

JOHN RAWLS
**TEORÍA
DE LA JUSTICIA**



JOHN RAWLS

TEORÍA
DE LA JUSTICIA



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en inglés, 1971
Primera edición en español, 1979
Segunda edición en español, 1995
Sexta reimpresión, 2006

Rawls, John

Teoría de la justicia / John Rawls ; trad. de María Dolores González. — T ed. — México : FCE, 1995
549 p. ; 23 x 16 cm — (Colee. Filosofía)
Título original A Theory of Justice
ISBN 968-16-4622-3

I. Justicia — Filosofía I. González, María Dolores tr.
II. Ser III. t

LC JC578 K37318 Dewey 347.9 R261t

Distribución mundial para lengua española

Comentarios y sugerencias: editorial@fondodeculturaeconomica.com
www.fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55)5227-4672 Fax (55)5227-4694

[[j] Empresa certificada ISO 9001: 2000

Título original:

A Theory of Justice

© 1971, The Presiden! and Fellows of Harvard College

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

D. R. © 1979, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
Carretera Picacho-Ajusco 227; 14200 México, D. F.

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra
—incluido el diseño tipográfico y de portada—,
sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico,
sin el consentimiento por escrito del editor.

ISBN 968-16-4622-3

Impreso en México • *Printed in México*

Para MARD

PREFACIO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

noff y R. P. Wolff por sus análisis de la formulación y el razonamiento respecto a los dos principios de justicia.² En las partes en que no he aceptado sus conclusiones he tenido que ampliar el razonamiento para enfrentar sus objeciones. Espero que la teoría, tal como es presentada ahora, no esté ya expuesta ni a las dificultades que señalaron, ni a las formuladas por John Chapman.³ La relación entre los dos principios de justicia y lo que llamo la concepción general de la justicia es semejante a la propuesta por S. I. Benn.⁴ A él, así como a Lawrence Stern y Scott Boorman, les estoy agradecido por sugerencias en esa dirección. Me pareció correcto el contenido de las críticas hechas por Norman Care a la concepción de teoría moral que se encuentra en los ensayos y he tratado de desarrollar la teoría de la justicia de modo que evite sus objeciones.⁵ Al hacerlo, aprendí de Burton Dreben, quien me aclaró la opinión de W. V. Quine, persuadiéndome de que los conceptos de significado y análisis no desempeñan un papel esencial en la teoría moral, tal como la concibo. Aquí no es necesario discutir acerca de su pertinencia, en un modo u otro, para otras cuestiones filosóficas; empero, he tratado de hacer a la teoría de la justicia independiente de ellas. Así, he seguido con algunas modificaciones el punto de vista de mi "Outline for Ethics".⁶ Quisiera agradecer también a A. K. Sen su minuciosa discusión y crítica de la teoría de la justicia.⁷ Gracias a ellas me fue posible mejorar la presentación en varias partes. Su libro resultará indispensable para los filósofos que deseen estudiar la teoría más formal de la selección social tal y como la piensan los economistas. Al mismo tiempo, los problemas filosóficos son minuciosamente tratados.

Muchas personas han ofrecido voluntariamente comentarios escritos sobre las varias versiones del manuscrito. Los realizados por Gilbert Harman so-

drich y John Chapman (Nueva York, Atherton Press, 1963); "Distributive Justice", *Philosophy, Politics, and Society*, Third Series, ed. Peter Laslett y W. G. Runciman (Oxford, Basil Blackwell, 1967); "The Justification of Civil Disobedience", *Civil Disobedience*, ed. H. A. Bedau (Nueva York, Pegasus, 1969); "The Sense of Justice", *The Philosophical Review*, vol. 2 (1963).

² Véase Brian Barry, "On Social Justice", *The Oxford Review* (Trinity Term, 1967), pp. 29-52; Michael Lessnoff, "John Rawls' Theory of Justice", en *Political Studies*, vol. 19 (1971), pp. 65-80; y R. P. Wolff, "A Refutation of Rawls' Theorem on Justices", en el *Journal of Philosophy*, vol. 63 (1966), pp. 179-190. Dado que "Distributive Justice" (1967) fue terminado y enviado para su publicación antes de que apareciera el artículo de Wolff, siento que, por descuido, no pudiera añadirle una referencia.

³ Véase "Justice and Fairness", de John Chapman, en *Nomos vi: Justice*.

* Véase "Egalitarianism and the Equal Consideration of Interests", de S. I. Benn, *Nomos ix: Equality*, ed. de J. R. Pennock y John Chapman (Nueva York, Atherton Press, 1967), pp. 72-78.

⁵ Véase "Contractualism and Moral Criticism", de Norman Care, en *The Review of Metaphysics*, vol. 23 (1969), pp. 85-101. Quisiera también transcribir aquí algunas críticas de mi obra; "Justice; Efficiency or Fairness", de R. L. Cunningham, en *The Personalist*, vol. 52 (1971); "Justice", de Dorothy Emmett en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. comp. (1969); "Justice and Rationality", de Charles Frankel, en *Philosophy Science, and Method*, ed. Sidney Morgenbesser, Patrick Suppes y Morton White (Nueva York, St Martin's Press, 1969); y *Justice*, de Ch. Perelman (Nueva York, Random House, 1967), pp. 39-51.

⁶ *The Philosophical Review*, vol. 50 (1951).

⁷ Véase *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden Day, 1970), pp. 136-141, 156-160.

bre la primera fueron fundamentales, obligándome a abandonar una buena cantidad de puntos de vista y a hacer cambios fundamentales en muchos otros. Recibí nuevos comentarios durante mi estancia en el Instituto Filosófico de Boulder (verano de 1966), de Leonard Krimerman, Richard Lee y Huntington Terrell. A ellos he tratado de ajustarme, así como a los muy extensos e instructivos de Charles Fried, Robert Nozick y J. N. Shklar, cada uno de los cuales ha sido en todo momento de gran ayuda. Para desarrollar la explicación del bien, fueron muy útiles las observaciones de J. M. Cooper, T. M. Scanlon y A. T. Tymoczek, así como las discusiones mantenidas durante muchos años con Thomas Nagel, quien también me ayudó en la clarificación de la relación entre la teoría de la justicia y el utilitarismo. Tengo que agradecer, igualmente, a R. B. Brandt y Joshua Rabinowitz sus numerosas y útiles ideas para mejorar el segundo manuscrito (1967-1968) y a B. J. Diggs, J. C. Harsanyi y W. G. Runciman una correspondencia esclarecedora.

Durante la redacción de la tercera versión (1969-1970), Brandt, Tracy Kessler, E. S. Phelps y Amélie Rorty fueron una fuente constante de consejos, y sus críticas me prestaron una gran ayuda. Sobre este manuscrito recibí muchos comentarios y valiosas sugerencias para algunos cambios por parte de Herbert Morris, Lessnoff y Nozick, que, sin duda, me han librado de ciertos lapsos, haciendo el libro mucho mejor. En particular estoy agradecido a Nozick por su ayuda constante y por el ánimo que me dio durante las últimas etapas. Por desgracia, no he sido capaz de tratar todas las críticas recibidas y soy muy consciente de las lagunas que aún quedan, pero la medida de mis deudas no es lo corto que he quedado respecto a lo que pudo ser, sino la distancia recorrida desde los comienzos.

El Centro de Estudios Avanzados de Stanford me ofreció el lugar ideal para completar mi trabajo y quisiera expresar mi profunda gratitud por su ayuda entre 1969-1970. Agradezco a Anna Tower y a Margaret Griffin por ayudarme en el manuscrito final.

Sin la buena voluntad de todas estas personas nunca habría terminado este libro.

JOHN RAWLS

Cambridge, Massachusetts
 Agosto de 1971

PRIMERA PARTE
LA TEORÍA

I. LA JUSTICIA COMO IMPARCIALIDAD

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

1. EL PAPEL DE LA JUSTICIA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. EL OBJETO DE LA JUSTICIA

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

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

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

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

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

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

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

² Véase *An Enquiry Concerning the Principles of Moráis*, secc. m, 1^a, 3er. párr., ed. L. A. Selby-Bigge, 2^a edición (Oxford, 1902), p. 184.

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

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

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

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

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

3. LA IDEA PRINCIPAL DE LA TEORÍA DE LA JUSTICIA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sostendré en cambio que las personas en la situación inicial escogerían dos principios bastante diferentes: el primero exige igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos, mientras que el segundo mantiene que las desigualdades sociales y económicas, por ejemplo las desigualdades de riqueza y autoridad, sólo son justas si producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad. Estos principios excluyen aquellas instituciones justificantes por motivo de que las privaciones de algunos se compensan mediante un mayor bien para todos en general. Que algunos deban tener menos con objeto de que otros prosperen puede ser ventajoso pero no es justo. Sin embargo, no hay injusticia en que unos pocos obtengan mayores beneficios, con tal de que con ello se mejore la situación de las personas menos afortunadas. La idea intuitiva es que, puesto que el bienestar de todos depende de un esquema de cooperación sin el cual ninguno podría llevar una vida satisfactoria, la división de ventajas debería ser tal que suscite la cooperación voluntaria de todos los que toman parte en ella, incluyendo a aquellos peor situados. Pero esto sólo puede esperarse si se proponen unas condiciones razonables. Los dos principios mencionados parecen ser una base equitativa sobre la cual los mejor dotados⁰ más afortunados en su posición social, sin que se pueda decir de ninguno

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

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

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

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

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

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

4. LA POSICIÓN ORIGINAL Y su JUSTIFICACIÓN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. EL UTILITARISMO CLÁSICO

Existen muchas formas de utilitarismo y el desarrollo de su teoría ha continuado en años recientes. No voy a examinar aquí estas formas, ni a tener en cuenta los numerosos refinamientos que se encuentran en los estudios contemporáneos. Mi propósito es elaborar una teoría de la justicia que represente una alternativa al pensamiento utilitarista en general y, por tanto, a todas sus diferentes versiones. Creo que, en esencia, el contraste entre el punto de vista contractual y el utilitarista sigue siendo el mismo en todos estos casos. En consecuencia, compararé la justicia como imparcialidad con variantes familiares del intuicionismo, perfeccionismo y utilitarismo, con objeto de mostrar, del modo más simple, las diferencias subyacentes. Teniendo este objetivo en mente, el tipo de utilitarismo que describiré aquí es el de la doctrina clásica tradicional, la cual recibe, quizá, su formulación más clara y más accesible en Sidgwick. La idea principal es que cuando las instituciones más importantes de la sociedad están dispuestas de tal modo que obtienen el mayor equilibrio neto de satisfacción distribuido entre todos los individuos pertenecientes a ella, entonces la sociedad está correctamente ordenada y es, por tanto, justa.⁹

⁹ Tomaré *The Methods of Ethics*, 7ª ed. (Londres, 1907), de Henry Sidgwick, como resumen del desarrollo de la teoría moral utilitarista. El libro m de su *Principles of Political Economy* (Londres, 1883) aplica esta doctrina a los problemas de la justicia social y económica y viene a ser un precursor de *The Economics of Welfare*, de A. C. Pigou (Londres, Macmillan, 1920). *Outlines of the History of Ethics*, de Sidgwick, 5ª ed. (Londres, 1902), contiene una breve historia de la tradición utilitarista. Podemos seguir su tesis suponiendo, de manera un tanto arbitraria, que ésta comienza en *An Inquiry Concerning Virtue and Merit* (1711), de Shaftesbury y con *An Inquiry Concerning Moral Good and Evil* (1725), de Hutcheson. Éste parece haber sido el primero en definir claramente el principio de utilidad. En *Inquiry*, secc. m, § 8, dice que "la mejor acción es aquella que procura la mayor felicidad al mayor número y la peor acción la que, del mismo modo, otorga miseria". Otros trabajos de primera importancia del siglo xviii son *A Treatise of Human Nature*, de Hume (1739), y *An Inquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), también de Hume; *A Theory of the Moral Sentiments*, de Adam Smith (1759); y *The Principles of Morals and Legislation* (1789), de Bentham. Hemos también de añadir los trabajos de J. S. Mili que tienen su mejor representación en *Utilitarianism* (1863) y *Mathematical Psychology*, de F. Y. Edgeworth (Londres, 1888).

