

ENSAYO

LAS CAPACIDADES DEL CIUDADANO Y SU REPRESENTACIÓN*

John Rawls

¿Es posible que una pluralidad de doctrinas "razonables", aunque opuestas entre sí, puedan coexistir en el seno de una sociedad y, a la vez, adherir todas ellas a los principios políticos de un régimen constitucional? A esta pregunta clásica del liberalismo político, John Rawls responde en este ensayo que ello es posible cuando "la estructura básica de una sociedad está regulada por una concepción política de la justicia que opera como el eje de un consenso sobrepuesto parcialmente entre, al menos, las distintas doctrinas razonables que suscribe la ciudadanía".

Así, a partir de un análisis de las nociones de justicia política, de lo "razonable" y lo "racional" y del pluralismo razonable vs. pluralismo simple, Rawls plantea la posibilidad de una concepción política compartida que sirve de fundamento para la tolerancia y la estabilidad en una sociedad plural.

JOHN RAWLS. Profesor de Filosofía Política en la Universidad de Harvard. De su vasta obra cabe destacar *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971; y, Oxford: The Clarendon Press, 1972), y *Political Liberalism*, su obra más reciente, que recoge una serie de conferencias pronunciadas en la Universidad de Columbia entre los años 1980 y 1989 (y de la cual se reproduce en esta edición su Conferencia Di), en las que se propone una clara distinción entre filosofía moral y filosofía política. Para una reseña de esta última obra, véase el artículo de Osear Godoy Arcaya en *Estudios Públicos*, 52 (primavera 1993).

* "The Powers of Citizens and Their Representation", del libro del autor *Political Liberalism* (Nueva York: Columbia University Press, 1993), Conferencia II, pp. 46-88. La presente traducción al castellano es del Centro de Estudios Públicos.

Estudios Públicos, 53 (verano 1994).

En la primera de estas conferencias* comencé señalando que el liberalismo político intenta responder a dos interrogantes fundamentales. La primera de ellas es: ¿cuál es la concepción de justicia más apropiada para especificar términos justos (*fair*) de cooperación social entre ciudadanos que se consideran libres e iguales? La segunda es: ¿cuáles son los fundamentos de la tolerancia, entendida en un sentido amplio, considerando que el fenómeno del pluralismo razonable es un derivado inevitable de las facultades de la razón humana al operar en el seno de instituciones libres y perdurables? Al fundir estas dos preguntas en una sola, llegamos a la siguiente interrogante: ¿cómo es posible que pueda subsistir en el tiempo una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, quienes permanecen, sin embargo, profundamente divididos por ciertas doctrinas religiosas, filosóficas y morales, por lo demás razonables?

Esta serie de conferencias sugiere una respuesta detallada a esa interrogante, en los siguiente términos: la estructura básica de dicha sociedad está efectivamente regulada por una concepción política de la justicia, que opera como el eje de un consenso sobrepuesto parcialmente (*overlapping consensus*), cuando menos, entre las doctrinas comprensivas razonables que postulan los ciudadanos que la integran. Esto posibilita el que esa concepción política compartida sirva de fundamento a la razón pública en debates sobre cuestiones políticas cuando materias constitucionales esenciales y asuntos básicos de justicia (I:8.1) están en juego.

Las nociones de lo razonable y lo racional, y de una doctrina comprensiva razonable, tan importantes para un consenso sobrepuesto parcialmente, juegan un papel fundamental en la respuesta. Hasta aquí, he aludido a dichas nociones sin mayores explicaciones y va siendo hora de remediar esa omisión, puesto que son nociones ciertamente complejas, y, en particular, la idea de lo razonable, ya sea que se la aplique a los individuos, las instituciones o las doctrinas en juego, se toma con suma facilidad oscura y vaga. Para atenuar esta última tendencia, intentaré centrar mi análisis en dos aspectos básicos de lo razonable, entendido como una virtud de aquellos individuos envueltos en un proceso de cooperación social entre iguales. Luego habré de desarrollar, a partir de esos dos aspectos, el contenido de lo razonable. En seguida analizaré el hecho de que, por esta vía en particular, se configura una

* El autor se refiere a la Conferencia I de *Political Liberalism*. De aquí en adelante las referencias del autor a las otras conferencias contenidas en el mismo libro aparecen en números romanos. Las referencias a otros apartados y párrafos de la propia Conferencia II aparecen en números arábigos (N. del E.).

base para la tolerancia en una sociedad que se caracteriza por un pluralismo razonable. Hecho esto (1-3), analizaré la forma en que las capacidades morales de los ciudadanos, en la esfera de lo razonable y lo racional, son moldeadas en la posición original (*original position*) como un mecanismo de representación.

1. Lo razonable y lo racional

1. ¿En qué se diferencia lo razonable de lo racional? En el lenguaje cotidiano advertimos esa diferencia y ciertos ejemplos habituales la ponen generalmente de manifiesto. Decimos frecuentemente: "Su propuesta fue muy racional, dada la ventajosa posición en que se hallaban, pero era desde todo punto de vista muy poco razonable, incluso indignante". En lugar de definir directamente lo razonable, quiero establecer aquí dos aspectos básicos de ello, en tanto virtudes adscribibles a los individuos.¹

En lo que hace al primero de esos aspectos básicos, los individuos se comportan razonablemente cuando, entre quienes se dicen iguales, están prestos a sugerir determinados principios y criterios, como términos justos (*fair*) de cooperación, y a regirse voluntariamente por ellos, habida garantía de que los

¹ La distinción entre lo razonable y lo racional se remonta, creo yo, a Kant: se expresa en la distinción que él hace entre el imperativo categórico y el hipotético, contenida en *Foundations* y en otros escritos. El primero representa a la razón práctica en estado puro, el segundo a esa misma razón práctica en términos empíricos. En lo que hace a una concepción política de la justicia, confiero a lo razonable un sentido más restringido y lo asocio, en primer término, a la voluntad de establecer y respetar ciertos términos justos (*fair*) de cooperación, y, en segundo lugar, a la voluntad adicional de reconocer el peso que conllevan el discernimiento y la aceptación de sus consecuencias. La distinción entre lo razonable y lo racional fue analizada de manera muy instructiva hace algún tiempo por W. M. Sibley en "The Rational Versus the Reasonable", *Philosophical Review* 62 (octubre 1953), pp. 554-60. Mi propio análisis concuerda con su distinción básica, tal como ella queda reseñada en la p. 560: el hecho de saber que los individuos son racionales no nos permite determinar sus propósitos, sino sólo que habrán de llevarlos a cabo inteligentemente. El saber, en cambio, que son razonables en lo que respecta a los demás nos permite suponer que están deseosos de regir su conducta en conformidad con cierto principio en virtud del cual ellos y los demás pueden razonar en común; y los individuos razonables tienen en cuenta las consecuencias de sus actos para el bien de los demás. La disposición a ser razonable no se deriva de, ni es opuesta a, lo racional, pero es incompatible con el egoísmo, y se relaciona con la disposición a actuar moralmente. Las consideraciones de Sibley en torno a lo razonable son bastante más amplias, así y todo son consistentes con los dos aspectos básicos del ser razonable que aquí se emplean.

demás harán otro tanto. Vale decir, aquellas normas que consideren razonables para que todos las acepten y, por ende, justificables para ellos mismos; y están prestos a discutir los términos justos (*fair*) que otros proponen.² Lo razonable es un elemento constitutivo de la idea de sociedad como un sistema de cooperación justa (*fair*), y el que los justos (*fair*) términos de ella sean razonables al punto que todos los acepten es parte de esa otra noción de la reciprocidad. Como he dicho antes (I:3.2), la idea de la reciprocidad se halla entre la noción de imparcialidad, que es de carácter altruista (en la medida que es motivada por el bien común), y la de la ventaja mutua, entendida como que todos obtienen ventajas en relación con la situación actual o esperada, con las cosas tal y como están.

Los individuos razonables, podemos decir, no actúan movidos por el bien general en sí, sino que anhelan, por su propio bien, un universo social en

² Pienso que ambos aspectos de lo razonable (que se analizan en ésta y las dos secciones siguientes) están íntimamente relacionados con el principio de la motivación ética de T. M. Scanlon. El principio en cuestión es uno de los tres principios básicos de su "contractualismo", tal fuera enunciado en "Contractualism and Utilitarianism", en *Utilitarianism and Beyond*, compilado por Amartya Sen y Bernard Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). No aspiro a dar cuenta aquí de esa relación, tan sólo a dejar sentado, simplemente, que el principio de Scanlon es algo más que un principio motivacional de índole psicológica (lo cual es, efectivamente), en tanto alude a la pregunta fundamental de por qué, en definitiva, hemos de preocuparnos, todos y cada uno, de la moral. El principio aludido responde a esto último señalando que en todos nosotros existe el anhelo básico de ser capaces de justificar nuestros actos ante los demás en términos que ellos no puedan rechazar razonablemente. Esto es, el anhelo de dar con ciertos principios que otros individuos con similares motivaciones no puedan rechazar razonablemente. Véanse pp. 104f, 115f. Cabe percibir los dos aspectos de lo razonable, en tanto virtud individual, como dos manifestaciones relacionadas de ese anhelo. Aceptar la relación entre los dos aspectos de lo razonable y el principio de Scanlon equivale a incluir esta forma de motivación en la concepción de individuos razonables de la que parte la justicia como expresión de imparcialidad. Ello no explica esta motivación, ni indica cómo ella surge. Para el propósito algo más restringido de explicar la estabilidad, puede que baste con el análisis de la psicología dé la moral que se incluye en el apartado 7. Véase también *Theory*, p. 478, donde hay consideraciones análogas al concluir el desarrollo ético de la moralidad de los principios. Con todo, el punto es que, al establecer la justicia como imparcialidad (*fairness*), nos apoyamos en la clase de motivación que Scanlon considera de carácter básico. En el punto apartado 7, postulo que a ese anhelo básico de ser capaces de justificar nuestros actos ante otros en términos que ellos no puedan rechazar razonablemente subyace un anhelo dependiente-de-concepciones.

el que ellos mismos, como individuos libres e iguales, puedan cooperar con otros en términos que todos puedan aceptar. E insisten en que la reciprocidad debiera regir al interior de ese universo de modo que cada uno se beneficie junto con los demás.

Por el contrario, los individuos no son razonables, en este mismo sentido básico, cuando resuelven participar en determinados esquemas cooperativos pero no están dispuestos a respetar, o siquiera a proponer —salvo como un pretexto necesario a nivel público—, ningún principio o criterio general para especificar los términos justos (*fair*) de cooperación. Y están prestos a violar dichos términos en función de sus intereses, cuando las circunstancias lo permitan.

2. Los agentes razonables y racionales son, habitualmente, las unidades responsables de la vida política y social y a ellos puede reprochárseles la violación de esos principios y criterios razonables. Lo racional es, con todo, una idea distinta a lo razonable y se aplica a un agente singular, unificado (ya sea un individuo o una entidad corporativa), con facultades de discernimiento y deliberación en la búsqueda de sus fines e intereses particulares. Lo racional se refiere a la forma en que se asumen y afirman tales fines e intereses, y también a la forma en que se les concede prioridad. Se aplica a la vez a la elección de los medios, caso en el cual se guía por principios tan conocidos como el de adoptar los medios más efectivos para alcanzar tales fines o el de escoger la alternativa más probable, cuando todos los demás elementos permanecen inmutables.

