de las posibilidades más amplias de la vida política los hubiera convencido de que estaban equivocados, o, al menos, de que sus afirmaciones eran verdaderas sólo bajo circunstancias especiales. Sin embargo, en Santo Tomás y en los Reformadores Protestantes los fundamentos de la intolerancia eran en sí mismos cuestión de fe, y esta diferencia es más fundamental que los límites puestos a la tolerancia, ya que cuando se justifica la negación de la libertad apelando al orden público tal y como lo prueba el sentido común, siempre será posible alegar que los límites se establecieron incorrectamente, que la experiencia no justifica de hecho la restricción. En cambio, si la supresión de la libertad está basada en principios teológicos o en cuestiones de fe, no es posible razonar. Un punto de vista reconoce la prioridad de los principios que serían escogidos en la posición original, mientras que el otro no.

35. LA TOLERANCIA DE LOS INTOLERANTES

Vamos a considerar ahora si la justicia requiere la tolerancia del intolerante y, si es así, bajo qué condiciones. Hay una variedad de situaciones en las que surge este problema. Algunos grupos políticos en Estados democráticos sostienen doctrinas que llevan a suprimir las libertades constitucionales cuando tienen poder para ello;

¹¹ En cuanto a los puntos de vista de los reformistas protestantes, ver J.E.E.D. (Lord) Acton, «The Protestant Theory of Persecution», en *The History of Freedom and Other Essays* (Londres, Macmillan, 1907). En cuanto a Locke, ver *A Letter Concerning Tolerance*, incluida con *The Second Treatise of Government*, ed., por J. W. Gough (Oxford, Basil Blackwell, 1946), págs. 156-158.

de nuevo nos encontramos aquí, con aquellos que rechazan la libertad intelectual pero que no obstante ocupan ciertas posiciones en la Universidad. Puede parecer que la tolerancia en estos casos es incongruente con los principios de la justicia o que, en todo caso, no los requiere. Discutiremos este problema en conexión con la tolerancia religiosa. Con las variaciones adecuadas, este argumento puede extenderse a otras esferas.

Hay que distinguir en primer lugar distintos problemas: Primero está la cuestión de si una secta intolerante tiene algún derecho a quejarse, en caso de que no sea tolerada; en segundo lugar, bajo qué condiciones las sectas tolerantes tienen un derecho a no tolerar a aquellos que son intolerantes; y por último, cuando tienen el derecho a no tolerarlos, para qué fines han de ejercitar este derecho. Comenzando con el primer problema, parece que una secta intolerante no tiene derecho a quejarse, cuando se le niega una libertad igual. Esto se deduce, al menos, si se acepta que nadie tiene derecho a objetar la conducta de los demás, cuando ésta es acorde a los principios que uno usaría en circunstancias similares para justificar las propias acciones respecto a los demás. El derecho de una persona a quejarse, está limitado a las violaciones de principios que él mismo reconoce. Una queja es una protesta dirigida a otro de buena fe. Proclama la violación de un principio que ambos individuos aceptan. Ahora bien, un intolerante dirá que actúa de buena fe y que no pide nada para sí mismo que niegue a los demás. Su punto de vista, vamos a suponer, es que actúa sobre la base de que Dios ha de ser obedecido y la verdad aceptada por todos. Este principio es perfectamente general y, conforme a él, no hace una excepción en su propio caso, ya que está siguiendo el principio correcto que otros rechazan.

La réplica a esto es que, desde el punto de vista de la posición original, no puede reconocerse ninguna interpretación particular de la verdad religiosa que obligue a los ciudadanos en general; como tampoco puede acordarse que haya una autoridad con derecho a solucionar problemas de doctrina teológica. Cada persona debe reclamar un derecho igual a decidir sus obligaciones religiosas. No puede transferir este derecho a otra persona o autoridad institucional. De hecho, un hombre ejercita su libertad, al decidir si acepta a otro como una autoridad, aun cuando considere que esa autoridad es infalible, ya que al hacerlo así, no desiste de su libertad de con-