Durante los últimos años, el debate sobre el utilitarismo ha tomado cierto sesgo, al concentrarse en lo que pudiéramos llamar el problema de la coordinación y problemas de publicidad relacionados. Este desarrollo parte de los ensayos de R. F. Harrod, "Utilitarianism Revised", *Mind*, vol. 45 (1936); "Punishment", de J. D. Mabbott, *Mind*, vol. 48 (1939); "Utilitarianism, Universalisation, and Our Duty to Be Just", de Jonathan Harrison, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 53 (1952-1953), y "The Interpretation of the Philosophy of J. S. Mili", de J. O. Urmson, en *Philosophical Quarterly*, vol. 3 (1953). Véase también "Extreme and Restricted Utilitarianism", de J. J. C. Smart, en *Philosophical Quarterly*, vol. 6 (1956) y también del mismo autor, *An Outline of a System of Utilitarian Ethics* (Cambridge, The University Press, 1961). Para un análisis de estos problemas, véase *Forms and Limits of Utilitarianism* (Oxford, The Clarendon Press, 1965), de David Lyons y "Utilitarianism and Coordination" (tesis, Harvard University, 1971) de Allan Gibbard. Los problemas planteados por estos trabajos, por importantes que sean, tendré que soslayarlos dado que no van dirigidos directamente hacia los problemas más elementales de distribución que me propongo analizar.

Lo primero que debemos observar es que realmente existe una manera de pensar acerca de la sociedad que hace fácil suponer que la concepción de justicia más racional es la utilitaria. Para comprobarlo consideremos que cada hombre, al favorecer sus propios intereses, es ciertamente libre de equilibrar sus propias pérdidas con sus propias ganancias. Podemos, así, imponernos un sacrificio momentáneo con objeto de obtener después una ventaja mayor. Una persona actúa de manera correcta, al menos cuando otros no resultan afectados, cuando trata de obtener el mayor beneficio posible y de promover sus fines racionales. Ahora bien, ¿por qué la sociedad no habría de actuar conforme al mismo principio aplicado al grupo, considerando, poi tanto, que aquello que es racional para un hombre lo es también para una asociación de hombres? Así como el bienestar de una persona se forma a partir de las diferentes satisfacciones que siente en distintos momentos durante el curso de su vida, así, casi del mismo modo, el bienestar de la sociedad ha de construirse a partir de la satisfacción de los sistemas de deseos de los muchos individuos que pertenecen a ella. Puesto que el principio para un individuo es promover tanto como sea posible su propio bienestar, esto es, su propio sistema de deseos, el principio para la sociedad es promover tanto como sea posible el bienestar del grupo, esto es, realizar en la mayor medida el sistema general de deseos al que se llega a partir de los deseos de sus miembros. Del mismo modo en que un individuo equilibra ganancias presentes y futuras con pérdidas presentes y futuras, de ese modo una sociedad puede equilibrar satisfacciones e insatisfacciones entre individuos diferentes. Y así, mediante estas reflexiones, se alcanza de modo natural el principio de utilidad: una sociedad está correctamente ordenada cuando sus instituciones maximizan el equilibrio neto de satisfacción. El principio de elección para una asociación de hombres es interpretado como una extensión del principio de elección de un solo hombre. La justicia social es el principio de prudencia racional aplicado a una concepción colectiva del bienestar del grupo (§ 30).¹⁰

Finalmente, debemos mencionar los ensayos de J. C. Harsanyi y, en especial "Cardinal Utility in Welfare Economics and in the Theory of Risk-Taking", en el *Journal of Political Economy*, 1953, y "Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility", en el *Journal of Political Economy*, 1955; por último, "Some Merits of One Form of Rule-Utilitarianism", de R. B. Brandt, en *University of Colorado Studies* (Boulder, Colorado, 1967). Véase *infra*, §§ 27-28.

¹⁰ En este punto, véase también *Practical Reasoning*, de D. P. Gauthier (Oxford, Clarendon Press, 1963), pp. 126 ss. El texto desarrolla la idea que se encuentra en "Constitutional Liberty and the Concept of Justice", *Nomos vi: Justice*, ed. C. J. Friedrich y J. W. Chapman (Nueva York, Atherton Press, 1963), pp. 124 ss., que, a su vez, se relaciona con la idea de la justicia como decisión administrativa de alto orden. Véase, en *Philosophical Review*, 1958, pp. 185-187, "Justice as Fairness". Para algunas referencias utilitarias que afirman explícitamente este apartado, véase § 30, nota 37. Que el principio de integración social debe distinguirse del principio de integración personal, ya lo manifiesta R. B. Perry en *General Theory of Value* (Nueva York, Longmans, Green and Company, 1926), pp. 674-677. Les atribuye a Emile Durkheim y a otros de ideas afines el error de pasar por alto este hecho. La concepción que Perry tiene de la inte-

Una consideración posterior hace aún más atractiva esta idea. Los dos conceptos principales de la ética son los de lo bueno y lo justo; creo que el concepto de una persona moralmente digna se deriva de ellos. La estructura de una teoría ética está entonces en gran parte determinada por el modo de definir y de conectar estas dos nociones básicas. Ahora bien, parece que el camino más fácil de relacionarlas es el que toman las teorías teleológicas: el bien es definido independientemente de lo justo, y entonces lo justo es definido como aquello que maximiza el bien.¹¹ Más exactamente, serán justas aquellas instituciones y actos que, entre las alternativas disponibles, produzcan el mayor bien, o al menos tanto bien como cualquiera de las otras instituciones o actos presenten como posibilidades reales (esta cláusula es necesaria en el caso de que la clase maximal tenga más de un elemento). Las teorías teleológicas tienen un profundo atractivo intuitivo, ya que parecen incorporar la idea de racionalidad. Es natural pensar que la racionalidad es maximizar algo y que, en moral, tendrá que ser maximizar el bien. En verdad, es tentador suponer que es evidente que las cosas debieran ordenarse de modo tal que condujeran al mayor bien posible.

Es esencial tener presente que en una teoría teleológica el bien es definido independientemente de lo justo. Esto significa dos cosas. *Primero*, la teoría da cuenta de nuestros juicios meditados respecto a qué cosas son buenas (nuestros juicios de valor) como una clase aparte de los juicios intuitivamente distinguibles por el sentido común, y entonces propone la hipótesis de que lo justo es maximizar el bien del modo antes especificado. *Segundo*, la teoría nos permite juzgar la bondad de las cosas sin referirnos a lo que es justo. Por ejemplo, si se dice que el placer es el único bien, entonces puede suponerse que los placeres pueden ser reconocidos y jerarquizados por su valor según normas que no suponen ninguna pauta de lo justo o de lo que normalmente pensaríamos que lo es. Mientras que, si se cuenta también como un bien la distribución de bienes, quizá como un bien de orden superior, y la teoría nos conduce a producir el mayor bien posible (incluyendo el bien de la distribución entre otros), entonces ya no tenemos una visión teleológica en el sentido clásico. El problema de la distribución cae bajo el concepto de lo justo tal y como uno lo entiende intuitivamente, y por tanto, la teoría carece de una definición independiente del bien. La claridad y sencillez de las teorías teleológicas clásicas se deriva en gran parte de que dividen nuestros juicios morales en dos clases, una de las cuales es caracterizada separadamente mientras que la otra se conecta con ella a través de un principio maximizador.

Las teorías teleológicas difieren muy claramente según como se especi-

gración social es la que parte de un propósito benevolente, dominante y compartido. Véase *in fm*, § 24.

¹¹ Aquí adopto la definición que de las teorías teleológicas da W. K. Frankena en *Ethics* (Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1963), p. 13.

fique la concepción del bien. Si se toma tal concepción como la realización de la excelencia humana en las diversas formas de cultura, tenemos lo que puede llamarse perfeccionismo. Este concepto se encuentra, entre otros, en Aristóteles y en Nietzsche. Si el bien es definido como placer, tenemos el hedonismo; si lo es como felicidad, el eudemonismo, y así sucesivamente. Voy a interpretar el principio de utilidad en su forma clásica, es decir, como la satisfacción del deseo o, quizá mejor, como la satisfacción del deseo racional. Esto está de acuerdo, esencialmente, con tal concepción en todos sus puntos esenciales y creo que proporciona una interpretación justa del mismo. Los términos apropiados de la cooperación social están fijados por cualquiera que, dadas las circunstancias, obtenga la mayor suma de satisfacción de los deseos racionales de los individuos. Es imposible negar la plausibilidad inicial y el atractivo de esta concepción.

La característica más sorprendente de la visión utilitaria de la justicia es que no importa, excepto de manera indirecta, cómo se distribuya esta suma de satisfacciones entre los individuos; tampoco importa, excepto de manera indirecta, cómo un hombre distribuye sus satisfacciones en el tiempo. La distribución correcta en cada caso es la que produce la máxima satisfacción. La sociedad tiene que asignar sus medios de satisfacción, cualesquiera que sean, derechos y deberes, oportunidades y privilegios, y diversas formas de riqueza, de tal modo que, si puede, obtenga este máximo. Pero, en sí misma, ninguna distribución de satisfacciones es mejor que ninguna otra excepto en el caso en que una distribución más igualitaria sea preferida a romper vínculos.¹² Es verdad que ciertos preceptos de justicia de sentido común, en particular los relativos a la protección de derechos y libertades, o los que expresan la demanda de un merecimiento, parecen contradecir esta pretensión. Sin embargo, desde el punto de vista utilitario, la explicación de estos preceptos, así como de su carácter aparentemente severo, es que son esos preceptos que la experiencia muestra que debieran ser respetados estrictamente, abandonándose sólo en circunstancias excepcionales si con ello se maximiza la suma de ventajas.¹³ Aun así, al igual que todos los demás preceptos, los de la justicia se derivan del único fin de obtener el mayor equilibrio de satisfacción. Así pues, no hay en principio razón por la cual las mayores ganancias de alguno no han de compensar las menores pérdidas de otros o, lo que es más importante, por qué la violación de la libertad de unos pocos no pudiera ser considerada correcta por un mayor bien compartido por muchos. Lo que sucede es que, simplemente, en casi todas las condiciones, al menos en un estado razonablemente avanzado de civilización, la suma mayor de ventajas no se alcanza de este modo. Sin duda, lo estricto de los aspectos

¹² Sobre este punto véase *The Methods of Ethics*, de Sidgwick, pp. 416 ss.