Así y todo, los agentes racionales no se limitan a un razonamiento del tipo medios-fines, en tanto puede ser que evalúen sus fines últimos en función de la significación que éstos tienen para sus planes o su vida globalmente considerados, y de cuán consistentes y complementarios resulten entre sí. Ni los agentes racionales, como tales, actúan exclusivamente impulsados por motivos de interés propio: esto es, sus intereses no siempre equivalen a intereses en beneficio de ellos mismos. Todo interés es el interés de un *yo* particular (un agente), pero no todos esos intereses apuntan a beneficiar a ese *yo* que los detenta. Por cierto que los agentes racionales pueden exhibir toda suerte de afectos hacia otros individuos y de vínculos con determinadas comunidades y lugares, incluyendo el amor a la patria o la naturaleza; y pueden seleccionar y jerarquizar sus fines de muy diversas formas.

Aquello de lo que carecen los agentes racionales es esa modalidad peculiar de sensibilidad ética que subyace al anhelo de participar en un proceso de cooperación justa (*fair*), y de hacerlo en términos que los demás, como iguales, razonablemente aprueben. No pretendo sugerir aquí que lo razonable sea, en rigor, la totalidad de lo que contribuye a perfilar la sensibilidad moral,

sino tan sólo que ella incluye lo relacionado con la noción de la cooperación social justa (*fair*).³ Y que el enfoque de los agentes racionales se torna psicopático cuando sus intereses apuntan únicamente al beneficio de sí mismos.

3. En la justicia como imparcialidad se asume lo razonable y lo racional como dos nociones básicas distintas e independientes entre sí. Son distintas en la medida que no se las concibe como derivados mutuos; y, particularmente, no se concibe que lo razonable derive de lo racional. Hay intentos en ese sentido en la historia de las ideas morales, de autores para quienes lo racional es algo más básico. Pues, ¿quién puede estar en desacuerdo con la (o una) noción de racionalidad (ya que hay muchas) que surge de principios tan conocidos como los expuestos? Piensan dichos autores que, si fuera posible derivar lo razonable de lo racional —esto es, el que ciertos principios evidentes de justicia puedan derivarse de las preferencias o las decisiones de, o los acuerdos alcanzados entre, agentes racionales en ciertas circunstancias convenientemente especificadas—, lo razonable quedaría sujeto, cuando menos, a una base sólida. Con ello se da respuesta al escéptico de la moral.⁴

La noción de la justicia como imparcialidad rechaza esta concepción. No pretende derivar lo razonable de lo racional. En rigor, un intento semejante puede ser indicio de que lo razonable no es algo tan básico y que precisa, en algún sentido, de un fundamento que lo racional no requiere. Antes bien, ocurre que en esa noción de la cooperación justa (*fair*), lo razonable y lo racional son ideas complementarias. Cada una es un elemento constitutivo de esa noción fundamental y se relaciona con su capacidad ética distintiva, es decir, con la capacidad que determina un sentido de la justicia y la capacidad de concebir el bien, respectivamente. Operan las dos en tándem para perfilar esa otra noción de lo que son los términos justos (*fair*) dentro de la cooperación mutua, teniendo en cuenta la modalidad de cooperación social en juego, la naturaleza de las partes y la posición de cada uno respecto de los otros.⁵

³ Los individuos racionales carecen de lo que Kant denomina, en *Religión*, Ak, VI:26, "la predisposición a una personalidad moral"; o, en este caso, de esa forma peculiar de la sensibilidad moral que subyace a la capacidad de ser razonable. El agente puramente racional de Kant cuenta tan sólo con la predisposición a la humanidad y la animalidad (para emplear sus términos); este agente comprende el significado de la ley moral, su contenido conceptual, pero queda impertérrito ante ella: para él no es más que una idea algo curiosa.

⁴ El libro *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986) de David Gauthier es un ejemplo de lo anterior.

⁵ En la configuración de la postura original puede apreciarse la forma en que operan en tándem.

Siendo dos nociones complementarias, ni lo razonable ni lo racional pueden subsistir el uno sin el otro. Los agentes puramente razonables no dispondrían, en tal caso, de fines propios que quisieran alcanzar por la vía de la cooperación justa (*fair*); los agentes puramente racionales carecen de un sentido de la justicia y no reconocen la validez autónoma de las peticiones de los otros.⁶ Tan sólo como un derivado filosófico, o en una materia en la que lo racional ocupa un gran espacio (como ocurre en la teoría económica o la de las decisiones sociales), podría alguien concluir la necesidad de que lo razonable se derive de lo racional, movido por la idea de que sólo esto último sería inteligible. Parece ser que toda derivación plausible ha de situar a los agentes racionales en circunstancias en las que estén sujetos a ciertas condiciones apropiadas y tales condiciones habrán de ser expresión de lo razonable. Como viéramos en I:4, en el caso fundamental de la cooperación social dentro de la estructura básica de la sociedad, los representantes de los ciudadanos, en tanto agentes razonables y racionales, han de quedar razonablemente situados, es decir, en términos justos (*fair*) o simétricos, sin que alguno tenga ventaja o superioridad sobre el resto. Esto último ocurre merced al velo de la ignorancia. El hecho de concebir la justicia como imparcialidad, en el intento de derivar lo razonable de lo racional, equivale a malinterpretar la posición original.⁷

Tal vez sea imposible probar que lo razonable no puede derivarse de lo racional. Una afirmación negativa de este tipo es, pues, de momento, apenas una conjetura. Lo más que nos queda hacer es dar cuenta del fracaso en el que terminan todos los intentos serios (el de Gauthier es un buen ejemplo) de derivar lo razonable de lo racional, y señalar que, toda vez que ellos parecen tener éxito, suelen descansar, en algún punto, en ciertas condiciones que expresan lo razonable en sí. De ser ciertas, tales consideraciones nos sugieren que, en filosofía, aquellas interrogantes que discurren al nivel más elemental no suelen conducir a argumentos concluyentes. Lo que para muchas personas

⁶ Esto no equivale a decir que, dadas ciertas lealtades o vínculos especiales, no puedan llegar a reconocer las peticiones de otros, sino sólo que no les conferirán validez independiente de esos lazos.

⁷ He de corregir aquí la acotación incluida en *Theory*, p. 16, donde se afirma que la teoría de la justicia forma parte de la teoría de la decisión racional. A partir de lo que acabamos de señalar, esto es simplemente un error. Lo correcto hubiera sido afirmar que la descripción de las partes, y de su razonamiento, emplea la teoría de la decisión racional, aunque sólo de un modo intuitivo. Dicha teoría es en sí misma una parte de la concepción política de la justicia, aquella que sugiere una descripción de los principios razonables de la justicia. No hay la menor intención de derivar tales principios del concepto de racionalidad entendido como un concepto normativo único. Pienso que el contenido general de *Theory* va en apoyo de esta interpretación.

resulta obvio y es aceptado como una noción básica suele ser ininteligible para otras. La forma de resolver el asunto es considerar, tras la debida reflexión, qué perspectiva, cuando ha sido exhaustivamente examinada, nos brinda la explicación más coherente y persuasiva. Respecto de esto, por cierto, los juicios suelen diferir.

4. Otra diferencia básica entre lo razonable y lo racional estriba en que lo razonable es un fenómeno público en un sentido que lo racional no lo es.⁸ Esto quiere decir que es en virtud de lo razonable que ingresamos como iguales en el universo público de los demás, y estamos prestos a proponer o aceptar, según sea el caso, términos justos (*fair*) de cooperación con ellos. Dichos términos, establecidos como principios, especifican las razones que hemos de compartir y reconocer públicamente, ante unos y otros, como el fundamento de nuestras relaciones sociales. En la medida que seamos razonables, estaremos en condiciones de elaborar el marco de referencia del universo público y social. Y es razonable esperar que cada uno apruebe ese marco y contribuya a él, siempre que pueda confiar en que los demás también lo harán. Pues, si no podemos confiar en ellos, sería irracional o suicida actuar en conformidad con esos principios. En ausencia de un universo público establecido, cabe dejar en suspenso lo razonable y quedarnos en buena medida con lo racional, aun cuando lo razonable sea siempre vinculante *inforo interno*, para emplear la expresión de Hobbes.

Finalmente, como hemos visto, lo razonable (con su idea de la reciprocidad) no es lo altruista (el individuo imparcial que actúa únicamente movido por el interés de otros) ni la preocupación egótica (el individuo movido únicamente por sus fines y afectos). En una sociedad razonable, ejemplificada de la manera más simple por una sociedad de iguales en ciertas materias básicas, todos tienen sus fines racionales propios, que esperan alcanzar, y todos están dispuestos a proponer términos justos (*fair*) que otros puedan aceptar razonablemente, de modo tal que todos puedan beneficiarse y mejorar a partir de lo que cada cual haga por sí mismo. Esta sociedad razonable no se compone de almas santas ni espíritus egoístas. Es, en buena medida, nuestro universo humano habitual, un mundo que no percibimos como demasiado virtuoso, hasta que nos falta. Con todo, la facultad moral subyacente a la capacidad de proponer o ratificar, y de actuar luego conforme a términos justos (*fair*) de cooperación, por su valor intrínseco, es, sin embargo, una virtud social esencial.

⁸ Samuel Freeman hace hincapié en este punto en su instructivo debate incluido en "Reason and Agreement in Social Contract Views", *Philosophy and Public Affairs* 19 (primavera 1990), pp. 141-147.

2. La carga (*burden*) de los juicios

1. Así pues, el primer aspecto básico de lo razonable es la voluntad decidida de proponer términos justos (*fair*) de cooperación y de regirse por ellos, siempre que otros hagan lo mismo. El segundo aspecto básico es, como he venido sugiriendo, la voluntad decidida de reconocer la carga que conllevan los juicios, y asumir sus consecuencias, al utilizar la razón pública para dirigir el legítimo ejercicio del poder político en un régimen constitucional.

Cabe recordar en este punto que, en la primera de estas conferencias (I:6), dejamos constancia de dos hechos de carácter general que afloran en la cultura pública de un régimen constitucional: el hecho del pluralismo razonable y el hecho de que sólo es posible superar la diversidad en cuestión mediante el empleo coercitivo del poder del Estado. Ambos aspectos requieren de una explicación. Pues, ¿por qué habrían de conducir las instituciones libres a un pluralismo razonable, y por qué habría de requerirse el poder del Estado para suprimirlo? ¿Por qué nuestros intentos conscientes de razonar unos con otros no puede conducirnos a un acuerdo razonable? En las ciencias naturales pareciera que ello se consigue, cuando menos, en el largo plazo.

Hay, ciertamente, varias explicaciones para ello. Podemos suponer que la mayoría de la gente sustenta, pongamos por caso, aquellos puntos de vista que favorecen sus propios y restringidos intereses; y, puesto que sus intereses respectivos son distintos, también lo son sus puntos de vista. O, quizás, la gente es a menudo irracional y no demasiado brillante, y todo ello sumado a errores lógicos redundan en opiniones conflictivas. Pero, en tanto dichas explicaciones explican buena parte del problema, resultan con todo demasiado fáciles y no son el tipo de razones que andamos buscando. Queremos saber cómo se llega a un desacuerdo razonable, puesto que, en primera instancia, siempre operamos dentro de una teoría ideal. Así, llegamos a la pregunta: ¿cómo se genera un desacuerdo razonable?