ciencia como un asunto de derecho constitucional. Esta libertad asegurada por la justicia es imprescriptible: una persona es siempre libre de cambiar su fe y este derecho no depende de que haya ejercitado sus poderes de elección de un modo regular o inteligente. Podemos observar que la idea de que los hombres tengan una libertad de conciencia igual concuerda con la idea de que todos los hombres deberían obedecer a Dios y aceptar la verdad. El problema de la libertad, es el de elegir un principio mediante el cual, las demandas que los hombres se hacen unos a otros en nombre de su religión sean reguladas. De que supongamos que la voluntad de Dios ha de obedecerse y que la verdad ha de ser reconocida, no se deriva un principio de adjudicación. Del hecho de que la voluntad de Dios ha de ser obedecida, no se sigue el que ninguna persona o institución tenga autoridad para interferir en la interpretación de otra persona respecto a sus obligaciones religiosas. Este principio religioso no justifica que alguien exija una mayor libertad para sí mismo en la política o en el derecho. Los únicos principios que autorizan demandas sobre las instituciones, son los elegidos en la posición original.

Vamos a suponer, pues, que una secta intolerante no tiene derecho a quejarse de la intolerancia. Todavía no podemos decir que las sectas tolerantes tengan el derecho a suprimirla, ya que otros pueden tener el derecho a quejarse. Pueden tener este derecho no como el derecho a quejarse en defensa de la intolerancia, sino simplemente como un derecho a poner objeciones cuando un principio de la justicia es violado. Ya que la justicia se infringe cuando se niega una libertad igual, sin razón suficiente. El problema, por tanto, es el de si ser intolerante con otro es base suficiente para limitar la libertad de alguien. Para simplificar las cosas, supongamos que las sectas tolerantes tienen el derecho a no tolerar a los intolerantes al menos en una circunstancia, principalmente, cuando ellos sinceramente y con razón creen que la intolerancia es necesaria para su propia seguridad. Este derecho se deriva directamente de que, según se define en la posición original, todos estarían de acuerdo acerca del derecho a la autoconservación. La justicia no requiere que los hombres permanezcan ociosos mientras otros destruyen las bases de su existencia, ya que nunca sería beneficioso para los hombres, desde un punto de vista general, eliminar el derecho a la autoconservación. El único problema, entonces, es el de si el tolerante tiene derecho

a frenar al intolerante cuando no existe peligro inminente para las libertades de los demás.

Supongamos que de un modo u otro, una secta intolerante aparece en una sociedad bien ordenada aceptando los dos principios de justicia. ¿Cómo actuarán los ciudadanos de esta sociedad a la vista de ello? Ciertamente, no deberían suprimirla sólo porque los miembros de la secta intolerante no puedan quejarse mientras que ellos sí. Antes bien, desde el momento en que existe una constitución justa, todos los ciudadanos tienen un deber natural de justicia de apoyarla. No se nos releva de este deber aun cuando otros estén dispuestos a actuar injustamente. Sin embargo, se requiere una condición más exigente: puede que existan algunos riesgos considerables para nuestros intereses legítimos. Así los ciudadanos justos deberían hacer lo posible para proteger la constitución con todas sus libertades iguales, en tanto la libertad en sí misma y su propia libertad no estén en peligro. Pueden obligar a los intolerantes a respetar la libertad de los demás, ya que toda persona debe respetar los derechos establecidos por los principios que reconocerían en la posición original. Pero, cuando la constitución en sí misma es segura, no hay razón para negar la libertad a los intolerantes.

El problema de la tolerancia del intolerante está directamente unido al de la estabilidad de una sociedad bien ordenada, regulada por los dos principios. Podemos verlo del modo siguiente: es desde la posición de igual ciudadanía como las personas se agrupan en las diferentes asociaciones religiosas, y desde donde han de mantener sus discusiones con las demás. Los ciudadanos de una sociedad libre, no pensarían unos de otros que son incapaces de un sentido de la justicia a menos que sea necesario por el bien de la libertad en sí misma. Si una secta intolerante aparece en una sociedad bien ordenada, los demás tendrán en mente la estabilidad inherente de sus instituciones. La libertad de los intolerantes puede persuadirles a una creencia en la libertad. Esta persuasión se basa en el principio psicológico de que aquellos cuyas libertades son protegidas y que se benefician por tanto de una constitución justa, la obedecerán poco después. Así, incluso si una secta intolerante aparece, suponiendo que no tenga tanta fuerza inicial como para que pueda imponer su voluntad directamente, o no crezca tan rápidamente que el principio psicológico no tenga tiempo de actuar, tenderá a perder su intolerancia y a aceptar la libertad de conciencia. Esta es la consecuencia de la esta-