¹³ Véase *Utilitarianism*, de J. S. Mili, cap. v, dos últimos párrafos.

de la justicia de sentido común tiene cierta utilidad para limitar las propensiones humanas a la injusticia y a las acciones socialmente dañinas, empero el utilitario cree que es un error afirmar esta severidad como un primer principio de la moral. Ya que, así como para un hombre es racional maximizarla satisfacción de su sistema de deseos, para una sociedad es justo maximizar el equilibrio neto de satisfacción obtenido por todos sus miembros.

Entonces, el modo más natural de llegar al utilitarismo (aunque no es ciertamente el único modo) es adoptar para la sociedad en conjunto el principio de elección racional por el individuo. Una vez que esto se reconoce, se entiende fácilmente el lugar del espectador imparcial así como el énfasis en la simpatía en la historia del pensamiento utilitario, puesto que es mediante la concepción del espectador imparcial y el uso de la identificación simpática al guiar nuestra imaginación, como el principio de un individuo se aplica a la sociedad. Este espectador es concebido llevando a cabo la requerida organización de los deseos de todas las personas en un sistema coherente de deseos; y por medio de esta construcción muchas personas son fundidas en una sola. Dotado con poderes ideales de simpatía e imaginación, el espectador imparcial es el individuo perfectamente racional que se identifica y tiene la experiencia de los deseos de otros como si fuesen los propios. De este modo averigua la intensidad de estos deseos y les asigna su valor adecuado en el sistema único de deseos, cuya satisfacción tratará de maximizar el legislador ideal ajustando las reglas del sistema social. Según esta concepción de la sociedad los individuos en particular son considerados como otras tantas líneas diferentes a lo largo de las cuales se habrán de asignar derechos y deberes, distribuyéndose igualmente los medios escasos de satisfacción de acuerdo con reglas que proporcionen la mayor satisfacción de deseos. La naturaleza de la decisión tomada por el legislador ideal no es, por tanto, materialmente distinta de la del empresario que decide cómo maximizar su ganancia mediante la producción de esta o aquella mercancía, o de la del consumidor que decide cómo llevar al máximo su satisfacción mediante la compra de esta o aquella colección de bienes. En cada caso hay una persona única cuyo sistema de deseos determina la mejor asignación de medios limitados. La decisión correcta es esencialmente una cuestión de administración eficiente. Este concepto de la cooperación social es consecuencia de extender a la sociedad el principio de elección por un individuo y, entonces, hacer funcionar esta extensión fundiendo a todas las personas en una por medio de hechos imaginativos del espectador imparcial. El utilitarismo no considera seriamente la distinción entre personas.

6. ALGUNOS CONTRASTES RELACIONADOS

Ha parecido acertado a muchos filósofos, y parece también cosa de sentido común, el hecho de que distinguimos, como cuestión de principio, entre las pretensiones de la libertad y de lo justo, por un lado, y lo deseable de aumentar el beneficio social en conjunto, por otro; y que damos cierta prioridad, si no un valor absoluto, a lo primero. Se supone que cada miembro de la sociedad tiene una inviolabilidad fundada en la justicia o, como dicen algunos, en un derecho natural, el cual no puede ser anulado ni siquiera para el bienestar de cada uno de los demás. La justicia niega que la pérdida de libertad para algunos se justifique por el hecho de que un bien mayor sea así compartido por otros. El razonamiento que pondera las pérdidas y ganancias de diferentes personas como si fuesen una sola queda excluido. Por tanto, en una sociedad justa, las libertades básicas se dan por sentadas, y los derechos, asegurados por la justicia, no están sujetos al regateo político ni al cálculo de intereses sociales.

La justicia como imparcialidad intenta explicar estas convicciones de sentido común relativas a la prioridad de la justicia mostrando que son consecuencia de los principios que hubieran de escogerse en la posición original. Estos juicios reflejan las preferencias racionales y la igualdad inicial de las partes contratantes. Aunque el utilitario reconoce que, estrictamente hablando, su doctrina está en conflicto con estos sentimientos de justicia, mantiene que los preceptos de justicia del sentido común y las nociones del derecho natural no tienen sino un valor subordinado como reglas secundarias; surgen del hecho de que en las condiciones de la sociedad civilizada hay una gran utilidad social en seguirlos las más de las veces y en permitir violaciones únicamente en circunstancias excepcionales. Incluso al celo excesivo con que afirmamos tales preceptos y apelamos a esos derechos le reconocemos cierta utilidad, puesto que sirve de contrapeso a una tendencia humana natural a violarlos de modos no sancionados por la utilidad. Una vez que entendemos esto, la aparente disparidad entre el principio utilitario y la fuerza de estas presunciones sobre la justicia deja de ser una dificultad filosófica. Así pues, mientras que la doctrina contractual acepta nuestras convicciones acerca de la prioridad de la justicia como, en general, correctas, el utilitarismo pretende explicarlas como una ilusión socialmente útil.

Un segundo contraste está en que mientras el utilitario hace extensivo a la sociedad el principio de elección por cada hombre, la justicia como imparcialidad, por ser una visión contractual, supone que los principios de elección social y por tanto los principios de justicia, son ellos mismos objeto de un acuerdo original. No hay razón para suponer que los principios que debieran regular una asociación de hombres sean simplemente una extensión

del principio de elección por un solo hombre. Por el contrario: si suponemos que el principio regulador correcto para cualquier cosa depende de la naturaleza de la cosa, y que la pluralidad de personas distintas con sistemas de fines separados es una característica esencial de las sociedades humanas, no deberíamos esperar que los principios de elección social fuesen utilitarios. A decir verdad nada de lo que se ha dicho hasta ahora muestra que las partes en la posición original no escogerían el principio de utilidad para definir los términos de la cooperación social. Ésta es una cuestión difícil que examinaré más adelante. Por todo lo que sabemos hasta ahora es perfectamente posible que alguna forma del principio de utilidad fuese adoptada y que, por tanto, la teoría contractual condujese eventualmente a una justificación más profunda e indirecta del utilitarismo. De hecho, una derivación de este tipo es sugerida en ocasiones por Bentham y por Edgeworth, aunque no la desarrollan de manera sistemática y, hasta donde llegan mis conocimientos, no se encuentra en Sidgwick.¹⁴ Por el momento supondré simplemente que en la posición original las personas rechazarían el principio utilitario y que, en su lugar, adoptarían, por el tipo de razones previamente esbozadas, los dos principios de la justicia ya mencionados. En todo caso, desde el punto de vista de la teoría contractual no se puede llegar al principio de elección social extendiendo simplemente el principio de la prudencia racional al sistema de deseos construidos por el espectador imparcial. Hacerlo así es no considerar seriamente la pluralidad y la particularidad de los individuos, ni reconocer como base de la justicia aquello que los hombres consintieran. Aquí podemos notar una curiosa anomalía. Se acostumbra pensar en el utilitarismo como en una teoría individualista, y ciertamente hay buenas razones para ello. Los utilitarios fueron resueltos defensores de la libertad en general y de la libertad de pensamiento, y sostuvieron que el bien de la sociedad está constituido por las ventajas gozadas por los individuos. Aun así, el utilitarismo no es individualista, al menos cuando se llega a él a través del curso de reflexión más natural; y esto se debe a que, al fusionar todos los sistemas de deseos, aplica a la sociedad el principio de elección por cada hombre. Vemos así que el segundo contraste está relacionado con el primero, ya que es esta fusión, y el principio basado en ella, la que somete los derechos asegurados por la justicia al cálculo de los intereses sociales.

El último contraste que mencionaré ahora es que el utilitarismo es una teoría teleológica, mientras que la justicia como imparcialidad no lo es. Entonces, por definición, la última es una teoría deontológica, que no especifica

En cuanto a Bentham, véase *The Principles of International Law*, Ensayo i, en *The Works of Jeremy Bentham*, ed. John Bowring (Edimburgo, 1838-1843), vol. II, p. 537; en cuanto a Edgeworth, véase *Mathematical Psychics*, pp. 52-56 y también las primeras páginas de "The Pure Theory of Taxation", en *Economic Journal*, vol. 7 (1897) donde se halla desarrollado el mismo argumento, aunque más brevemente. Véase *infra*, % 28.

el bien independientemente de la justicia, o no interpreta lo justo como maximización del bien. (Hay que notar que las teorías deontológicas se definen como no teleológicas, es decir, no como teorías que caractericen lo justo de las instituciones y de los actos independientemente de sus consecuencias. Todas las doctrinas éticas dignas de atención toman en cuenta las consecuencias al juzgar lo justo. Si alguna no lo hace así sería irracional.) La justicia como imparcialidad es una teoría deontológica del segundo tipo, ya que si se supone que las personas en la posición original escogerían el principio de igual libertad y restringirían las desigualdades económicas y sociales a las que fueran en interés de todos, no hay razón para pensar que las instituciones justas maximizarán el bien. (Supongo aquí, con el utilitarismo, que el bien se define como la satisfacción del deseo racional.) Por supuesto, no es imposible que se produzca el mayor bien, pero sería una coincidencia. El problema de obtener el máximo equilibrio neto de satisfacción no se plantea nunca dentro de la justicia como imparcialidad; este principio máximo no se usa para nada.

Hay un punto ulterior a este respecto. En el utilitarismo la satisfacción de cualquier deseo tiene algún valor en sí, valor que deberá tomarse en cuenta al decidir lo que es justo. Al calcular el equilibrio mayor de satisfacción no importa, excepto indirectamente, de qué son los deseos.¹⁵ Hemos de ordenar las instituciones de modo que se obtenga la mayor suma de satisfacciones; no indagaremos su origen o calidad, sino únicamente acerca de cómo su satisfacción afectaría el total de bienestar. El bienestar social depende directa y únicamente de los niveles de satisfacción e insatisfacción de los individuos. Así, si los hombres obtienen cierto placer al discriminarse unos a otros, al someter a otros a menor libertad como medio de aumentar su respeto propio, entonces la satisfacción de estos deseos debe ser sopesada en nuestras deliberaciones de acuerdo con su intensidad, o lo que sea, al igual que otros deseos. Si la sociedad decide negarles satisfacción, o suprimirlos, es porque tienden a ser socialmente destructivos y porque un bienestar mayor puede obtenerse de otras maneras.