2. Una explicación posible es la siguiente. Supongamos que ese desacuerdo razonable ocurre entre individuos razonables: esto es, entre personas conscientes de sus dos capacidades morales en un grado suficiente para actuar como ciudadanos libres e iguales en un régimen constitucional, y que desean fervientemente respetar los términos justos (*fair*) de cooperación y actuar como miembros que cooperan plenamente con la sociedad. Dadas sus capacidades morales, comparten el atributo de la razón, facultades similares de razonamiento y juicio: pueden hacer inferencias, sopesar la evidencia y balancear consideraciones contendozas.

La noción de desacuerdo razonable implica un recuento de las fuentes, o causas, del desacuerdo entre individuos razonables que se definen como

tales. A esas fuentes aludo con lo de la "carga de los juicios".⁹ Ese recuento ha de ser tal, que él resulte perfectamente compatible con, y no una impugnación de, la cualidad razonable de quienes están en desacuerdo. ¿Qué es, entonces, lo que anda mal? Una explicación apropiada es que las fuentes del desacuerdo razonable —la carga de los juicios— entre individuos razonables corresponde a los infinitos riesgos envueltos en el ejercicio correcto (y consciente) de nuestras capacidades de juicio y razonamiento en el curso habitual de nuestra vida política.

En tanto sujetos razonables y racionales, hemos de hacer diversos tipos de juicios. En tanto entidades racionales, hemos de balancear nuestros múltiples fines y estimar el lugar apropiado de ellos en nuestro estilo de vida; ello nos hace afrontar graves dificultades al hacer juicios de racionalidad correctos. Por otra parte, como entidades razonables, hemos de evaluar la fuerza de las reclamaciones de cada cual, no sólo frente a nuestras propias reclamaciones, sino confrontadas entre sí, o en nuestras prácticas e instituciones habituales, todo lo cual origina ciertas dificultades para que hagamos sólidos juicios razonables. Adicionalmente está la idea de lo razonable aplicada a nuestras creencias y esquemas de pensamiento, o lo razonable como valoración del uso que hacemos de nuestras facultades teóricas (y no morales y prácticas), y también en este caso nos topamos con las correspondientes dificultades. Hemos de tener en mente estos tres tipos de juicios, con sus cargas características.

3. Salvo las dos últimas fuentes, de entre las siguientes, las mencionadas a continuación no son peculiares de lo razonable y lo racional en su utilidad moral y práctica; los ítems (a) a (d) se aplican fundamentalmente a las funciones teóricas de la razón. Cabe también aclarar que este listado no es exhaustivo y que incluye únicamente las fuentes más obvias.

a. La evidencia disponible —empírica y científica— es conflictiva y muy compleja y, por ende, difícil de estimar y evaluar.

b. Aun cuando estemos plenamente de acuerdo en las consideraciones relevantes, podemos discrepar respecto de sus respectivos pesos y arribar, así, a juicios diferentes.

c. Puede que, en cierta medida, todos nuestros conceptos, y no sólo nuestras concepciones morales y políticas, sean vagos y dependan del caso concreto; y esta indeterminación significa que hemos de descansar en juicios e

⁹ No debe confundirse esta noción de la "carga de los juicios" con esa otra idea de la "carga de la prueba" en el ámbito legal, ya sea que la carga de la prueba recaiga en el querellante o el demandado.

interpretaciones (y en juicios acerca de las interpretaciones) dentro de cierto rango (no especificable claramente) en el que individuos razonables pueden diferir.

d. Puede que, en cierta medida (que no podemos determinar con precisión), la forma en que evaluamos la evidencia y sopesamos los valores morales y políticos esté moldeada por nuestra experiencia global, por nuestro curso vital hasta aquí; y el conjunto de nuestras experiencias puede siempre diferir. Así, en una sociedad moderna, con sus numerosos cargos y posiciones, sus varias divisiones del trabajo, sus múltiples grupos sociales y su gran variedad étnica, la experiencia global de sus ciudadanos es suficientemente dispar como para que sus juicios respectivos difieran, al menos en cierto grado, en muchos casos de complejidad variable, si no en todos.

e. A menudo, hay distintos tipos de consideraciones normativas, de importancia variable, en ambos lados de un determinado asunto, y es difícil hacer una evaluación comprehensiva.¹⁰

f. Finalmente, como observamos al referimos al enfoque de Berlin (V:6.2), cualquier sistema compuesto de instituciones sociales es limitado en cuanto a los valores que puede admitir, de modo que es preciso efectuar cierta selección entre el espectro total de valores morales y políticos que pueden tenerse en cuenta. Esto, porque todo sistema compuesto de instituciones goza, donde lo haya, de un espacio social limitado. Al vemos forzados a escoger entre valores igualmente atesorados, o cuando sustentamos varios de ellos y

¹⁰ Se podría, ciertamente, caracterizar a esta fuente a la luz de una doctrina moral comprehensiva, como cuando Nagel señala que hay conflictos básicos de valores en los que parece haber razones (normativas) decisivas y suficientes para adoptar dos o más cursos de acción incompatibles entre sí, a pesar de lo cual es preciso decidir entre ambos. Es más, tales razones, dice él, no están siquiera balanceadas en forma pareja, por lo que importa sobremanera qué curso de acción se adopte; e incluso esa falta de equilibrio se justifica porque en tales casos los valores no son comparables entre sí: cada uno de ellos está especificado por una de las múltiples perspectivas, irreductiblemente distintas, dentro de las cuales surgen los valores; en particular, por las perspectivas que especifican obligaciones, derechos, utilidad, fines perfeccionistas y compromisos personales. Puesto de otro modo, tales valores tienen bases distintas y este hecho en particular queda reflejado en sus diversos rasgos formales. Los conflictos básicos revelan lo que Nagel considera la fragmentación de los valores. Véase el ensayo con ese título en *Moral Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), pp. 128-141. El análisis de Nagel es plausible, pero una concepción política del asunto busca evitar, en la medida de lo posible, tesis filosóficas cuestionadas y dar cuenta de los elementos de la razón que descansan en hechos a secas, evidentes para todos. Baste, para nuestros fines, con afirmar sencillamente lo incluido en (e).

debemos restringir cada uno a la luz de los requerimientos que plantean los demás, nos enfrentamos a grandes dificultades al establecer prioridades y hacer los ajustes necesarios. Parece no haber una respuesta clara para muchas decisiones de este tipo, evidentemente difíciles.

4. Hasta aquí lo relativo a algunas fuentes de las dificultades que surgen en el intento de llegar a un acuerdo en los juicios, fuentes que son compatibles con aquellos juicios perfectamente razonables. Al dejar constancia de estas seis fuentes —estas seis cargas de los juicios— no pretendemos negar, por cierto, que el prejuicio y los sesgos, los intereses personales y grupales, la ceguera y la testarudez juegan un rol habitual en la vida política. Pero tales fuentes de desacuerdo razonable aparecen claramente contrastables con las que resultan compatibles con la condición plenamente razonable de cada cual.

Las doctrinas religiosas y filosóficas contienen visiones del mundo y de nuestra vida compartida, individual y colectiva, como un todo. Nuestros puntos de vista individuales y grupales, las afinidades intelectuales y los vínculos afectivos, son en extremo diversos, en especial en una sociedad libre, como para que tales doctrinas sirvan de base a acuerdos perdurables y razonados. A partir de las distintas posturas, pueden elaborarse, razonablemente, distintas concepciones del mundo, y la diversidad aflora, en parte, de nuestras diversas perspectivas. Es irreal —o peor aún, genera suspicacia y hostilidad mutua— suponer que todas nuestras diferencias radican únicamente en la ignorancia y la perversidad, o bien en las rivalidades de poder, de status o ganancia económica.

Todo esto nos lleva a un quinto hecho, de carácter general,¹¹ que podemos enunciar del siguiente modo: la mayoría de nuestros juicios más relevantes son formulados en condiciones en las que no es esperable que individuos conscientes y en pleno uso de sus facultades razonables, aun tras un libre debate, lleguen todos a la misma conclusión. Ciertos juicios razonables y conflictivos (especialmente relevantes son aquellos que proceden de las doctrinas comprensivas de cada individuo) pueden ser verdaderos, y otros pueden ser falsos; y es posible que sean todos falsos. La "carga de los juicios" es de significación primordial para la idea democrática de la tolerancia.

3. Las doctrinas comprensivas razonables

1. El segundo aspecto básico de nuestro ser razonable es, como se ha señalado, nuestro reconocimiento y nuestra disposición a asumir las conse-

¹¹ Los primeros cuatro hechos fueron expuestos en I:6.

cuencias que trae consigo la carga de los juicios. Me propongo demostrar ahora cómo es que esta faceta en particular limita el espectro de lo que los individuos razonables consideran justificable ante otros, y cómo ello nos conduce a alguna forma de tolerancia y sirve de apoyo a la existencia de una razón pública (VI).

Supongamos, en primer término, que los individuos razonables postulan únicamente doctrinas comprensivas razonables.¹² Ahora requerimos de una definición de tales doctrinas. Éstas exhiben tres rasgos fundamentales. El primero es que una doctrina razonable es un ejercicio de la razón teórica: abarca los principales aspectos religiosos, filosóficos y morales de la existencia humana, de un modo más o menos consistente y coherente. Organiza y caracteriza valores reconocidos de manera que resulten compatibles entre sí y den cuenta de una visión inteligible del universo. Cada doctrina lo hará de un modo que la diferencie de otras, por ejemplo, al otorgar una singular primacía y peso a ciertos valores. Al señalar qué valores se ha de considerar como particularmente significativos y al determinar la forma de equilibrarlos cuando entran en conflicto, una doctrina comprensiva razonable es también un ejercicio de la razón práctica. Tanto la razón teórica como la razón práctica (incluyendo, como algo apropiado, lo racional) intervienen conjuntamente en su formulación. Finalmente, un tercer rasgo es que, aun cuando una visión comprensiva razonable no es necesariamente fija e inmutable, habitualmente se inserta, o se deriva de, una tradición de pensamiento y doctrina. Aunque es estable en el tiempo, y no está sujeta a cambios repentinos e inexplicados, tiende a evolucionar lentamente a la luz de lo que, desde su perspectiva, considera son buenas y suficientes razones.