bilidad de las instituciones justas, ya que la estabilidad significa que, cuando hay cierta tendencia a la injusticia, otras fuerzas aparecen y entran en juego para preservar la justicia de toda la organización. Desde luego, la secta intolerante puede ser tan fuerte inicialmente o puede crecer tan rápidamente que las fuerzas que trabajan en favor de la estabilidad no puedan transformarla. Esta situación presenta un dilema práctico que la filosofía por sí sola no puede resolver. El que la libertad del intolerante sea limitada para preservar la libertad bajo una constitución justa, depende de las circunstancias. A la teoría de la justicia le concierne únicamente una constitución justa, el fin de la acción política en cuanto a qué decisiones prácticas han de ser tomadas. En la persecución de este fin, no debe olvidarse la consistencia natural de las instituciones libres, ni tampoco debe suponerse que las tendencias a salir de ellas o a olvidarse las son desenfrenadas y se imponen siempre. Conociendo la estabilidad inherente a una constitución justa, los miembros de una sociedad bien ordenada creen que únicamente ha de limitarse la libertad del intolerante en casos especiales, cuando se hace necesario para preservar la libertad en sí misma.

La conclusión, por tanto, es que mientras una secta intolerante no tienen derecho a quejarse de la intolerancia, su libertad únicamente puede ser restringida cuando el tolerante, sinceramente y con razón, cree que su propia seguridad y la de las instituciones de libertad están en peligro. El tolerante habría de limitar al intolerante solamente en este caso. El principio fundamental es el establecer una constitución justa con las libertades de igual ciudadanía. Lo justo debe guiarse por los principios de la justicia, y no por el hecho de que lo injusto no permite quejarse. Finalmente debe tenerse en cuenta que, aun cuando la libertad del intolerante se limite para salvaguardar una constitución justa, esto no se hace en nombre de una libertad total. Las libertades de unos no se restringen simplemente para hacer posible una mayor libertad para otros. La justicia prohíbe esta clase de razonamientos en conexión con la libertad, del mismo modo que lo hace a la vista de la suma de ventajas. Es solamente la libertad del intolerante, la que hay que limitar, y esto se hace en favor de una libertad justa bajo una justa constitución, cuyos principios los mismos intolerantes reconocerían en la posición original.

El argumento en este punto y en los precedentes sugiere que la

adopción del principio de igual libertad puede ser considerado como un caso límite. A pesar de que sus diferencias sean profundas y nadie sepa cómo reconciliarlas mediante la razón, los hombres pueden, desde el punto de vista de la posición original, ponerse de acuerdo en este principio, si es que logran ponerse de acuerdo en algo. Esta idea, que nace históricamente con la tolerancia religiosa, puede ser extendida a otros supuestos. Así podemos suponer que las personas, en la posición original, saben que tienen convicciones morales a pesar de que, a causa del velo de la ignorancia, no sepan cuáles sean esas convicciones. Creen que los principios que reconocen han de anular estas creencias cuando surja un conflicto; pero, por otro lado, no necesitan revisar sus opiniones ni rechazarlas cuando estos principios no las sostienen. De este modo, los principios de justicia pueden resolver el problema entre virtudes opuestas, al igual que regulan las polémicas entre las religiones rivales. En el marco que la justicia establece, concepciones morales con principios diferentes, o concepciones que representan un balance diferente de los mismos principios, pueden ser adoptadas por diferentes partes de la sociedad. Lo que es esencial es que, cuando las personas con diferentes convicciones ejerzan demandas conflictivas sobre la estructura básica como un asunto de origen político, juzguen estas reclamaciones mediante los principios de justicia. Los principios que fueron elegidos en la posición original, son la base de la moralidad política. No sólo especifican los términos de la cooperación entre las personas, sino que definen un pacto de reconciliación entre las diversas religiones, creencias morales y formas de culturas a las que pertenecen. Si esta concepción de la justicia parece ahora ampliamente negativa, veremos que tiene otro aspecto más positivo.