Por otra parte, en la justicia como imparcialidad, las personas aceptan por anticipado un principio de igual libertad y lo hacen sin un conocimiento de sus fines más particulares. Conviene, por tanto, implícitamente, en adecuar las concepciones de su bien a lo que requieran los principios de la justicia o, al menos, en no insistir en pretensiones que los violen directamente. Un individuo que se dé cuenta de que disfruta viendo a otras personas en una posición de menor libertad entiende que no tiene derechos de ninguna especie a este goce. El placer que obtiene de las privaciones de los demás es malo en sí mismo: es una satisfacción que exige la violación de un

¹⁵ Bentham, *The Principles of Morals and Legislation*, cap. 1, secc. iv.

principio con el que estaría de acuerdo en la posición original. Los principios del derecho, y por tanto de la justicia, ponen un límite al número de satisfacciones que tienen valor; imponen restricciones al número de conceptos razonables del bien propio. Al hacer planes y al decidir sobre sus aspiraciones, los hombres han de tomar en cuenta estas restricciones. Por esto, en la justicia como imparcialidad no se toman las predisposiciones y propensiones humanas como dadas, sean las que fueren, buscándose luego el mejor medio para satisfacerlas. Por el contrario, los deseos y aspiraciones se restringen desde el comienzo por los principios de la justicia que especifican los límites que los sistemas de fines de los hombres tienen que respetar. Esto podemos expresarlo diciendo que, en la justicia como imparcialidad, el concepto de lo justo es previo al del bien. Un sistema social justo define el ámbito dentro del cual los individuos tienen que desarrollar sus objetivos, proporcionando un marco de derechos y oportunidades así como los medios de satisfacción dentro de los cuales estos fines pueden ser perseguidos equitativamente. La prioridad de la justicia se explica, en parte, sosteniendo que los intereses que exigen la violación de la justicia carecen de valor. Al no tener méritos para empezar, no pueden sobreponerse a sus derechos.¹⁶

Esta prioridad de lo justo sobre lo bueno en la justicia como imparcialidad se convierte en un rasgo central de nuestra concepción. Impone ciertas normas a la formación de la estructura básica en conjunto: los arreglos no deben tender a generar predisposiciones y actitudes contrarias a los dos principios de la justicia (esto es, a ciertos principios a los que se da desde el inicio un contenido definido) y deben asegurar que las instituciones justas sean estables. Se colocan así ciertos límites iniciales a lo que es bueno y a las formas de carácter que son moralmente valiosas, y, con ello, al tipo de personas que los hombres deben ser. Ahora bien, cualquier teoría de la justicia establecerá algunos límites de esta clase, es decir, límites que deben exigirse si los primeros principios han de ser satisfechos, dadas las circunstancias. El utilitarismo excluye aquellos deseos y predisposiciones que, en caso de ser alentados o permitidos conducirían, en vista de la situación, a un menor equilibrio neto de satisfacción. Sin embargo, esta restricción es en buena medida formal y, a falta de un conocimiento ampliamente detallado de las circunstancias, no proporciona mayor indicación de cuáles son estos deseos y predisposiciones. Esto no constituye, por sí mismo, una objeción al utilitarismo. Es simplemente una característica de la doctrina utilitaria el apoyarse considerablemente en los hechos naturales y en las contingencias de la vida humana para determinar qué formas del carácter moral han de ser alenta-

⁶ La prioridad del derecho es un rasgo central en la ética de Kant. Véase, por ejemplo, *Crítica de la razón práctica*, cap. u, lib. i, pp. 62-65 del vol. 5 de *Kants Gesammelte Schriften*, Preussische Akademie der Wissenschaften (Berlín, 1913). En "Theory and Practice" (para abreviar el título), *Political Writings*, pp. 67 ss., puede hallarse al respecto una afirmación muy diáfana.

das en una sociedad justa. El ideal moral de la justicia como imparcialidad está más profundamente incrustado en los primeros principios de la teoría ética. Esto es característico del punto de vista de los derechos naturales (la tradición contractualista) en comparación con el de la teoría de la utilidad.

Al considerar estos contrastes entre la justicia como imparcialidad y el utilitarismo, sólo he tenido presente la doctrina clásica, es decir, la opinión de Bentham y Sidgwick y la de los economistas utilitarios Edgeworth y Pigou. El tipo de utilitarismo expuesto por Hume no serviría a mi propósito; de hecho, no es, estrictamente hablando, utilitario. En sus bien conocidos argumentos contra la teoría contractualista de Locke, por ejemplo, mantiene Hume que los principios de fidelidad y obediencia tienen el mismo fundamento en la utilidad, y por tanto nada se gana al basar la obligación política en un contrato original. Para Hume, la doctrina de Locke representa una salida innecesaria: lo mismo daría apelar directamente a la utilidad.¹⁷ Empero, lo que Hume parece designar como utilidad son los intereses generales y las necesidades de la sociedad. Los principios de fidelidad y obediencia derivan de la utilidad en el sentido de que es imposible mantener el orden social a menos que estos principios sean generalmente respetados. Pero luego supone Hume que cada hombre está en posición de ganar, juzgándolo por su ventaja a largo plazo, cuando el derecho y el gobierno se adecúan a los preceptos fundados en la utilidad. No se hace ninguna referencia al hecho de que las ganancias de algunos sobrepasen las desventajas de otros. Para Hume la utilidad parece ser idéntica a alguna forma del bien común; las instituciones satisfacen sus demandas cuando corresponden al interés de todos, al menos a largo plazo. Ahora bien, si esta interpretación de Hume es correcta, no hay pues ningún conflicto con la prioridad de la justicia, ni tampoco una incompatibilidad con la doctrina contractual de Locke, ya que el papel de los derechos iguales en Locke es precisamente el de asegurar que las únicas desviaciones permisibles del estado natural sean aquellas que respeten estos derechos y sirvan al interés común. Todas las transformaciones del estado de naturaleza que aprueba Locke satisfacen esta condición y son tales que los hombres racionales interesados en promover sus fines consentirían en aceptarlas en un estado de igualdad. En ninguna parte pone Hume en tela de juicio estas restricciones. Su crítica a la doctrina contractual de Locke no niega jamás, sino más bien parece reconocer, su pretensión fundamental.

El mérito de la opinión clásica formulada por Bentham, Edgeworth y Sidgwick es que reconoce claramente lo que está en juego, esto es, la prioridad relativa de los principios de justicia y de los derechos derivados de estos principios. El problema consiste en si la imposición de desventajas a unos po-

¹⁷ "Of the Original Contract", *Essays: Moral, Political, and Literary*, ed. T. H. Green y T. H. Grose, vol. i (Londres, 1875), pp. 454 ss.

eos puede ser compensada por una mayor suma de ventajas gozadas por otros; o si el peso de la justicia exige una libertad igual para todos, permitiendo únicamente aquellas desigualdades económicas y sociales correspondientes a los intereses de cada persona. En los contrastes entre el utilitarismo clásico y la justicia como imparcialidad está implícita una diferencia en las concepciones subyacentes de la sociedad. En el primero, pensamos en una sociedad bien ordenada como esquema de cooperación para ventajas mutuas, regulado por principios que las personas escogerían en una situación inicial que fuera equitativa; en la otra, se piensa en una administración eficiente de recursos sociales para maximizar la satisfacción de un sistema de deseos construido por el espectador imparcial a partir de muchos sistemas individuales de deseos aceptados como dados. La comparación con el utilitarismo clásico en su derivación más natural produce este contraste.

7. INTUICIONISMO

Consideraré el intuicionismo de un modo más general del habitual, esto es, como la doctrina que mantiene que existe una familia irreductible de primeros principios que tienen que ser sopesados unos con otros preguntándonos qué equilibrio es el más justo según nuestro juicio. Una vez que alcanzamos cierto nivel de generalidad, el intuicionista sostiene que ya no existen criterios constructivos de orden superior que sirvan para determinar el énfasis adecuado de los principios competitivos de la justicia. Aunque la complejidad de los hechos morales exige un número de principios diferentes, no hay, sin embargo, una pauta única que dé cuenta de ellos o les asigne sus valores respectivos. Las teorías intuicionistas tienen, entonces, dos características: primera, consisten en una pluralidad de primeros principios que pueden estar en conflicto, dando soluciones contrarias en tipos de casos particulares; y segunda, no incluyen un método explícito, ni reglas de prioridad para valorar estos principios entre sí: simplemente hemos de sopesar intuitivamente estos principios para averiguar por aproximación lo más correcto. En el caso de que existan reglas de prioridad, se consideran más o menos triviales o incapaces de proporcionar una ayuda sustancial para alcanzar un juicio.¹⁸

Teorías intuicionistas de este género pueden hallarse en los siguientes autores y trabajos: *Political Argument*, de Brian Barry (Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965) esp. pp. 4-8, 286 ss.; R. B. Brandt, *Ethical Theory* (Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice-Hall Inc., 1959), pp. 404, 426, 429 ss., donde al principio de la utilidad se le combina con el principio de la igualdad; también en *Distributive Justice*, de Nicholas Rescher (Nueva York, Bobbs-Merrill, 1966), pp. 35-41, 115-121, donde se incluyen restricciones análogas apelando al concepto del promedio efectivo. Y en "Moral Complications and Moral Structures", *Natural Law Forum*, vol. 13 (1968), Robert Nozick discute algunos de estos problemas al desarrollar este género de intuicionismo.

El intuicionismo en el sentido tradicional incluye ciertas tesis epistemológicas como aquellas relacionadas con la evidencia y la necesidad de principios morales. En este punto, los traba-

Otras tesis se asocian comúnmente con el intuicionismo; la que mantiene, por ejemplo, que los conceptos de lo justo y lo bueno no son analizables; la que indica que los principios morales, cuando son apropiadamente formulados, expresan proposiciones evidentes acerca de pretensiones morales legítimas; y otras. Sin embargo, dejaré por el momento estas cuestiones. Estas doctrinas características epistemológicas no son parte necesaria del intuicionismo tal como yo lo entiendo. Quizá sería mejor si hablásemos del intuicionismo en este sentido amplio como de pluralismo. Aun así, una concepción de la justicia puede ser pluralista sin exigirnos sopesar sus principios mediante intuición. Puede contener las reglas de prioridad necesarias. Con el objeto de subrayar la apelación directa que se hace a nuestro juicio meditado para valorar los principios, parece apropiado pensar en el intuicionismo de esta manera más general. Hasta qué punto esta concepción se compromete con ciertas teorías epistemológicas, ya es otro problema.

Ahora bien, así entendido, hay muchas clases de intuicionismo. No sólo nuestras nociones cotidianas de este tipo, sino quizá también lo sea la mayoría de las doctrinas filosóficas. Una manera de distinguir entre varias opiniones intuicionistas es considerar el nivel de generalidad de sus diversos principios. El intuicionismo de sentido común toma la forma de grupos de preceptos más bien específicos, aplicándose cada grupo a problemas particulares de la justicia. Existe un grupo de preceptos que se aplica a la cuestión de salarios justos, otro a los impuestos, otro más al castigo, y así sucesivamente. Para llegar, digamos, a la noción de salarios justos, habremos de equilibrar de algún modo diversos criterios competitivos, por ejemplo, la capacitación, entrenamiento, esfuerzo, responsabilidad y los riesgos del empleo, así como dejar algún lugar para la necesidad. Nadie puede decidir sólo mediante uno de estos principios, haciéndose necesario el lograr algún tipo de compromiso entre ellos. La determinación de los salarios por medio de las instituciones existentes representa también, de hecho, un modo particular de ponderar estas pretensiones. Sin embargo, esta ponderación se ve normalmente influida por las demandas de intereses sociales diferentes y, de esta manera, por las posiciones relativas de poder e influencia. Por tanto, puede no adecuarse a ninguna de las concepciones que se tienen del salario justo. Esto es particularmente probable puesto que las personas con intere-

jos más representativos son los de G. E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge, The University Press, 1903), esp. los caps. i y vi; los ensayos y conferencias de H. A. Prichard, en *Moral Obligation* (Oxford, The Clarendon Press, 1949) y en especial el primer ensayo, "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?" (1912); *The Right and the Good*, de W. D. Ross (Oxford, The Clarendon Press, 1930), especis. los caps. i y n, y *The Foundations of Ethics*, del mismo autor (Oxford, The Clarendon Press, 1939). Véase también el tratado de Richard Price, del siglo xviii, *A Review of the Principal Questions of Morals*, 3ª ed., 1787, ed. por D. D. Raphael (Oxford, The Clarendon Press, 1948). Si quiere leerse un debate reciente sobre esta forma clásica de intuicionismo, véase *Meta-Ethics and Normative Ethics*, de H. J. McCloskey (La Haya, Martinus Nijhoff, 1969).

ses tal vez apoyarán los criterios que promuevan sus fines. Los que tengan mayor capacidad y educación tenderán a dar mayor importancia a las pretensiones de la habilidad y el entrenamiento, mientras que aquellos que carezcan de estas ventajas subrayarán el derecho que da la necesidad. Pero no sólo nuestra propia situación influye sobre nuestras ideas cotidianas de la justicia; también se ven fuertemente matizadas por la costumbre y las expectativas dominantes. Y, ¿mediante qué criterios hemos de juzgar la justicia de la costumbre misma y la legitimidad de tales expectativas? Para alcanzar alguna medida de entendimiento y acuerdo que vaya más allá de una mera resolución *defacto* relativa a los intereses competitivos, y de depender de las convenciones existentes y las expectativas establecidas, será necesario desplazarse a un esquema más general que determine el equilibrio de los preceptos o, por lo menos, que lo reduzca dentro de límites más estrictos.