Esta definición de las doctrinas comprensivas razonables es deliberadamente amplia. Evitamos excluir, sin fundamentos claros basados en facetas evidentes de lo razonable en sí, ciertas doctrinas que podrían parecer no razonables. De otro modo, nuestra definición corre el riesgo de resultar arbitraria y excluyente. El liberalismo político considera razonables a múltiples doctrinas conocidas y tradicionales —religiosas, filosóficas y morales—, aun cuando difícilmente las haríamos nuestras, en tanto nos parece que otorgan un peso excesivo a ciertos valores y descuidan la significación de otros. Para los

¹² Debo a Wilfred Hinsch lo dicho en la introducción, de que el liberalismo político ha de apoyarse para su formulación en alguna idea de una doctrina comprensiva razonable. Véase su propia explicación en el apartado III de su introducción a una traducción de mi *Gesammelte Aufsätze, 1978-1989* (Frankfurt y Main: Suhrkamp, 1992).

finés que persigue el liberalismo político no se requiere, con todo, un criterio más restrictivo.¹³

2. La consecuencia evidente de las cargas de los juicios es que los individuos razonables no postulan todos la misma doctrina comprensiva. A mayor abundamiento, reconocen también que todos los individuos por igual, incluidos ellos mismos, están sujetos a esas cargas. Por ello se dice que de las múltiples doctrinas comprensivas razonables que se postulan, no todas pueden ser ciertas (en rigor, puede que ninguna de ellas sea cierta). La doctrina que cualquier individuo razonable postula no es sino una doctrina razonable entre otras muchas. Al postularla, un individuo cree, desde luego, en su veracidad, o cuando menos la considera razonable, según sea el caso.

En términos generales, en consecuencia, no es poco razonable postular una doctrina cualquiera de un cierto número de esas doctrinas comprensivas razonables.¹⁴ Hemos de reconocer que, para las personas en general, nuestra propia doctrina no tiene, y puede no tener, justificaciones especiales aparte de los méritos que ellos le vean. Otros que postulan doctrinas distintas a la nuestra son, suponemos, también razonables y, por cierto, gente no poco razonable. Puesto que hay muchas doctrinas razonables, la idea de lo razonable no requiere que nosotros, o los demás, creamos en alguna doctrina razonable específica, aun cuando lo hagamos. Al dar el paso de reconocer la razonabilidad peculiar de una doctrina y postular nuestra creencia en ella, no estamos siendo no razonables.

3. Más allá de esto, las personas razonables habrán de considerar no razonable el uso del poder político, en caso de que lo detenten, para reprimir visiones comprensivas que, no obstante ser razonables, sean distintas a las de ellos. Esto es así porque, dado el hecho del pluralismo razonable, la cultura pública de una sociedad democrática carece de una base justificatoria pública y compartida que se aplique a las doctrinas comprensivas. Pero esa base se

¹³ Por cierto que las doctrinas comprensivas habrán de exigir, al exponer su caso en el seno de la cultura circundante, criterios bastante más estrictos de razonabilidad y de verdad. Dentro de esa cultura podríamos considerar que muchas doctrinas son por completo no razonables o falsas, las que, sin embargo, serían razonables según el criterio que el texto sugiere. Debe entenderse dicho criterio como uno que entrega condiciones mínimas, apropiadas a los fines del liberalismo político. En este punto estoy en deuda con Erin Kelly.

¹⁴ En un caso particular, desde luego, alguien puede postular una doctrina razonable de un modo no razonable. Por ejemplo, de modo obtuso o caprichoso. Eso no hace que la doctrina en sí sea no razonable. Una doctrina razonable es, simplemente, la que puede postularse de un modo razonable.

requiere para establecer las diferencias —de una manera que sea aceptable para un público razonable— entre las creencias comprensivas en sí y las creencias comprensivas verdaderas.¹⁵

Puesto que muchas doctrinas parecen razonables, quienes insisten, cuando están en litigio ciertas cuestiones políticas fundamentales, en lo que ellos consideran verdadero y otros no, parecen insistir simplemente, a los ojos de otros, en sus propias creencias en la medida que tienen suficiente poder político para hacerlo. Ciertamente, quienes insisten en sus creencias insisten a la vez en que sólo sus creencias son verdaderas: e imponen sus creencias porque, al decir de ellos, éstas son verdaderas, y no porque éstas sean sus creencias.¹⁶ Pero esto es algo que todos podrían alegar por igual; y es algo que nadie puede dar por bueno para el grueso de los ciudadanos. De ahí que cuando afirmamos algo parecido, otros que son razonables pueden considerarnos no razonables. Y lo somos, ciertamente, en tanto pretendemos emplear el poder del Estado, el poder colectivo de ciudadanos iguales, para evitar que el resto postule sus visiones que, en ningún caso, no son no-razonables.

Para concluir: los individuos razonables entienden que las cargas de los juicios ponen límites a lo que puede justificarse razonablemente ante otros, y por tanto adhieren a cierta modalidad de libertad de consciencia y de pensamiento. No es razonable que empleemos el poder político, en caso de que lo tengamos o lo compartamos con otros, para reprimir visiones comprensivas que no sean no-razonables.

4. Para avalar esta conclusión, consideremos el asunto desde otra perspectiva y digamos: los ciudadanos, en tanto libres e iguales, tienen iguales derechos en lo que respecta al poder político y coercitivo institucionalizado de la sociedad, y están todos igualmente sujetos a las cargas de los juicios. No hay razón alguna, entonces, por la que algún ciudadano en particular, o una asociación de ellos, tenga derecho a recurrir al poder policíaco del Estado para dirimir las materias constitucionales esenciales o los asuntos básicos de la

¹⁵ Sigo aquí, en buena medida, a Thomas Nagel, "Moral Conflict and Political Legitimacy," *Philosophy and Public Affairs* 17 (verano 1987), pp. 227-237, donde desarrolla estos puntos con un grado mayor de elaboración; y, de manera más exhaustiva, en su libro *Partiality and Equality* (Oxford: Oxford University Press, 1991), cap. 14. Estoy en deuda, a la vez, con Joshua Cohen, "Moral Pluralism and Political Consensus".

¹⁶ Así, Bossuet llega a decir: "Tengo el derecho de perseguirte porque estoy en lo cierto y tú estás equivocado". Véase de Susan Mendus, *Tolerance and the Limits of Liberalism* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1989), p. 7. Debo esta referencia a Joshua Cohen.

justicia, en la dirección que lo exige la doctrina comprehensiva sustentada por ese individuo o esa asociación en particular. Esto puede resumirse señalando que, al estar igualmente representado en la posición original, ningún representante de los ciudadanos podría conceder a alguna otra persona, o asociación de personas, la autoridad política para hacerlo. Dicha autoridad no se fundamenta en la razón pública. Lo que se sugiere, en lugar de ello, es una forma de tolerancia y libertad de pensamiento consistentes con el razonamiento precedente.

Cabe observar que, en este punto, el ser razonable no es una noción epistemológica (aun cuando contiene ciertos elementos epistemológicos). Más bien, es parte de un ideal político de ciudadanía democrática que incluye la idea de la razón pública. El contenido de este ideal incluye lo que ciudadanos libres e iguales pueden, en tanto son personas razonables, requerir los unos de los otros, respecto de sus visiones comprehensivas razonables. En tal caso, no pueden exigir nada contrario a lo que los partidos, como sus representantes en la posición original, podrían admitir. Así, por ejemplo, no podrían admitir que cada cual debiera postular una visión comprehensiva particular. Como habré de señalar más adelante (VI:4.4), esto significa que las directrices y procedimientos de la razón pública quedan ya seleccionados en la posición original y se corresponden con la concepción política de la justicia. Como hice notar previamente (1.4), lo razonable, en oposición a lo racional, apunta al universo público de los demás.¹⁷ La posición original, como mecanismo de representación, nos ayuda a visualizar cómo lo hace.

5. He de añadir dos consideraciones adicionales. La primera se refiere al escepticismo que podría sugerir, en apariencia, lo dicho respecto de la carga de los juicios. Puesto que ese escepticismo ha de ser evitado para que sea posible un consenso sobrepuesto parcialmente en torno a ciertas doctrinas razonables, lo referente a la carga de los juicios no puede constituir un argumento en pro del escepticismo. Tales argumentaciones brindan un análisis filosófico de las condiciones en que opera, digamos, el conocimiento del universo de los objetos externos. Tras examinar nuestros modos habituales de indagación, ellos llegan a la conclusión de que nunca podremos conocer verdaderamente esos objetos porque una o más de las condiciones necesarias

¹⁷ Cuando se la entiende como propuestas de los partidos en la postura original, puede considerarse que las directrices de la razón pública caen bajo el primer aspecto de lo razonable: son principios sugeridos como términos justos (*fair*) de cooperación social para guiar a la razón pública, que estamos dispuestos a acatar siempre que otros lo hagan.

del conocimiento no pueden satisfacerse jamás. Descartes y Hume señalaron esto último, cada cual a su manera.¹⁸

La definición de la "carga de los juicios" no hace ninguna de esas cosas. Sencillamente enumera algunas de las circunstancias que dificultan seriamente el acuerdo político en los juicios, en especial en aquellos juicios relativos a ciertas doctrinas comprensivas. Tales dificultades quedan corroboradas por la experiencia histórica, por siglos de conflicto en torno a las creencias religiosas, filosóficas y morales. El liberalismo político no cuestiona el hecho de que muchos juicios políticos y morales de ciertas clases muy específicas sean correctos y considera a muchos de ellos razonables. Ni cuestiona tampoco la veracidad posible de ciertas cuestiones de fe. Ante todo, no pretende sugerir que debamos ser vacilantes y vivir en la incertidumbre, mucho menos en el escepticismo, respecto de nuestras propias creencias. Antes bien, hemos de reconocer la imposibilidad práctica de llegar a un acuerdo político razonable y factible al juzgar la veracidad de las doctrinas comprensivas en juego, especialmente un acuerdo que pueda contribuir al objetivo político de, digamos, lograr la paz y la concordia en una sociedad caracterizada por las divergencias religiosas y filosóficas. El espectro limitado de esta conclusión es de singular importancia. Un régimen constitucional no requiere de un acuerdo en torno a una doctrina comprensiva en particular: el fundamento de su unidad social descansa en algún otro sitio.

6. Una segunda consideración se refiere a la importante distinción mencionada anteriormente en I:6.2, entre el hecho del pluralismo en sí y el hecho del pluralismo razonable. El que una democracia esté definida por el pluralismo en sí no puede sorprender a nadie, puesto que en todo momento hay una infinidad de visiones no razonables.¹⁹ Pero que haya, a la vez, muchas doctrinas comprensivas razonables y sustentadas por gente razonable puede resultar sorprendente, en la medida que solemos considerar a la razón como la herramienta conducente a la verdad y a pensar que la verdad es una sola.

La pregunta que ahora surge es si esta distinción entre el pluralismo en sí y el pluralismo razonable afecta en algún sentido la caracterización de la

¹⁸ Véase de Barry Stroud, *The Significance of Philosophical Skepticism* (Oxford: Clarendon Press, 1984), para un detallado examen del escepticismo filosófico y los argumentos que lo sustentan. El enfoque cartesiano se analiza en el capítulo 1 y resurge cada tanto a lo largo de todo el libro. En las páginas 105-11, en un análisis de G. E. Moore, hay una breve comparación con Hume que da cuenta de sus semejanzas con Descartes.