Podemos así considerar los problemas de la justicia remitiéndolos a ciertos fines de la política social. No obstante, este enfoque también se apoyará probablemente en la intuición, puesto que suele tomar la forma de un equilibrio entre los diversos objetivos sociales y económicos. Por ejemplo, suponemos que la eficiencia en la asignación, el pleno empleo, un ingreso nacional más elevado y su distribución más igualitaria son aceptados como fines sociales. Entonces, dado el sopesamiento deseado de estos fines y la organización institucional existente, los preceptos relativos a los salarios justos, la justa imposición fiscal y las demás medidas recibirán cada una el énfasis debido. Con objeto de alcanzar una eficacia y una equidad mayores, se podría seguir una política que tuviera el efecto de subrayar la habilidad y el esfuerzo en el pago de los salarios, dejando que el precepto relativo a la necesidad se viese tratado de otro modo, quizá mediante cesiones de beneficencia. Una visión intuicionista de los fines sociales proporciona una base para decidir si tiene sentido la determinación de salarios equitativos teniendo en cuenta los impuestos que han de fijarse. El cómo ponderamos los preceptos en un grupo tiene que ajustarse a cómo los ponderamos en otro. De este modo nos hemos arreglado para introducir cierta coherencia en nuestros juicios sobre la justicia; hemos pasado del estricto compromiso fáctico entre intereses, alcanzando un punto de vista más amplio. Por supuesto que aún nos queda una nueva apelación a la intuición al equilibrar precisamente los fines más elevados de la política. El asignarles valores diferentes no será de ningún modo una variación trivial, sino que a menudo corresponderá a convicciones políticas profundamente opuestas.

Los principios de las concepciones filosóficas son del tipo más general. No sólo pretenden dar cuenta de los fines de la política social, sino que el énfasis asignado a estos principios debiera, consecuentemente, determinar el equilibrio de estos fines. Con objeto de ilustrarlo analicemos una concepción más bien sencilla, aunque familiar, basada en la dicotomía agregativo-

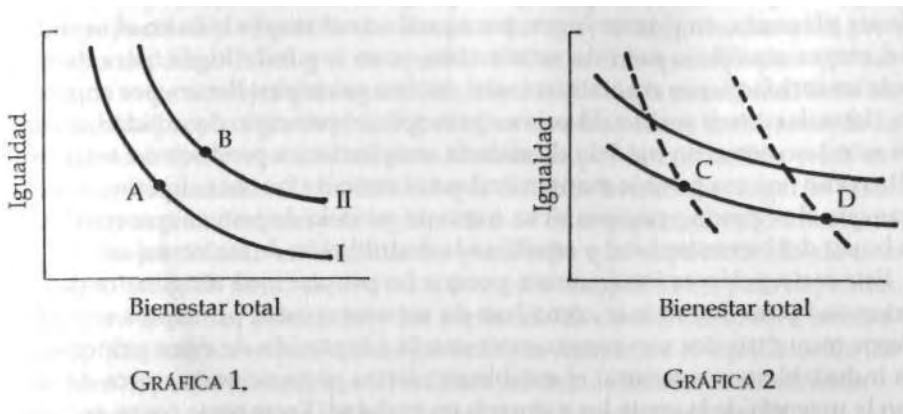
distributiva. Esto tiene dos principios: la estructura básica de la sociedad ha de ser planeada, en primer lugar, para producir el mayor bien en el sentido del mayor equilibrio neto de satisfacción, y, en segundo lugar, para distribuir las satisfacciones equitativamente. Ambos principios tienen, por supuesto, cláusulas *ceteris paribus*. El primer principio, el principio de utilidad, actúa en este caso como un modelo de eficacia, exigiéndonos producir un total tan alto como nos sea posible manteniéndose el resto de las cosas iguales; mientras que el segundo principio sirve como un modelo de justicia que restringe la busca del bienestar total y equilibra la distribución de las ventajas.

Esta concepción es intuicionista porque no proporciona ninguna regla de prioridad para determinar cómo han de sopesarse estos principios entre sí. Pesos muy distintos son congruentes con la adaptación de estos principios: es indudablemente natural el establecer ciertas presunciones acerca de cómo la mayoría de la gente los valoraría en realidad. Entre otras cosas, es muy posible que dadas diferentes combinaciones de satisfacción total y grados de igualdad, les daríamos valores diferentes a estos principios. Por ejemplo, si hay una gran satisfacción total pero distribuida de manera desigual, probablemente pensaríamos que era más urgente aumentar la igualdad que en el caso de que la suma total del bienestar estuviese ya distribuida de manera bastante equitativa. Esto puede representarse de manera más formal recurriendo a las curvas de indiferencia usadas por los economistas.¹⁹

Supongamos que podemos medir hasta qué punto las configuraciones particulares de las estructuras básicas satisfacen estos principios, y representamos la satisfacción total en el eje positivo X y la igualdad en el eje positivo Y (puede suponerse que este último tiene como límite superior la igualdad perfecta). La medida en que una configuración de la estructura básica satisface estos principios puede representarse ahora mediante un punto en el plano.

Puede verse claramente que un punto que esté al noreste de otro representa una mejor configuración: es superior en ambos cómputos. Por ejemplo en la gráfica i el punto B es mejor que el punto A. Las curvas de indiferencia se trazan conectando puntos que se juzgan igualmente justos. Así, la curva I de la gráfica i consiste en puntos estimados como iguales al punto A colocado en esa curva; la curva II consiste en los puntos estimados iguales al punto B, y así sucesivamente. Puede suponerse que estas curvas descienden oblicuamente hacia la derecha, y también que no intersecan; de otro modo los juicios que representan serían incongruentes. La inclinación de la curva en cualquier punto expresa los valores relativos de la igualdad y de la satisfacción total en la combinación representada por el punto; la inclinación varia-

¹⁹ Para la utilización de este diseño con el fin de ilustrar las concepciones intuicionistas, véase *Political Argument*, de Barry, pp. 3-8. Casi cualquier libro sobre teoría de la demanda o economía del bienestar contendrá alguna exposición. Una descripción bastante accesible la podemos encontrar en *Economic Theory and Operations Analysis*, de W. J. Baumol, 2ª ed. (Englewood Cliffs Nueva Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1965), cap. ix.



ble a lo largo de una curva de indiferencia muestra cómo la urgencia relativa de los principios varía según estén más o menos satisfechos. Así, moviéndonos a lo largo de cualquiera de las curvas de indiferencia de la gráfica 1, vemos cómo a medida que decrece la igualdad, se requiere un aumento cada vez mayor en la suma de satisfacciones con objeto de compensar un nuevo descenso de la igualdad.

Más aún, valoraciones muy diferentes son congruentes con estos principios. Supongamos que la gráfica 2 representa los juicios de dos personas diferentes. Las líneas continuas representan los juicios de quien da un valor relativamente grande a la igualdad, mientras que las líneas punteadas representan los juicios de quien da un valor relativamente grande al bienestar total. Así, mientras que la primera persona coloca D al mismo nivel de C, la segunda juzga que D es superior. Esta concepción de la justicia no impone limitaciones a lo que ha de considerarse como valoraciones correctas, permitiendo por tanto que personas diferentes lleguen a un diferente equilibrio de principios. No obstante, tal concepción intuicionista no carecería, en modo alguno, de importancia, si es que hubiese de corresponder a nuestros juicios hechos tras una reflexión. Al menos especificaría los criterios que son significativos, los ejes aparentes, por así decirlo, de nuestros juicios acerca de la justicia social. El intuicionista espera que una vez identificados estos ejes o principios, los hombres los nivelarán más o menos de modo semejante, al menos cuando sean imparciales y no se vean movidos por una atención excesiva a sus propios intereses. O, de no ser así, entonces podrán, al menos, ponerse de acuerdo en algún esquema por medio del cual sus respectivas asignaciones de valor puedan llegar a algún tipo de acuerdo.

Es esencial observar que el intuicionista no niega que podamos describir cómo equilibramos principios competitivos; o cómo cualquiera lo hace, su-

poniendo que los valoramos de manera diferente. El intuicionista concede la posibilidad de que estos valores puedan representarse mediante curvas de indiferencia. Conociendo la descripción de tales valores, pueden predecirse los juicios que se harán. En este sentido estos juicios tienen una estructura congruente y definida. Por supuesto, puede alegarse que en las asignaciones de valor nos guiamos, sin ser conscientes de ello, por pautas ulteriores o según cómo alcanzar mejor cierto fin. Quizá los valores que asignamos sean aquellos que resultarían si fuéramos a aplicar estas pautas o a perseguir este fin. Reconocemos que cualquier equilibrio dado de principios está sujeto a ser interpretado de este modo, pero el intuicionista pretendería que, de hecho, no existe tal interpretación. Alega que no existe ninguna concepción ética expresable que subyazca en estos valores. Una figura geométrica o una función matemática puede describirlos, pero no existe ningún criterio moral constructivo que establezca su razonabilidad. El intuicionismo sostiene que en nuestros juicios acerca de la justicia social tenemos que llegar a una pluralidad de primeros principios en relación con los cuales sólo podemos decir que nos parece más correcto equilibrarlos de este modo más que de aquél.

Ahora bien, no hay nada intrínsecamente irracional en esta doctrina intuicionista. De hecho puede ser verdadera. No podemos dar por sentado que tenga que existir una derivación completa de nuestros juicios acerca de la justicia social a partir de principios éticos reconocibles. El intuicionista cree, por el contrario, que la complejidad de los hechos morales desafía nuestros esfuerzos por dar una explicación plena de nuestros juicios y que requiere una pluralidad de principios competitivos. Alega que los intentos por ir más allá de estos principios, o bien se reducen a la trivialidad, como cuando se dice que la justicia social es dar a cada uno lo que le es debido, o bien conducen a la falsedad y a la sobresimplificación, como cuando se resuelve todo mediante el principio de utilidad. Por lo tanto el único camino para impugnar al intuicionismo es proponer criterios éticos reconocibles que respalden los valores que, a nuestro juicio, pensamos que es correcto dar a la pluralidad de principios. Una refutación del intuicionismo consiste también en presentar el tipo de criterios constructivos que, según sus tesis, no existen. Es cierto que la noción de principio ético reconocible es vaga, aunque sea fácil dar muchos ejemplos tomados de la tradición y del sentido común. Sin embargo, es inútil discutir este asunto en abstracto. El intuicionista y su crítico no podrán resolver esta cuestión mientras este último no presente su exposición sistemática.

Pudiera preguntarse si las teorías intuicionistas son teleológicas o deontológicas. Pueden ser de una u otra de estas clases y toda concepción ética está destinada a descansar hasta cierta medida en la intuición en muchos puntos. Por ejemplo, puede mantenerse, como lo hizo Moore, que la afectación personal y la comprensión humana, la creación y contemplación de la be-

lleza y la adquisición y valoración del conocimiento son, junto con el placer, las cosas buenas más importantes.²⁰ Incluso podría sostenerse (aunque Moore no lo hizo) que sólo son éstos los bienes intrínsecos. Puesto que estos valores son especificados con independencia de lo que se considere justo, estamos ante una teoría teleológica de tipo perfeccionista, si es que lo justo se define como la maximización del bien. No obstante, al evaluar lo que produce el mayor bien, la teoría puede sostener que estos valores habrán de equilibrarse unos con otros mediante la intuición: puede decirse que aquí no existen criterios sustantivos que nos guíen. Sin embargo, a menudo las teorías intuicionistas son deontológicas. En la presentación definitiva de Ross, la distribución de las cosas buenas de acuerdo con el valor moral (justicia distributiva) se incluye entre los bienes que han de ser promovidos; y aunque el principio de producción del mayor bien está colocado como un primer principio, sólo es como uno más de tales principios como deberá ser equilibrado, mediante la intuición, frente a las pretensiones de otros principios *prima facie*.²¹ El rasgo distintivo del intuicionismo no es entonces el ser teleológico o deontológico, sino el lugar especialmente prominente que le da el recurrir a nuestras capacidades intuitivas sin guiarnos por criterios éticos constructivos y reconocibles. El intuicionismo niega que exista ninguna solución útil y explícita al problema de la prioridad. Pasaré ahora a una breve discusión de este tema.

8. EL PROBLEMA DE LA PRIORIDAD

Hemos visto que el intuicionismo plantea la pregunta de hasta qué punto es posible dar una explicación sistemática de nuestros juicios acerca de lo justo y lo injusto. Sostiene, en particular, que no puede darse ninguna respuesta constructiva al problema de asignar valores a los principios competitivos de la justicia. Al menos aquí tenemos que confiar en nuestras capacidades intuitivas. El utilitarismo clásico trata también, por supuesto, de evitar el recurso a la intuición. Es una concepción con un principio único, con una pauta última; el ajuste de los valores se resuelve, al menos en teoría, remitiéndose al principio de utilidad. Mili pensó que tendría que existir sólo una de estas pautas, pues de otro modo no habría arbitro entre los criterios competitivos, y Sidgwick argumentó ampliamente que el principio utilitario era el único que podía asumir este papel. Ambos sostienen que nuestros juicios morales son implícitamente utilitarios en el sentido de que al vernos ante una colisión de preceptos, o ante nociones que son vagas e imprecisas, no tene-

²⁰ Véase *Principia Ethica*, cap. vi. La naturaleza intuicionista de la doctrina de Moore está apoyada por su principio de unidad orgánica (pp. 27-31).

²¹ Véase W. D. Ross, *The Right and the Good*, pp. 21-27.

mos otra alternativa que adoptar el utilitarismo. Mili y Sidgwick creen que en algún momento necesitamos tener un principio único que rectifique y sistematice nuestros juicios.²² Innegablemente, uno de los grandes atractivos de la doctrina clásica es el modo en que encara el problema de la prioridad y trata de no depender de la intuición.

Como ya lo hice notar, no hay nada necesariamente irracional en recurrir a la intuición para resolver las cuestiones de prioridad. Tenemos que reconocer la posibilidad de que no exista un camino para ir más allá de una pluralidad de principios. Sin duda, cualquier concepción de la justicia habrá de apoyarse en alguna medida en la intuición. No obstante, habremos de hacer lo que podamos con objeto de reducir la apelación directa a nuestros juicios, ya que si los hombres valoran de manera diferente sus principios finales, como es de suponer que lo hacen a menudo, entonces sus concepciones de la justicia serán diferentes. La asignación de valores es una parte esencial y no una parte menor de una concepción de la justicia. Si no podemos explicar, mediante criterios éticos razonables, cómo han de determinarse estos valores, los medios de una discusión racional han llegado a su fin. Una concepción intuicionista de la justicia no es, podríamos decir, sino una concepción a medias. Debemos hacer lo que podamos con objeto de formular principios explícitos respecto al problema de la prioridad, aun cuando no pueda eliminarse por completo nuestra dependencia de la intuición.

En la justicia como imparcialidad se limita el papel de la intuición de varias maneras. Dado que la cuestión es, en su totalidad, bastante complicada, sólo haré aquí unos cuantos comentarios, cuyo pleno sentido no estará claro sino más adelante. El primer punto se conecta con el hecho de que los principios de la justicia son aquellos que serían escogidos en la posición original. Son el producto de cierta situación de elección. Ahora bien, siendo racionales, las personas en la posición original reconocen que deberían considerar la prioridad de estos principios, ya que si desean establecer de común acuerdo pautas para la adjudicación de sus pretensiones mutuas, necesitarán principios que les asignen valores. No pueden suponer que sus juicios intuitivos acerca de la prioridad habrán de ser, en general, los mismos, y dadas sus diferentes posiciones en la sociedad, seguramente no lo serán. Por eso supongo que en la posición original las partes tratarán de llegar a algún acuerdo sobre cómo habrán de equilibrarse los principios. Ahora bien, una parte del valor de la noción de escoger principios estriba en que las razones que justifican su adopción en primer término, pueden también ser una base para que se les asignen ciertos valores. Dado que en la justicia como impar-

²² En cuanto a Mili, véase *A System of Logic*, lib. vi, cap. XH, secc. 7; y *Utilitarianism*, cap. v, párrafos 26-31, donde este argumento está expuesto en relación con preceptos de justicia basados en el sentido común. En cuanto a Sidgwick, véase *The Methods of Ethics*, libro iv, caps. u y m que resumen gran parte del argumento del libro ni.

cialidad los principios de la justicia no son considerados evidentes, sino que tienen su justificación en el hecho de que habrán de ser escogidos, podemos encontrar en los fundamentos para su aceptación alguna guía o límite acerca de cómo habrán de equilibrarse. Dada la posición de la situación original, es posible dejar aclarado que ciertas reglas de prioridad sean preferibles a otras precisamente por las mismas razones por las que inicialmente se aceptan los principios. Al subrayar el papel de la justicia y los rasgos especiales de la situación de elección inicial, el problema de la prioridad puede resultar más fácil.

Una segunda posibilidad es la de que seamos capaces de encontrar principios que puedan ponerse en lo que llamaré un orden lexicográfico consecutivo.²³ Éste es un orden que nos exige satisfacer el primer principio de la serie antes de que podamos pasar al segundo, el segundo antes de que consideremos el tercero y así sucesivamente. Ningún principio puede intervenir a menos que los colocados previamente hayan sido plenamente satisfechos o que no sean aplicables. Un ordenamiento serial evita así tener que equilibrar principios; los situados anteriormente tienen un valor absoluto, por así decirlo, con respecto a los que le siguen, y se mantienen sin excepción. Pode-

²³ El término "lexicográfico" se deriva del hecho de que el ejemplo más familiar de este tipo de ordenamiento es el de las palabras de un diccionario. Para verlo mejor, sustituyanse las letras por números, o sea, la "a" por "1", la "b" por "2", etc., y entonces ordénese la hilera resultante de números de izquierda a derecha, moviéndose a la derecha únicamente cuando la línea se acabe. En general, un orden lexical no puede ser representado por una función continua de utilidad de valor real, ya que tal graduación viola la suposición de continuidad. Véase I. F. Pearce, *A Contribution to Demand Analysis* (Oxford, The Clarendon Press, 1946), pp. 22-27; y A. K. Sen, *Collective Choice and Social Welfare* (San Francisco, Holden-Day, 1970), pp. 34 ss. Para mayores referencias, véase H. S. Houthakker, "The Present State of Consumption Theory", *Econometrica*, vol. 29 (1961), pp. 710 ss.

En la historia de la filosofía moral, el concepto de orden lexical aparece ocasionalmente aunque no está expuesto explícitamente. Puede hallarse un buen ejemplo en *A System of Moral Philosophy* (1755), de Hutcheson. Propone que al comprar placeres del mismo género, utilicemos su intensidad y duración y al comprar placeres de género diferente, hemos de considerar conjuntamente su duración y rango. Placeres de géneros más elevados pueden tener un valor mayor que los de géneros menos elevados, a pesar de la intensidad y duración que estos últimos entrañen. Véase L. A. Selby-Bigge, *British Moralists*, vol. 1 (Oxford, 1897), pp. 421-423. El muy conocido punto de vista de J. S. Mili en *Utilitarianism*, cap. II, párrafos 6-8, es similar al de Hutcheson. También es natural dar a los valores morales un rango lexical prioritario al de los valores no morales. Véase, por ejemplo, *The Right and the Good*, de Ross, pp. 149-154. Y desde luego la primacía de la justicia tal y como se ha mencionado en él, así como la prioridad del derecho tal y como la expone Kant, constituyen casos adicionales de tal ordenamiento.

En economía, la teoría de la utilidad empezó con un reconocimiento implícito de la estructura jerárquica de las demandas y de la prioridad de las consideraciones morales. Esto se ve muy claro en *The Theory of Political Economy* (Londres, 1871), de W. S. Jevons, pp. 27-32. Jevons expone una concepción análoga a la de Hutcheson y limita el uso que hace el economista de los cálculos de la utilidad al rango más bajo de los sentimientos. Para una exposición de la jerarquía de las demandas y de su relación con la teoría de la utilidad, véase "Choice, Expectations and Measurability", de Nicholas Georgescu-Roegen, en *Quarterly Journal of Economics*, vol. 68 (1954) y en especial las pp. 510-520.

mos considerar que tal jerarquización es análoga a una secuencia de principios máximos condicionados, pues podemos suponer que cualquier principio dentro del orden habrá de ser maximizado siempre y cuando los principios precedentes hayan sido plenamente satisfechos. De hecho, como caso especial importante, propondré una ordenación de este tipo situando el principio de igual libertad en una jerarquía anterior al principio regulador de las desigualdades económicas y sociales. Esto quiere decir realmente que la estructura básica de la sociedad habrá de disponer las desigualdades de riqueza y de autoridad de modos que sean congruentes con las libertades iguales exigidas por el principio anterior. Ciertamente que, a primera vista, el concepto de un orden lexicográfico o serial no parece muy prometedor. En verdad, parece más bien ofender nuestro sentido de buen juicio y moderación. Más aún, presupone que los principios dentro del orden son de un tipo muy especial. Por ejemplo, a menos que los principios anteriores no tengan sino una aplicación limitada y establezcan exigencias definidas que puedan ser satisfechas, los principios posteriores no llegarían a funcionar nunca. Así, el principio de libertad igual puede adoptar una posición prioritaria ya que puede, supongamos, ser satisfecho. En cambio, si el principio de utilidad estuviese primero, haría innecesarios todos los criterios subsecuentes. Trataré de mostrar que al menos en ciertas circunstancias sociales una ordenación serial de los principios de la justicia ofrece una solución aproximada al problema de la prioridad.