¹⁹ El que haya doctrinas opuestas a una o más libertades democráticas es, en sí, un hecho habitual, o eso parece. Esto nos plantea el objetivo práctico de contenerlas —como la guerra o la enfermedad—, de modo que no acaben destruyendo a la justicia política.

justicia como imparcialidad. La primera consideración es que debemos tener en mente los dos estadios de esa formulación. En el primero de ellos, establecemos la justicia como imparcialidad, como un enfoque autónomo, como una concepción política de la justicia que se aplica, en primera instancia, a la estructura básica y articula dos tipos de valores políticos, los de la justicia en lo político y los de la razón en la esfera pública (VI:4.1). Puesto que la idea de un consenso sobrepuesto parcialmente no es introducida sino hasta el segundo estadio, cuando se analiza el problema de la estabilidad, nuestra pregunta en ese primer estadio es si la distinción entre las dos formas de pluralismo es relevante. ¿Importa acaso el que los partidos consideren que ha de prevalecer el pluralismo en sí o el pluralismo razonable?

La respuesta es crucial: en ambos casos se seleccionan los mismos principios de justicia. Los partidos han de garantizar siempre los derechos y libertades básicos de aquellos a quienes representan. Si presumen que el pluralismo razonable ha de prevalecer (I:6.2), saben que la mayoría de esas libertades puede estar asegurada desde ya con las cosas tal y como están. Pero, aun cuando puedan apoyarse en esto último, escogerían por motivos publicitarios los dos principios de justicia, o principios similares. Además, han de manifestar en su opción por determinados principios la concepción política que suponen más afín a los intereses fundamentales de los ciudadanos a quienes representan. Por otro lado, si asumen que ha de prevalecer el pluralismo en sí, y por tanto que ha de haber ciertas doctrinas comprensivas que, si pudieran, suprimirían la libertad de consciencia y de pensamiento, las consideraciones precedentes se tornan aún más apremiantes. En el primer estadio, entonces, el contraste entre las dos formas del pluralismo no afecta el contenido de la justicia como imparcialidad.

Podemos suponer que cualquiera de estos hechos es adecuado. Al decir que la justicia como imparcialidad es un fenómeno de amplio espectro, los partidos suponen que ha de prevalecer el pluralismo en sí. Al decir que el contenido de la justicia como imparcialidad no se ve afectado por la sinrazón, esto es, por la existencia de doctrinas comprensivas no razonables, los partidos asumen que ha de prevalecer el pluralismo razonable. Siendo el contenido el mismo en cada caso, queda claro que la justicia como imparcialidad es de amplio espectro y que sus principios no están determinados por la sinrazón.

7. ¿Y qué hay del segundo estadio? La idea de un consenso sobrepuesto parcialmente no es introducida sino hasta dicho estadio porque el tema de la estabilidad no aflora hasta que los principios de justicia han sido ya provisoriamente seleccionados. En ese punto hemos de revisar si, al implementarse las instituciones justas tal y como ellas son especificadas por

tales principios, pueden alcanzar el apoyo suficiente. Ahora bien, como vimos en I:6, el problema de la estabilidad en pro de una sociedad democrática requiere que su concepción política pueda convertirse en el eje de un consenso sobrepuesto parcialmente en torno a ciertas doctrinas razonables que vayan en apoyo de un régimen constitucional. Hemos de mostrar cómo aflora en primera instancia un consenso sobrepuesto parcialmente en torno a una concepción política de la justicia, o de sus componentes, como el principio de tolerancia.

La forma en que ello sucede se examina en IV:6-7. Y cuando ello ocurre, por la propia definición de ese consenso, la concepción política es apoyada por una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables que persisten en el tiempo y mantienen un número considerable de adherentes. Puede que subsistan, ciertamente, como siempre habrá de ocurrir, aquellas visiones que suprimirían la totalidad de los derechos y libertades básicas reafirmadas por esa concepción política, o que los suprimirían en parte, como por ejemplo, su libertad de conciencia. Pero bien puede ser que no sean lo suficientemente fuertes para socavar la justicia sustantiva del régimen. He ahí la esperanza; no hay garantías de ello.

¿Qué pasa si los principios de justicia como imparcialidad no consiguen el apoyo de las doctrinas razonables, de modo que no se consigue la estabilidad? La justicia como imparcialidad, tal y como la hemos definido, se verá entonces en serias dificultades. Tendríamos que considerar si los cambios aceptables en torno a los principios de justicia permitirían conseguir la estabilidad; o, si, de hecho, la estabilidad lograría prevalecer en cualquier concepción democrática. No pretendo resolver aquí esta cuestión, pero presumo, basándome en ciertas consideraciones plausibles, que la causa en favor de la estabilidad de la justicia como imparcialidad sigue en pie.

4. La condición de la publicidad: Sus tres niveles

1. Una sociedad bien organizada, como fuera definida en I:6, está regulada por una efectiva concepción de la justicia en la esfera pública. Puesto que aspiramos a que la idea de esa sociedad resulte aceptablemente realista, suponemos que ella ha de subsistir en circunstancias donde prevalece la justicia. Tales circunstancias son de dos tipos: en primer lugar, están las circunstancias objetivas de una escasez moderada, y en segundo término, las circunstancias subjetivas de la justicia. Estas últimas son, en términos generales, el hecho del pluralismo en sí, aun cuando en una sociedad bien organizada donde prevalece la justicia como imparcialidad ellas incluyen el hecho del pluralismo razonable. Es este último y su posibilidad de ocurrencia lo que hemos de intentar comprender.

Ahora bien, la noción de la publicidad, entendida como la justicia en tanto expresión de imparcialidad, consta de tres niveles, que podemos describir en los términos siguientes:

El primero ha sido ya mencionado en I:6. Dicho nivel se alcanza cuando la sociedad está efectivamente regulada por principios de justicia de carácter público: los ciudadanos aceptan y están al tanto de que otros también aceptan esos principios, y este conocimiento es, a su vez, reconocido públicamente. Adicionalmente, las instituciones de la estructura básica de la sociedad son justas (en tanto son definidas por tales principios) y todos aquellos que están en sus cabales lo reconocen. Y lo hacen sobre la base de ciertas creencias habitualmente compartidas, confirmadas por métodos de indagación y formas de razonamiento generalmente aceptados como apropiados para las cuestiones de justicia política.

El segundo nivel de publicidad atañe a las creencias generales a la luz de las cuales es posible aceptar los primeros principios de justicia, esto es, las creencias generales acerca de la naturaleza humana y la forma en que las instituciones políticas y sociales generalmente operan, y, por cierto, todas aquellas creencias relevantes para la justicia política. Los ciudadanos de una sociedad bien organizada concuerdan *grosso modo* en tales creencias porque ellas son susceptibles de apoyo (como en el primer nivel) por métodos de indagación y formas de razonamiento públicamente compartidos. Como se analiza en VI:4, asumo que dichos métodos son conocidos en virtud del sentido común, y que ellos incluyen los procedimientos y conclusiones de las ciencias y el pensamiento social, cuando ellos están bien establecidos y no son controvertidos. Son precisamente estas creencias generales, reflejo de las nociones vigentes en la esfera pública en una sociedad bien organizada, las que atribuimos —es decir, usted y yo, al configurar la justicia como imparcialidad (I:4.6)— a los partidos en la posición original.

El tercer y último nivel de publicidad se relaciona con la plena justificación de la concepción pública de la justicia como ella sería presentada en sus propios términos. Dicha justificación incluye todo aquello que diríamos —usted y yo— al establecer la justicia como imparcialidad (*fairness*) y refleja el porqué actuamos de un modo y no de otro. En este nivel, presumo que dicha justificación plena ha de ser también públicamente conocida, o mejor aún, que estará cuando menos públicamente disponible. Esta condición algo más débil (el que la plena justificación esté disponible) contempla la posibilidad de que algunos no quieran profundizar tanto en la reflexión filosófica acerca de la vida política, y, por cierto, que nadie está obligado a ello. Pero, si los ciudadanos lo desean, la justificación en su totalidad está presente en la cultura pública, reflejada en su sistema de leyes e instituciones políticas y en las tradiciones históricas fundamentales relativas a su interpretación.

2. Dejemos sentado que una sociedad ordenada satisface los tres niveles de publicidad, por lo cual queda satisfecha la que podemos denominar "la condición de publicidad plena" (me reservo el adjetivo "plena" para los varios aspectos de la concepción de justicia en el seno de una sociedad bien organizada). Esta condición plena puede parecer demasiado fuerte. Con todo, se la adopta porque es apropiada a una concepción política de la justicia para ciudadanos razonables y racionales, libres e iguales. Puede que la condición de marras resulte, por lo general, algo menos apremiante para las doctrinas comprensivas; queda como una pregunta aparte la cuestión de si se aplica a ellas y en qué medida.

Lo relevante aquí es que la sociedad política es distintiva en dos sentidos. Como se examina en IV: 1.2, el primero es que ella especifica una relación entre los individuos dentro de la estructura básica de la sociedad, una sociedad que habíamos presupuesto cerrada: una entidad autosuficiente y sin relación con otras sociedades (I:2 y 7.1). Ingresamos a ella al nacer y la abandonamos al morir. El otro rasgo distintivo de la política es que, en tanto el poder político es siempre de carácter coercitivo, en un régimen constitucional es el poder del público, esto es, el poder de ciudadanos libres e iguales como un cuerpo colectivo. Adicionalmente, las instituciones de la estructura básica ejercen efectos sociales profundos y de largo plazo, y moldean de un modo fundamental el carácter y los propósitos de los ciudadanos, el tipo de persona resultante y el que anhelan ser.

Es conveniente, pues, que los términos imparciales de cooperación social entre ciudadanos libres e iguales satisfagan las exigencias de la publicidad plena. Pues si la estructura básica descansa en sanciones coercitivas, aunque ellas se apliquen rara vez y con escrúpulos, los fundamentos de esas instituciones debieran estar sometidos al escrutinio público. Cuando una concepción política de la justicia cumple con esta condición y las disposiciones sociales básicas y acciones individuales son plenamente justificables, los ciudadanos pueden justificar sus creencias y su conducta ante los demás, confiados en que esta rendición abierta habrá de reforzar, en lugar de debilitar, el entendimiento en la esfera pública.²⁰ El ordenamiento político no depende, al parecer, de ciertas ilusiones accidentales o establecidas históricamente u otras creencias erróneas sustentadas en las apariencias engañosas de instituciones que nos confunden respecto a su modo de funcionamiento. No hay, por cierto, ninguna certeza al respecto, pero la publicidad asegura, hasta donde lo permiten las medidas prácticas, el que los ciudadanos estén en posición de conocer y

²⁰ Véase *Theory*, pp. 478, 582.

aceptar el influjo omnipresente de la estructura básica que moldea su concepción de sí mismos, su carácter y sus propósitos. Como veremos, el que los ciudadanos tengan dicha posibilidad es una condición para que perciban su libertad, aquella de la que gozan como entes plenamente autónomos, en términos políticos. Significa que no es preciso ocultar nada en su vida política y pública.²¹

3. Ahora bien, téngase en cuenta que el primer nivel de la condición de publicidad es fácilmente modelado en la posición original: simplemente requerimos que los partidos, en tanto representantes de la ciudadanía, evalúen concepciones de la justicia, teniendo en mente que los principios en los que concuerdan han de servir como una concepción política y pública de la justicia. Quedarán de lado principios que no son públicamente reconocidos o que los hechos generales en los que se fundamentan no son comúnmente conocidos o creídos, aunque se trate de principios que podrían funcionar relativamente bien.

Por ejemplo, considérese la doctrina del derecho penal puro, tal y como fue debatida por los escolásticos tardíos.²² Esta doctrina diferencia entre el derecho natural y el derecho del soberano basado en su autoridad legítima. Es una falta moral violar el derecho natural, pero, dependiendo de las intenciones del legislador y el tipo de ley en juego, no es una falta no hacer lo que exige la ley establecida por el soberano. En tanto no hay ley sin una obligación asocia-

²¹ El texto no dice que no haya nada oculto sino tan sólo que no es preciso ocultar nada. No podemos garantizar que no haya nada oculto, pues siempre hay muchas cosas que no conocemos y quizás no podemos conocer, y muchas formas en las que podemos ser engañados por las apariencias institucionales. Pero quizás podamos garantizar, cuando menos, que no es preciso ocultar nada; en una sociedad libre que todos correctamente reconocen como justa no hay necesidad de las ilusiones y engaños de la ideología para que esa sociedad funcione adecuadamente y sus ciudadanos la acepten voluntariamente. En este sentido, una sociedad bien ordenada puede carecer de la consciencia ideológica o falsa consciencia.

²² Esta doctrina fue muy debatida en las obras de los teólogos españoles, desde Vitoria (1530) hasta Suárez (1612). La importancia filosófica más profunda de esta doctrina es que ella refleja una división entre quienes consideran el intelecto divino (de Dios) primordial en la determinación del derecho y quienes dan prioridad a la voluntad divina. Véase de Thomas E. Davitt, SJ, *The Nature of Law* (St. Louis: Herder, 1951). La idea de un derecho penal puro parece haberse difundido muchísimo entre los sectores de menores recursos de España, como una forma de justificar la resistencia a los impuestos a las ventas y a la madera que impusiera la corona para reparar las pérdidas sufridas tras la expulsión de los moros. Véase de William Daniel, SJ, *The Purely Penal Law Theory* (Roma: Gregorian University Press, 1968), cap. 4. Debo estas referencias a Paul Weithman y Seana Shiffrin.

da, la obligación consiste en tal caso sólo en no resistir el castigo del soberano en caso de ser aprehendido. Lisa y llanamente, en un país donde la doctrina del derecho penal es aceptada públicamente como válida para las disposiciones tributarias, puede que sea difícil gozar de, digamos, un sistema justo de impuesto a la renta. El pueblo no verá nada malo en disfrazar sus ingresos y eludir impuestos; esto dificulta la facultad penalizadora del Estado y socava el sentido de justicia (*fairness*) en la esfera pública. Este caso ejemplifica cómo los partidos han de sopesar las consecuencias que supone el conocimiento público de los principios sugeridos, y los principios de justicia que adopten dependerán de tales evaluaciones.

El modelamiento del segundo nivel de plena publicidad es también muy claro: está, de hecho, modelado por el velo de la ignorancia. Dicho nivel consiste simplemente en que las creencias generales en que se basan los partidos para sopesar las concepciones de justicia han de ser también conocidas públicamente. Puesto que en el razonamiento de los partidos se representan los fundamentos de la concepción pública de la justicia, los ciudadanos de una sociedad bien organizada están al tanto de cuáles son las creencias generales en que se sustentan los principios reconocidos de justicia y los que se emplean para su plena justificación pública. Esto da por supuesto que, al configurar la posición original, estipulamos que los partidos deben razonar sólo a partir de creencias generales compartidas por la generalidad de los ciudadanos, como parte de su conocimiento público. Tales creencias son hechos generales en los que se basa la selección de principios de justicia y, como vimos (I:4.4), el velo de la ignorancia concede a tales creencias el carácter de razones.²³

²³ Dicha estipulación se discutió en "Kantian Constructivism in Moral Theory," *Journal of Philosophy* 77 (septiembre 1990): 565f. Plantea la interrogante de si los principios de justicia pueden variar a través del tiempo, a medida que la teoría de la naturaleza humana y el conocimiento de las instituciones sociales cambian. Respondí que la posibilidad de ese cambio es sólo eso, una mera posibilidad, mencionada para explicar la naturaleza de la justicia como imparcialidad (*fairness*). Y señalé a continuación que "los cambios en la teoría de la naturaleza humana, o la teoría social en un sentido general, que no afecten la viabilidad de los ideales relativos a la persona y a una sociedad bien ordenada, no afectan al acuerdo de los partidos en su posición original. Es difícil imaginar, siendo realistas, cualquier nuevo conocimiento que nos persuadiera de que tales ideales no son viables, dado lo que sabemos acerca de la naturaleza general del universo, en contraposición a nuestras circunstancias sociales e históricas particulares (...). Por más avances que haya en el saber humano, ellos no afectan a nuestra concepción moral". Aquí, lo de "nuestra concepción moral" quiere decir nuestra concepción pública de la justicia.

En cuanto a su punto de vista y el mío —el punto de vista de la justificación plena de la justicia como imparcialidad en sus propios términos—, lo modelamos a través de nuestra caracterización del pensamiento y del juicio de ciudadanos con autonomía plena en una sociedad bien organizada donde prevalece la justicia como imparcialidad. Porque ellos pueden hacer cualquier cosa que nosotros podamos hacer, pues son una caracterización ideal de cómo sería una sociedad democrática si hiciéramos honor en plenitud a nuestra concepción política.

4. Dos consideraciones finales. La primera, al analizar anteriormente la forma en que el segundo nivel de publicidad es modelado por el velo de la ignorancia, dije que los partidos deben razonar únicamente a partir de ciertas creencias generales compartidas por los ciudadanos como parte del conocimiento público. En este punto aflora la siguiente interrogante: ¿cuál es la razón para limitar a los partidos en tal sentido y no permitirles que tengan en cuenta la totalidad de las creencias verdaderas? Ciertas doctrinas comprensivas de carácter religioso, filosófico o moral han de ser ciertas, aun cuando tan sólo nieguen a otras doctrinas falsas o incoherentes. ¿Por qué no puede ser la concepción política más razonable de la justicia aquella que se funda en la verdad global y no simplemente en una fracción de ella, mucho menos en creencias habituales que resultan públicamente aceptadas en un tiempo dado? He aquí una objeción fundamental a la idea de la razón pública y me propongo analizarla en la Conferencia VI.

Una segunda consideración es que la idea de la publicidad corresponde a la función más amplia de una concepción política de la justicia y no a su función más restringida.²⁴ La función restringida se reduce a conseguir las condiciones mínimas, en mayor o menor grado, de la cooperación social efectiva; por ejemplo, la especificación de criterios para dirimir entre alegatos discrepantes y el establecimiento de reglas para coordinar y estabilizar los acuerdos sociales. Las normas públicas se consideran inhibitorias de las tendencias individuales o grupales, y están destinadas a promover simpatías menos limitadas. Cualquier concepción política o doctrina moral se adhiere de algún modo a estas exigencias.

Con todo, esos requisitos no presuponen la condición de publicidad. Una vez que se impone esta condición, una concepción política determinada asume una función amplia como parte de la cultura pública. No sólo sus principios fundamentales están presentes en las instituciones políticas y socia-

²⁴ Los términos restringida y amplia fueron sugeridos en una diferenciación similar propuesta por J. L. Mackie, *Ethics* (Nueva York: Penguin, 1977), pp. 106f., 134f.

les y las tradiciones públicas que sirven a su interpretación, sino los derechos, libertades y oportunidades de la ciudadanía que de ellos se derivan incluyen a la vez una concepción de los ciudadanos como seres libres e iguales. De este modo, los ciudadanos cobran consciencia de dicha concepción y son educados en función de ella. Se les ofrece una forma de verse a sí mismos que, de otro modo, es muy improbable que llegaran a considerar. Lograr la condición de publicidad plena equivale a lograr un universo social dentro del cual es posible internalizar el ideal ciudadano, y éste puede suscitar un anhelo efectivo de ser esa clase de individuo. Esta concepción política, entendida como un factor educativo, caracteriza a la función más amplia.

5. La autonomía racional: Artificial y no política

1. Paso ahora a la distinción entre la autonomía racional y la autonomía plena de los ciudadanos y a cómo son modeladas tales nociones en la posición original. Nuestra tarea consiste en explicar cómo es que las condiciones impuestas a los partidos en la posición original, junto a la caracterización de sus deliberaciones, modelan tales nociones y cómo es que los ciudadanos se conciben a sí mismos como seres libres e iguales.

Como vimos en I:5, los ciudadanos se consideran libres en tres sentidos: en primer lugar, como seres dotados de capacidad moral para configurar, revisar y buscar racionalmente una concepción del bien; en segundo término, como fuentes individuales autenticadoras de ciertas reclamaciones válidas; y en tercer término, como seres capaces de responsabilizarse de sus fines particulares. El hecho de ser libres en estos tres sentidos hace que los ciudadanos tengan plena autonomía racional. La autonomía racional, que considero en primer término, descansa en las facultades intelectivas y morales del individuo. Se evidencia cuando éste ejerce su capacidad de configurar, revisar y buscar una concepción del bien, y de deliberar en conformidad con ella. Se hace presente a la vez en su capacidad de llegar a acuerdos con otros (cuando están sujetos a ciertos constreñimientos razonables).

Así, la autonomía racional queda modelada al transformar a la posición original en una cuestión de justicia procesal pura. Esto es, cualesquiera sean los principios que los partidos seleccionen del listado de alternativas que se les presentan, éstos son aceptados como justos. Puesto de otro modo, en conformidad con la idea de que los propios ciudadanos (a través de sus representantes) han de especificar los términos justos de cooperación (y dejando de lado, por ahora, el criterio del equilibrio reflexivo), el fruto de la posición original

conduce, es lo que conjeturamos, a los principios adecuados de justicia para ciudadanos libres e iguales.

Esto contrasta nítidamente con la justicia procesal perfecta, donde hay un criterio independiente y previo, dado ya, de lo que es justo (o imparcial [*fair*]) y se puede diseñar el procedimiento para asegurar un resultado que satisfaga el criterio. Esto queda ejemplificado por el caso bien conocido de la división de la torta: si se acepta que la división en partes iguales es imparcial (*fair*), sólo requerimos que la persona que la corta se quede con el último pedazo (dejo de lado los supuestos necesarios para darle mayor rigor al ejemplo). El rasgo esencial de la justicia procesal pura, como contrapuesta a la justicia procesal de cualidades perfectas, es que lo que es justo queda especificado por el resultado del procedimiento, cualquiera que éste sea. No hay un criterio previo y dado ya con el cual deba confrontarse el resultado.²⁵

2. Al considerar la posición original como un caso de justicia procesal pura, caracterizamos las deliberaciones de los partidos de modo que ellas modelen la autonomía racional de los ciudadanos. Para apreciarlo, decimos que los partidos son racionalmente autónomos en dos sentidos. El primero consiste en que los principios adecuados de justicia para especificar los términos justos (*fair*) de cooperación social son aquellos que serían seleccionados como fruto de un proceso de deliberación racional, un proceso que se considera los partidos llevan a cabo. El peso apropiado de las varias razones a favor y en contra de los múltiples principios disponibles viene dado por el peso que ellos dan a los partidos, y el peso de todas las razones en la balanza determina los principios en torno a los cuales se produce acuerdo. La mera justicia procesal implica que, en sus deliberaciones racionales, los partidos no se perciben a sí mismos como entidades que deban aplicar o que estén limitadas por algún principio previo de derecho y justicia. Dicho de otro modo, no reconocen ningún punto de vista ajeno al suyo propio, de representantes racionales, que los constriña en virtud de ciertos principios previos e independientes de justicia. Esto modela la idea de que, cuando los ciudadanos están en una posición de imparcialidad (*fairly situated*) entre sí, depende de ellos el especificar los términos justos (*fair*) de la cooperación social a la luz de lo que cada

²⁵ En el caso de la justicia procesal de cualidades imperfectas, existe, nuevamente, un criterio independiente de lo que es un resultado justo, pero no estamos en situación de poder diseñar un procedimiento seguro que lo alcance en plenitud, sino tan sólo —es lo que esperamos— en la mayoría de los casos. Buen ejemplo de ello es un juicio criminal: tan sólo deberían ser culpables los auténticos ofensores, pero suele haber errores judiciales en muchos casos. Para un análisis más amplio de estos contrastes, véase *Theory*, p. 85f.

uno considera ventajoso, o bueno, para sí mismo. Recuérdese (de I:4) que esos términos no son establecidos por ninguna autoridad externa, por el derecho divino, por ejemplo; ni se los reconoce como justos (*fair*) en relación con un orden valoneo previo e independiente, conocido por la vía de la intuición racional.