Por último, el depender de la intuición puede reducirse planteando cuestiones más limitadas y sustituyendo el juicio moral por el prudencial. Así, alguien que se enfrente con los principios de una concepción intuicionista puede replicar que sin algunas guías para la deliberación, no sabría qué decir. Pudiera sostener, por ejemplo, que no le sería posible equilibrar la utilidad total contra la igualdad en la distribución de la satisfacción. No sólo porque las nociones implicadas en esto son demasiado abstractas y generales para que pudiese confiar en su juicio, sino porque hay también complicaciones enormes al interpretar lo que significan. La dicotomía agregativo-distributiva es sin duda una idea atractiva, pero a este nivel parecería inmanejable. No divide el problema de la justicia social en partes lo bastante pequeñas. En la justicia como imparcialidad la apelación a la intuición se enfoca de dos maneras. Primero seleccionamos cierta posición en el sistema social desde la cual ha de juzgarse el sistema, y entonces preguntamos si es que, desde el punto de vista de un hombre representativo colocado en esta posición, sería racional preferir esta configuración de la estructura básica sobre aquélla. Dados ciertos presupuestos, las desigualdades económicas y sociales habrán de juzgarse por las expectativas, a largo plazo, del grupo social que esté en la posición menos ventajosa. Por supuesto que la especificación de este grupo no es muy exacta, y ciertamente nuestros juicios pru-

denciales también conceden un ámbito considerable a la intuición, ya que quizá no podamos ser capaces de formular el principio que los determina. No obstante, hemos planteado una interrogante mucho más limitada y hemos sustituido un juicio de prudencia racional por uno ético. A menudo está bastante claro cómo deberíamos decidir. Depender de la intuición es de una naturaleza diferente y mucho menor que en la dicotomía agregativo-distributiva de la concepción intuicionista.

Al enfocar el problema de la prioridad, la tarea consiste en reducir y no en eliminar totalmente el depender de los juicios intuitivos. No hay razón para suponer que podemos eliminar toda apelación a la intuición o que debamos tratar de hacerlo. El objetivo práctico es obtener un acuerdo razonablemente confiable con el fin de ofrecer una concepción común de la justicia. Si los juicios intuitivos de prioridad que hacen los hombres son semejantes, entonces no importa, prácticamente hablando, el que no puedan formular los principios que explican estas convicciones, si es que tales principios existen. Los juicios contrarios hacen, empero, surgir una dificultad, ya que la base para adjudicar pretensiones es, en esa medida, oscura. Así, nuestro objetivo deberá ser el formular una concepción de la justicia que, por mucho que recurra a la intuición, ética o prudencial, tienda a lograr que nuestros juicios acerca de la justicia concuerden. Si tal concepción existe, entonces desde el punto de vista de la posición original habría buenas razones para aceptarla, ya que es racional introducir mayor coherencia en nuestras comunes convicciones de justicia. En realidad, una vez que estas cuestiones se observan desde el punto de vista de la situación inicial, el problema de la prioridad no será ya el de cómo enfocar la complejidad de los hechos morales dados, los cuales no pueden ser alterados. En lugar de esto el problema es formular propuestas razonables y generalmente aceptables para lograr el acuerdo deseado en los juicios. En una doctrina contractualista los hechos morales son determinados por los principios que deberían ser escogidos en la posición original. Estos principios especifican qué consideraciones son pertinentes desde el punto de vista de la justicia social. Dado que es a las personas en la posición original a quienes toca escoger estos principios, son ellas quienes habrán de decidir la simplicidad o complejidad de los hechos morales. El acuerdo original establece hasta qué punto están dispuestas a un compromiso y una simplificación con objeto de establecer las reglas de prioridad necesarias para una concepción común de la justicia.

He pasado revista a dos modos obvios y simples de tratar constructivamente el problema de la prioridad, a saber: o bien mediante un único principio "que lo contenga todo", o bien mediante una pluralidad de principios en orden lexicográfico. Sin duda existen otros caminos, pero no consideraré cuáles pueden ser. Las teorías morales tradicionales son en su mayoría intuicionistas o de un único principio, de modo que lograr una ordenación se-

rial es bastante novedoso para un primer paso. Aun cuando, en general, parezca claro que un orden lexicográfico no puede ser estrictamente correcto, puede ser una aproximación iluminadora en ciertas condiciones, que aun siendo especiales son significativas (§ 82). De este modo se puede indicar la estructura más general de las concepciones de la justicia y sugerir las direcciones a lo largo de las cuales puede encontrarse una mayor conformidad.

9. ALGUNAS OBSERVACIONES ACERCA DE LA TEORÍA MORAL

Con objeto de evitar equívocos parece aconsejable a estas alturas analizar brevemente la naturaleza de la teoría moral. Lo haré explicando con más detalle el concepto de juicio madurado en un equilibrio reflexivo, así como las razones para introducirlo.²⁴

Supongamos que cada persona, después de cierta edad y dotada de la capacidad intelectual indispensable, desarrolla, en condiciones sociales normales, un sentido de la justicia. Adquirimos una habilidad para juzgar las cosas como justas e injustas y para apoyar estos juicios en razones. Más aún, comúnmente tenemos un deseo de actuar conforme a estos pronunciamientos y esperamos un deseo semejante por parte de los demás. Es claro que esta capacidad moral es extraordinariamente compleja. Para verlo basta advertir el número, así como la variedad potencialmente infinita de juicios que estamos dispuestos a formar. El hecho de que a menudo no sepamos qué decir y que a veces nos encontremos mentalmente indecisos, no disminuye la complejidad de la capacidad que poseemos.

Ahora bien, podemos en principio pensar en la teoría moral (y subrayo la naturaleza provisional de este punto de vista) como el intento de describir nuestra capacidad moral; o, en el caso presente, podemos creer que una teoría de la justicia describe nuestro sentido de la justicia. Según tal descripción no se quiere simplemente ofrecer una lista de los juicios que estamos dispuestos a formular acerca de las instituciones y acciones, acompañados de las razones en que se apoyan en caso de que se ofrezcan. Más bien, lo que se requiere es una formulación de un conjunto de principios que, al ser conjugados con nuestras creencias y conocimientos de las circunstancias, nos condujesen a formular estos juicios junto con las razones en que se apoyan, si quisiéramos aplicar tales principios de manera consciente e inteligente. Una concepción de la justicia caracteriza nuestra sensibilidad moral cuando los juicios cotidianos que formulamos son acordes con sus principios. Estos principios pueden servir como parte de las premisas de un argumento que conduzca a los juicios correspondientes. No entendemos nuestro sentido de la

²⁴ En esta sección sigo el punto de vista general de "Outline of a Procedure for Ethics", *Philosophical Review*, vol. 60 (1951).

justicia hasta que sabemos, de un modo sistemático que abarca un ámbito de casos, lo que son estos principios. Sólo una engañosa familiaridad con nuestros juicios cotidianos y nuestra disposición natural a hacerlos podría ocultar el hecho de que caracterizar nuestras capacidades morales es tarea complicada. Debe suponerse que los principios que las describen tienen una estructura compleja, y que los conceptos en cuestión exigirán un serio estudio.

En este punto resulta útil una comparación con el problema de describir el sentido de gramaticalidad que tenemos respecto a las oraciones de nuestra lengua materna.²⁵ En este caso el objetivo es caracterizar la capacidad para reconocer oraciones bien formadas mediante la formulación de principios claramente expresados que lleven a cabo las mismas discriminaciones que el orador. Ésta es empresa difícil que, aunque inconclusa, se sabe que exige construcciones teóricas que exceden en mucho a los preceptos *ad hoc* de nuestro conocimiento gramatical explícito. Es de suponer que una situación semejante se da en la filosofía moral. No hay razones para suponer que nuestro sentido de la justicia pueda caracterizarse adecuadamente mediante muy conocidos preceptos de sentido común, o que pueda derivarse de los principios más obvios del aprendizaje. Una explicación correcta de las facultades morales implicará ciertamente principios y construcciones teóricas que van mucho más allá de las normas y pautas citadas en la vida cotidiana; incluso es posible que también llegue a exigir matemáticas más o menos elaboradas. Así, la idea de la posición original y de un acuerdo acerca de los principios no parece demasiado complicada o innecesaria. De hecho, estas nociones son más bien simples y pueden servir únicamente como principio.

Hasta aquí, empero, no he dicho nada acerca de los juicios madurados. En este momento, tal como se sugirió, se introducen como juicios con los cuales es más probable que nuestras facultades morales se desplieguen sin distorsión. Así, al decidir cuál de nuestros juicios hemos de tomar en cuenta, podemos razonablemente seleccionar algunos y excluir otros. Por ejemplo, podemos descartar aquellos juicios formulados con dudas o en los cuales tenemos poca confianza. De igual manera, pueden ser desechados los emitidos cuando estamos alterados o angustiados o en una posición tal que pretendamos beneficiarnos con ellos de una u otra forma. Es probable que todos estos juicios resulten erróneos o que estén influidos por una excesiva atención a nuestros propios intereses. Los juicios madurados son simplemente aquellos emitidos en condiciones favorables para el ejercicio del sentido de la justicia y, por tanto, en circunstancias en las cuales no se presentan las excusas y explicaciones más comunes para cometer un error. Se presume entonces que la persona que formula el juicio tiene la capacidad, la oportu-

²⁵ Véase *Aspects of the Theory of Syntax*, de Noam Chomsky (Cambridge, Mass., The M. I. T. Press, 1965), pp. 3-9.

nidad y el deseo de llegar a una decisión correcta (o, al menos, que no tiene el deseo de no hacerlo). Más aún, los criterios que identifican estos juicios no son arbitrarios. Son, de hecho, semejantes a los que seleccionan los juicios razonados de cualquier clase que sean. Y una vez que consideramos al sentido de la justicia como una facultad mental que implica el ejercicio del pensamiento, los juicios pertinentes son aquellos emitidos en condiciones favorables a la deliberación y al juicio en general.

Consideraré ahora la noción de equilibrio reflexivo. La necesidad de esta idea surge como sigue: de acuerdo con el objetivo provisional de la filosofía moral, se podría decir que la justicia como imparcialidad es la hipótesis de que los principios que serían escogidos en la posición original son idénticos a aquellos que corresponden a nuestros juicios madurados y que por tanto estos principios describen nuestro sentido de la justicia. Sin embargo, esta interpretación es demasiado simplificada. Al describir nuestro sentido de la justicia debe reconocerse la probabilidad de que los juicios madurados estén sujetos, sin duda, a ciertas irregularidades y distorsiones a pesar de que se emitan en circunstancias favorables. Si a una persona se le ofrece una explicación intuitivamente atractiva de su sentido de la justicia (una, digamos, que incorpore varias presuposiciones razonables y naturales), puede muy bien revisar sus juicios de modo que se conformen a sus principios aun cuando la teoría no corresponda exactamente a sus juicios existentes. Será especialmente proclive a hacerlo si es que puede encontrar una explicación para las desviaciones que socavan su confianza en sus juicios originales y si la concepción que se le ofrece produce un juicio que ahora puede aceptar. Desde el punto de vista de la filosofía moral, la mejor explicación del sentido de la justicia de una persona no es aquella que se adapte a los juicios formulados antes de examinar cualquier concepción de justicia, sino más bien aquella otra que corresponda a sus juicios tras un equilibrio reflexivo. Como hemos visto, este estado se alcanza después de que una persona ha sopesado varias concepciones propuestas, y/o bien ha revisado sus juicios de acuerdo con una de ellas, o bien se ha mantenido fiel a sus convicciones iniciales (y a la concepción correspondiente).