El segundo sentido en el que los partidos son racionalmente autónomos estriba en la naturaleza de los intereses que guían sus deliberaciones en tanto representantes de los ciudadanos. Puesto que se considera a estos últimos como seres dotados de las dos capacidades morales, les atribuimos los dos correspondientes intereses de orden superior en el desarrollo y ejercicio de tales capacidades. El que esos intereses sean "de orden superior" significa que, al especificar la noción fundamental de la persona, ellos se conciben como algo básico y, por ende, como intereses de carácter regulador y efectivo. Quien no ha desarrollado ni puede ejercer las capacidades morales en el grado mínimo requerido no puede ser un miembro normal y plenamente cooperativo de la sociedad en el curso de toda una vida. De ello se sigue que, en tanto representantes de los ciudadanos, los partidos adoptan principios que garantizan ciertas condiciones, las cuales aseguran el desarrollo apropiado y el ejercicio pleno de esas capacidades.²⁶

Adicionalmente, suponemos que los partidos representan a ciudadanos que tienen, en todo momento, una concepción determinada del bien, esto es, una concepción especificada por ciertos fines, vínculos y lealtades a algunos individuos particulares e instituciones, todos ellos de carácter último y definitivo, e interpretada —dicha concepción— a la luz de alguna doctrina comprensiva de carácter religioso, filosófico o moral. De seguro, los partidos no conocen el contenido de esas concepciones o de las doctrinas que se emplean en su interpretación. Pero cuentan, así y todo, con un tercer interés de orden superior que les guía, pues han de esforzarse por adoptar ciertos principios de justicia en virtud de los cuales los individuos representados puedan atesorar y promover determinadas (aunque inespecíficas) concepciones del bien en el curso de una vida, admitiendo posibles cambios de opinión y conversiones de una concepción comprensiva a otra.

Para resumir: así como los ciudadanos son racionalmente autónomos en dos sentidos —son libres dentro de los límites de la justicia política para procurar sus concepciones (lícitas) del bien; y se sienten motivados a proteger los intereses de orden superior asociados a sus facultades morales—, también

²⁶ Los fundamentos de los derechos y libertades fundamentales se analizan en "The Basic Liberties and Their Priority", pp. 312-317, 333-342.

los partidos lo son: son libres, dentro de los constreñimientos de la posición original, de adherir a cualesquiera principios de justicia que consideren más ventajosos para quienes representan; y, al evaluar estas ventajas, tienen en cuenta los intereses de orden superior de esos individuos. En ambos sentidos, por tanto, la caracterización de los partidos modela la autonomía racional de los ciudadanos.

Téngase presente que la autonomía racional no es sino un aspecto más de la libertad, y que ella difiere de la autonomía plena. En tanto entidades racionalmente autónomas a secas, los partidos no son sino personas artificiales que generamos para encarnar la posición original como un instrumento de representación. De ahí el subtítulo de este acápite: "artificial y no política". Aquí lo de "artificial" se entiende en el viejo sentido de caracterizar a un elemento como un artificio de la razón, pues eso es la posición original.

3. Pero antes de analizar la autonomía plena debemos mencionar aquí (y luego resolver) un problema que plantea el velo de la ignorancia. Es el siguiente: de lo dicho hasta aquí, las restricciones informativas que impone esa limitación implican que los partidos cuentan tan sólo con esos tres intereses de orden superior para guiarse en sus deliberaciones. Tales intereses son puramente formales: por ejemplo, el sentido de la justicia es el interés de orden superior para desarrollar y ejercer la capacidad de entender, de aplicar y de actuar en función de cualesquiera principios de justicia adoptados por los partidos. Esta capacidad asegura a los partidos que, una vez que este compromiso ha sido asumido, podrá exigirse su acatamiento y que, por tanto, no es algo vano; pero esa garantía no favorece en sí a ningún conjunto en particular de principios de justicia. Las mismas consideraciones cabe hacer respecto de los otros dos intereses de orden superior. ¿Cómo pueden los partidos, entonces, promover un acuerdo racional en torno a principios específicos, cuyo diseño es mejor que el de las otras alternativas disponibles en lo que se refiere a resguardar los intereses particulares (las concepciones del bien) de aquellos a quienes representan?

Aquí hemos de introducir la noción de los bienes primordiales. Y afirmamos que los partidos evalúan los principios disponibles por la vía de estimar cuán bien garantizan ellos los bienes primordiales que son esenciales para la realización de los intereses de orden superior de la persona para la cual cada uno opera como una suerte de fideicomisario. De este modo, dotamos a los partidos de ciertos propósitos lo suficientemente específicos como para que sus deliberaciones racionales lleguen a un resultado definitivo. Para identificar los bienes primordiales debemos tener en cuenta el trasfondo de las condiciones sociales imperantes y los medios universales y de carácter general requeridos normalmente para desarrollar y ejercer las dos capacidades morales y para

buscar efectivamente concepciones del bien con contenidos ampliamente distintos.

En la Conferencia V:3-4 se especifican los bienes primordiales y se incluyen entre ellos los derechos y libertades básicos que contiene el principio fundamental de la justicia, a saber, la libertad de desplazamiento y libertad de elección en el empleo, resguardada por la igualdad de oportunidades mencionada en la primera parte del segundo principio, libertad en cuanto a los ingresos y la riqueza, y los fundamentos sociales del autorrespeto. Es racional, entonces, que los partidos recurran a los bienes primordiales para evaluar los principios de justicia.

4. Para concluir este recuento de cómo es que las deliberaciones partidarias modelan la autonomía racional de los ciudadanos: dicha autonomía depende, como hemos dicho, de intereses que a los partidos les interesa proteger y no únicamente del hecho de no estar constreñida por ningún conglomerado de principios de derecho y justicia de carácter previo e independiente. En caso de que los partidos actuaran para resguardar tan sólo los anhelos materiales y físicos de quienes representan, digamos sus anhelos monetarios y de riqueza, de alimento y bebida, podríamos suponer que la posición original modela la heteronomía de los ciudadanos antes que su autonomía racional. Pero a la base de esa confianza de los partidos en los bienes primordiales está su reconocimiento de que tales bienes son medios universales y esenciales para satisfacer los intereses de orden superior relacionados con las capacidades morales de los ciudadanos y sus concepciones particulares del bien (en la medida que las restricciones en la información permitan a los partidos saber esto). Los partidos intentan garantizar las condiciones políticas y sociales para que los ciudadanos busquen su propio bien y ejerzan las capacidades morales que los caracterizan como seres libres e iguales.

Si suponemos que los ciudadanos dan instrucciones a los partidos acerca de cómo quieren que sean representados sus intereses, y si tales instrucciones se siguen en forma parecida a como hemos dicho que los partidos deliberan bajo los constreñimientos de la posición original, la motivación que tienen los ciudadanos para dar esas instrucciones no es heterónoma o egocéntrica. En una cultura democrática esperamos, y de hecho anhelamos, que los ciudadanos se preocupen de sus libertades y oportunidades básicas, con miras a desarrollar y ejercer sus capacidades morales y buscar sus propias concepciones del bien. Pensamos que, de no hacerlo así, estarían manifestando escaso respeto por sí mismos y debilidad de carácter.

De ahí que el fin de los partidos es llegar a un acuerdo en torno a ciertos principios de justicia que permitan a los ciudadanos representados convertirse en individuos plenos, esto es, desarrollar y ejercer de manera apropiada y en

plenitud sus capacidades morales y procurar sus particulares concepciones particulares del bien que han llegado a concebir. Los principios de justicia han de conducir a un esquema de instituciones básicas —un universo social— afín a este propósito.

6. La autonomía plena: Política y no ética

1. Hemos visto recién que la autonomía racional de los ciudadanos es modelada en la posición original por la forma en que los partidos deliberan al ser sus representantes. Por otro lado, la autonomía plena de los ciudadanos es modelada por los aspectos estructurales de la posición original, esto es, por la forma en que los partidos se sitúan unos respecto de los otros y por las limitaciones informativas a que están sujetas sus deliberaciones. Para apreciar cómo ocurre este modelamiento, considérese la idea de la plena autonomía.

Nótese que no son los partidos los que gozan de autonomía plena, sino los ciudadanos de una sociedad bien organizada en su vida pública. Esto quiere decir que los ciudadanos no sólo ajustan su conducta a los principios de justicia, sino que actúan a la vez a partir de ellos, en tanto los consideran justos. Es más, reconocen tales principios como los que deberían adoptarse en la posición original. Es en su reconocimiento público y en la aplicación informada de los principios de justicia en su vida política, y según lo determina su sentido efectivo de la justicia, que los ciudadanos alcanzan la plena autonomía. Así, los ciudadanos adquieren autonomía plena cuando actúan a partir de principios de justicia que especifican los términos justos de cooperación que adoptarán para sí mismos si son representados con justicia como individuos libres e iguales.

Hago hincapié aquí en que son los ciudadanos quienes alcanzan la plena autonomía: es un valor de tipo político y no ético. Con ello quiero decir que la plena autonomía se realiza en la vida pública por la vía de afirmar los principios políticos de justicia y gozar de los resguardos que suponen los derechos y libertades básicos; también se realiza al participar en los asuntos públicos de la sociedad y al participar, a través del tiempo, en su autodeterminación colectiva. Debe diferenciarse esta autonomía plena de la vida política de los valores éticos de la autonomía y la individualidad, los cuales pueden aplicarse a la vida en un sentido amplio, tanto en el plano social como individual, de lo cual dieron cuenta las concepciones liberales comprensivas de Kant y Mill. La justicia como imparcialidad (*fairness*) enfatiza este contraste: declara la autonomía política para todos pero deja que

el peso de la autonomía ética sea decidido separadamente por los ciudadanos, a la luz de sus doctrinas comprensivas respectivas.