Hay, sin embargo, diversas interpretaciones del equilibrio reflexivo, ya que la noción varía dependiendo de si se nos ofrecen sólo aquellas descripciones que corresponden, más o menos, a nuestros juicios existentes (salvo discrepancias menores), o si se nos presentan todas las descripciones posibles a las cuales podemos adecuar nuestros juicios, junto con todos los argumentos filosóficos pertinentes. En el primer caso estaríamos describiendo el sentido de la justicia de una persona más o menos como es, aunque dando lugar al desvanecimiento de ciertas irregularidades; en el segundo caso el sentido de la justicia de una persona puede o no sufrir un cambio radical. Claramente, en la filosofía moral nos ocupamos de esta segunda clase de equilibrio re-

flexivo. Seguramente es dudoso que se pueda alcanzar alguna vez este estado, ya que aun si se define correctamente (lo que es discutible) la idea de todas las descripciones posibles y de todos los argumentos filosóficamente pertinentes, no podemos examinar cada uno de ellos. Lo más que podemos hacer es estudiar las concepciones de la justicia que nos son conocidas por la tradición de la filosofía moral, y cualesquiera otras que se nos puedan ocurrir y después considerarlas. Esto es en buena medida lo que haré, ya que al presentar la justicia como imparcialidad voy a comparar sus principios y sus argumentos con otras opiniones ya conocidas. A la luz de estas observaciones puede comprenderse la justicia como imparcialidad diciendo que los dos principios antes mencionados serían escogidos en la posición original de preferencia sobre otras concepciones tradicionales de la justicia, por ejemplo, a las de la utilidad y de la perfección; y que estos principios corresponden más a nuestros juicios sobre la reflexión que las alternativas reconocidas. Así, la justicia como imparcialidad nos lleva más cerca del ideal filosófico, aunque ciertamente no lo alcance.

Esta explicación del equilibrio reflexivo sugiere inmediatamente cierto número de cuestiones adicionales. Por ejemplo, ¿existe un equilibrio reflexivo (en el sentido del ideal filosófico)? Si es así ¿es único? Incluso siendo único ¿puede ser alcanzado? Quizá los juicios de los que partimos, o el curso mismo de la reflexión (o ambos), afectan el punto de reposo que por fin alcancemos, si es que lo hay. Sin embargo, sería inútil especular aquí acerca de esas cuestiones. Están más allá de nuestro alcance. Ni siquiera me preguntaré si los principios que caracterizan los juicios meditados de una persona son los mismos que caracterizan a los de otras. Daré por sentado que, o bien estos principios son aproximadamente los mismos en personas cuyos juicios están en un equilibrio reflexivo, o bien, si no es así, que sus juicios se dividen entre unas pocas líneas principales representadas por la familia de doctrinas tradicionales que discutiré. (De hecho, una persona puede encontrarse desgarrada al mismo tiempo por concepciones opuestas.) Si, finalmente, las concepciones de la justicia que tienen los hombres resultan diferentes, los modos en que resultan diferentes son cuestión de primera importancia. Por supuesto que no podemos saber cómo variarían estas concepciones, o incluso si es que lo harán, hasta que tengamos una explicación mejor de su estructura. Y ahora carecemos de esto, incluso para el caso de un hombre o de un grupo homogéneo de hombres. También aquí es probable que haya una semejanza con la lingüística: si podemos describir el sentido de la gramática que tiene una persona, sin duda podremos saber muchas cosas acerca de la estructura general del lenguaje. Si podemos caracterizar el sentido de la justicia de una persona educada, podríamos tener un buen comienzo para una teoría de la justicia. Podemos suponer que cada uno tiene en sí mismo la forma total de una concepción moral. Así, para los propósitos de este libro,

sólo cuentan los puntos de vista del lector y del autor. Las opiniones de otros son utilizadas únicamente para aclarar nuestras propias ideas.

Quiero subrayar que una teoría de la justicia es precisamente eso, una teoría. Es una teoría de los sentimientos morales (recordando un título del siglo XVIII) que establece los principios que gobiernan nuestros poderes morales o, más específicamente, nuestro sentido de la justicia. Existe una clase de hechos definida, aunque limitada, contra la cual pueden contrastarse los principios conjeturados, a saber, nuestros juicios meditados en un equilibrio reflexivo. Una teoría de la justicia está sometida a las mismas reglas metódicas que otras teorías. Las definiciones y los análisis del significado no ocupan un lugar especial: la definición no es sino uno de los instrumentos usados para establecer la estructura general de una teoría. Una vez que se ha elaborado la estructura, las definiciones no tienen un *status* diferente y se mantendrán o caerán junto con la teoría misma. En todo caso, es obviamente imposible desarrollar una teoría sustantiva de la justicia que se funde únicamente en verdades de la lógica y en definiciones. El análisis de los conceptos morales y el concepto *a priori*, por más que sean entendidos tradicionalmente, son una base demasiado restringida. La filosofía moral debe tener la libertad de utilizar, a su gusto, supuestos contingentes y hechos generales. No hay otra manera de dar una explicación de nuestros juicios meditados en equilibrio reflexivo. Esta es la concepción del tema adoptada por la mayoría de los escritores británicos clásicos hasta Sidgwick. No veo razones para apartarme de ella.²⁶

Más aún, si podemos hallar una explicación precisa de nuestras concepciones morales, entonces los problemas de significado y de justificación pueden resultar más fáciles de resolver. De hecho, algunos de ellos dejarán de ser problemas. Nótese, por ejemplo, la extraordinaria profundización de nuestra comprensión del significado y justificación de enunciados de la lógica y la matemática que fue posible a partir de los avances logrados desde Frege y Cantor. Un conocimiento de las estructuras fundamentales de la lógica y de la teoría de conjuntos y de su relación con la matemática ha transformado la filosofía de estas disciplinas de una manera que no hubieran podido lograr ni el análisis conceptual ni las investigaciones lingüísticas. Para ello

²⁶ Creo que en esencia, este punto de vista se remonta al procedimiento de Aristóteles en *Ética nicomaquea*. Véase *Aristotle's Ethical Theory*, de W. F. R. Hardie, cap. m, pp. 37-45. También recordamos el pensamiento de Sidgwick en cuanto a la historia de la filosofía moral, como una serie de tentativas por afirmar "con todo aliento y claridad, estas intuiciones primarias de la Razón, a través de cuya aplicación científica puede ser sistematizado y corregido el pensamiento moral de la humanidad". *The Methods of Ethics*, pp. 373 ss. Da por sentado que la reflexión filosófica habrá de conducir a la revisión de nuestros juicios meditados y si bien existen en su doctrina elementos de intuicionismo epistemológico, éstos no reciben mucho valor cuando no se hallan apoyados por meditaciones sistemáticas. Para una exposición de la metodología de Sidgwick, véase "First Principles and Common Sense Morality in Sidgwick's Ethics", de J. B. Schneewind, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 45 (1963).

basta observar el efecto producido por la división de teorías en decidibles y completas, indecidibles pero completas, y ni decidibles ni completas. Los problemas de significado y de verdad en la lógica y la matemática se ven profundamente alterados por el descubrimiento de sistemas lógicos que ilustran estos conceptos. Una vez que se haya entendido mejor el contenido sustantivo de las concepciones morales, puede ocurrir una transformación semejante. Es posible que no exista otro camino para encontrar respuestas convincentes a las preguntas relativas al significado y justificación de los juicios morales.

Deseo, pues, subrayar el lugar central del estudio de nuestras concepciones morales sustantivas. Sin embargo, el corolario de reconocer su complejidad es aceptar el hecho de que nuestras teorías actuales son primitivas y tienen graves defectos. Necesitamos ser tolerantes con las simplificaciones si es que ellas nos revelan y aproximan a las líneas generales de nuestros juicios. Las objeciones por medio de contraejemplos habrán de hacerse con cuidado, ya que quizá sólo pueden decirnos lo que ya sabemos, esto es, que nuestra teoría está equivocada en alguna parte. Lo importante es encontrar la frecuencia y la medida del error. Puede suponerse que todas las teorías tengan errores en alguna parte. El verdadero problema en un momento dado es saber cuál de las opiniones ya propuestas representa, en general, la mejor aproximación. Para indagarlo es seguramente necesaria alguna comprensión de la estructura de las teorías rivales. Es por esta razón por la que he tratado de clasificar y discutir las concepciones de la justicia mediante una referencia a sus ideas intuitivas básicas, ya que éstas revelan las diferencias principales que existen entre aquéllas.

Al presentar la justicia como imparcialidad habré de contrastarla con el utilitarismo. Lo hago por varias razones; en parte como recurso expositivo, en parte porque las diversas presunciones del punto de vista utilitario han dominado desde hace mucho tiempo nuestra tradición filosófica y continúan haciéndolo. Y este dominio se ha mantenido a pesar del persistente recelo que tan fácilmente despierta el utilitarismo. Creo que la explicación de este curioso estado de cosas se encuentra en el hecho de que no se ha propuesto ninguna otra teoría constructiva que tenga virtudes comparables en cuanto a claridad y sistematización y que, al mismo tiempo, apacigüe esos recelos. El intuicionismo no es constructivo, el perfeccionismo es inaceptable. Mi conjetura es que la doctrina contractual correctamente elaborada puede llenar esta laguna. Pienso que la justicia como imparcialidad es un esfuerzo en esa dirección.

Por supuesto que la teoría contractual, tal y como la presento, está sujeta a las observaciones críticas que acabamos de advertir. No constituye una excepción al primitivismo que caracteriza las teorías morales existentes. Es descorazonados por ejemplo, lo poco que puede decirse ahora respecto a

las reglas de prioridad; y aunque una ordenación lexicográfica puede servir bastante bien para algunos casos importantes, supongo que no será completamente satisfactoria. No obstante, estamos en libertad de usar instrumentos simplificadores, y esto lo he hecho a menudo. Deberíamos considerar una teoría de la justicia como un marco orientador diseñado para enfocar nuestra sensibilidad moral y para colocar delante de nuestras facultades intuitivas cuestiones más limitadas y manejables para ser juzgadas. Los principios de la justicia identifican ciertas consideraciones como moralmente pertinentes, las reglas de prioridad indican la precedencia apropiada en caso de que entren en conflicto, mientras que la concepción de la posición original define la idea subyacente que ha de informar nuestras deliberaciones. Si el esquema, en conjunto, parece, después de una reflexión, clarificar y ordenar nuestros pensamientos, y si tiende a reducir los desacuerdos y a armonizar las convicciones divergentes, entonces ha hecho todo lo que se puede razonablemente pedir. Las numerosas simplificaciones, entendidas como partes de una estructura que de hecho parece ayudar, pueden considerarse como provisionalmente justificadas.