2. Es claro que la condición de publicidad plena (descrita en el punto 4 anterior) es necesaria para el logro de la plena autonomía de los ciudadanos en general. Tan sólo cuando la explicación y justificación plenas de la justicia como imparcialidad (*fairness*) están disponibles, pueden los ciudadanos entender sus principios en conformidad con la idea de la sociedad como un sistema justo (*fair*) de cooperación. Todo ello presupone que las nociones fundamentales de la justicia como imparcialidad (*fairness*) estén presentes en la cultura pública o, cuando menos, en la historia de sus instituciones fundamentales y las tradiciones que sirven a su interpretación.

Ahora bien, como dijéramos previamente, los elementos básicos de la autonomía plena son modelados en la posición original en sus aspectos estructurales. En la Conferencia precedente (I:4), dijimos que tales aspectos modelan lo que consideramos —aquí y ahora— condiciones imparciales bajo las cuales los representantes de individuos libres e iguales han de especificar los términos de cooperación social en el caso de la estructura básica. También modelan lo que, en el caso particular de dicha estructura, consideramos restricciones adecuadas a lo que los partidos han de considerar buenas razones. Más allá de todo esto, la posición original requiere a la vez de los partidos que seleccionen (si es posible) principios estables, dado el hecho del pluralismo razonable; y, por ende, que seleccionen principios que puedan convertirse en el eje de un consenso sobrepuesto parcialmente en torno a doctrinas razonables.

Puesto que la autonomía plena de los ciudadanos se manifiesta cuando actúan a partir de los principios públicos de justicia entendidos como especificaciones de los términos justos (*fair*) de cooperación que adoptarían para ellos mismos al quedar situados de una manera justa (*fairly*), su plena autonomía es modelada por la forma en que se configura la posición original. La plena autonomía es modelada por las condiciones razonables impuestas a los partidos como entidades racionalmente autónomas. Los ciudadanos alcanzan dicha autonomía al actuar inspirados por la concepción de justicia que les guía su razón pública, y mediante la búsqueda del bien en la vida pública y no pública.

3. Debemos aún añadir la razón por la que la posición original se considera justa (*fair*). Aquí apelamos a la noción fundamental de igualdad como ella se da en la cultura política pública de una sociedad democrática, igual que hicimos con las tres formas en que los ciudadanos se consideran a sí mismos entidades libres (I:5). Dejamos constancia de esta idea al señalar que los ciudadanos son iguales en virtud de poseer, en el mínimo grado requerido, las dos capacidades morales y las demás facultades que nos habilitan para ser miembros normales y plenamente cooperadores de la sociedad. Todos quienes

cumplan con estos requisitos gozan de los mismos derechos, libertades y oportunidades básicos, y de los mismos resguardos que suponen los principios de justicia.

Para modelar esta igualdad en la posición original, decimos que los partidos, en tanto representantes de quienes cumplen con esta condición, están situados simétricamente. Este requisito es justo (*fair*) porque, al establecer los términos justos (*fair*) de cooperación social (en el caso de la estructura básica), el único rasgo importante de los individuos es su posesión de ciertas capacidades morales (en el grado mínimo requerido) y las facultades normales para ser miembros cooperadores de la sociedad en el curso de una vida. Los rasgos relativos a su posición social, sus dones originales y los accidentes de su historia personal, al igual que el contenido de las concepciones particulares que tiene cada cual acerca del bien, son irrelevantes, desde el punto de vista político, y son ubicadas, por tanto, detrás del velo de la ignorancia (I:4.2-3). Por cierto que algunos de esos rasgos pueden ser importantes, según lo determinen los principios de justicia respecto a nuestra pretensión de ocupar tal o cual cargo, o de estar calificados para esta o aquella posición altamente remunerada; y puede que sean también relevantes para nuestra pertenencia a esta o aquella asociación o grupo social dentro de la sociedad. Sin embargo, no son relevantes para el status de igual ciudadanía compartido por todos los miembros de la sociedad.

Por tanto, si aceptamos la generalizada creencia que se expresa en el precepto de que los iguales en todos los aspectos relevantes han de ser representados en forma igual, de ello se sigue que es justo (*fair*) que los ciudadanos, vistos como individuos libres e iguales, al quedar representados igualmente en la posición original, son representados en forma justa (*fairly*).

4. Como decía anteriormente, esta idea de la igualdad reconoce que algunos individuos tienen rasgos y habilidades singulares que los califican para desempeñar cargos de mayor responsabilidad, con sus gratificaciones correspondientes.²⁷ A modo de ejemplo, de los jueces se espera que posean una mayor comprensión que otros de la noción de justicia política que predomina en la sociedad y una mayor facilidad para aplicar sus principios y llegar a decisiones razonables, especialmente en los casos más difíciles. Las virtudes judiciales dependen de la sabiduría acumulada y requieren de una formación especial. Aun cuando tales habilidades y conocimientos especiales hacen que quienes los poseen estén mejor calificados que otros para desempeñar cargos

²⁷ Se trata de variaciones "por sobre la media", como se las caracteriza en la Conferencia V:3.5. Lo dicho allí amplía el texto precedente.

de responsabilidad judicial (y el ejercerlos a cabalidad los hace acreedores a las gratificaciones del cargo), así y todo, dado el papel y el status real de cada cual en una sociedad bien organizada, incluyendo el status de igual ciudadanía, el sentido de la justicia de todos los ciudadanos es igualmente suficiente, en relación con lo se espera de ellos. Todo el mundo está, por tanto, representado de igual manera en la posición original. En virtud de ello, todos quedan igualmente protegidos por los principios públicos de justicia.

Considérese adicionalmente lo siguiente: todos los ciudadanos que integran una sociedad bien organizada se ajustan a sus exigencias públicas y, por tanto, todos ellos son (más o menos) irreprochables desde el punto de vista de la justicia política.²⁸ Esto se sigue de la estipulación aquella de que toda la gente tiene una idea igualmente efectiva de la justicia política. Las diferencias habituales entre los individuos no existen en tales materias. Puesto que suponemos que en una sociedad bien organizada hay múltiples desigualdades sociales y económicas, ellas no pueden ser juzgadas por el grado en que se ciñen los individuos a las exigencias de la justicia pública. La concepción política de la justicia que regula estas desigualdades, sea la que sea, no puede ser el precepto "a cada cual según sus virtudes políticas".²⁹

7. Los fundamentos de la motivación ética en el individuo

1. Parto por enumerar de manera resumida los elementos básicos de las concepciones de los ciudadanos vistos como entidades razonables y racionales. Algunas de ellas son conocidas, otras requieren de futuros análisis.

En primer lugar, las que nos resultan más familiares son a) las dos capacidades morales, la capacidad de desarrollar un sentido de la justicia y una concepción del bien. Como requisito para el ejercicio de esas capacidades añadimos b) las facultades intelectuales de juicio, razonamiento e inferencia. De los ciudadanos se presume a la vez c) que tienen en todo momento una concepción particular del bien, interpretada a la luz de una visión comprehensiva

²⁸ Es esencial añadir aquí que son irreprochables en términos políticos y legales y no en términos morales o en un sentido amplio. Sería un error suponer, por ejemplo, que los más afortunados o los que tienen suerte en la vida, y que suscriben y respetan los principios de justicia, puedan considerarse a sí mismos irreprochables, sin más. A fin de cuentas, puede que su posición les exija respetar las exigencias de la justicia pública con mayor facilidad que a otros. Más de alguien dirá que jamás hemos de consideramos irreprochables, si juzgamos nuestra propia vida desde el punto de vista religioso, filosófico o moral.

Véase *Theory*, #48.

(razonable). Finalmente, suponemos d) que los ciudadanos tienen las capacidades y habilidades requeridas para comportarse como miembros normales y cooperadores de la sociedad en el curso de una vida. Tales elementos fueron establecidos en I:3-5 y suponemos que ellos se cumplen. Al poseer todas estas facultades en el grado mínimo requerido, los ciudadanos son iguales entre sí (6.3).

Aparte de estos elementos, los ciudadanos tienen cuatro rasgos singulares que considero aspectos de su condición de seres razonables en posesión de esta sensibilidad moral. Como fuera analizado en el punto 1, están a) su disposición a proponer términos justos (*fair*) de cooperación, a los cuales cabe esperar razonablemente que otros adhieran, así como su voluntad de regirse por dichos términos siempre que puedan confiar en que otros harán lo mismo. Luego, como vimos en el punto 2, b) ellos reconocen la carga de los juicios como limitante de lo que es posible justificar ante otros y postulan tan sólo doctrinas comprehensivas razonables.

Aparte de todo ello, y también de carácter conocido, suponemos c) que ellos no son sólo miembros normales y plenamente cooperadores de la sociedad, sino que además anhelan serlo, y quieren ser reconocidos como tales, lo cual fortalece su autorrespeto como ciudadanos. Otro tanto ocurre al considerar ciertos bienes primordiales, como los derechos y libertades básicos e iguales, el valor de las libertades políticas y la igualdad de oportunidades, entendidos como las bases sociales del autorrespeto.³⁰ Finalmente, decimos d) que los ciudadanos poseen lo que yo denomino "una psicología moral razonable", que se esboza a continuación.

2. Para elaborar los puntos (a) y (b), concernientes a la sensibilidad moral de lo razonable, distingo tres tipos de anhelos, a saber:

En primer lugar, los anhelos objeto-dependientes: aquí se puede describir el objeto del deseo, o la gama de asuntos que él satisface, sin recurrir a ninguna concepción moral o ningún principio razonable o racional. Esta definición presupone alguna distinción entre las concepciones y principios morales y no-morales; pero supongamos que hemos acordado mutuamente alguna forma de hacerlo; o, todavía más, que nuestros juicios habitualmente concuerdan.

Infinitos tipos de anhelos son objeto-dependientes: ellos incluyen deseos corporales, como el de ingerir alimentos y bebidas y dormir; deseos de participar en actividades placenteras de variado tipo, y otros deseos que dependen de la vida en sociedad: deseos de status, poder y gloria, y de propiedad y

³⁰ Véase Conferencia V:3.

riqueza. Añádase a todo ello los vínculos y afectos, las lealtades y devociones de diversa índole y los deseos de cumplir ciertas vocaciones y de prepararse uno mismo para ello. Pero, como muchas vocaciones incluyen una faceta de índole moral, el deseo correspondiente cae en una de las categorías analizadas a continuación.

3. A continuación están los deseos dependientes-de-principios. Lo que diferencia a tales anhelos es que no se puede caracterizar el objeto o fin del deseo, o la actividad en la que anhelamos participar, sin recurrir a los principios, racionales o razonables según sea el caso, que inciden en la especificación de esa actividad en particular. Tan sólo un ser racional o razonable, capaz de entender y aplicar tales principios, o con la esperanza razonable de ello, puede exhibir tales anhelos.³¹

Los deseos dependientes-de-principios son de dos tipos, ya sea que el principio en cuestión sea racional o razonable.

En primer lugar, están los principios racionales que hemos mencionado en el punto 1.2: principios tales como a) la adopción de los medios más efectivos para nuestros fines; y b) la selección de la alternativa más probable, cuando el resto de los factores permanece constante. A esto añádase: c) la preferencia por el bien mayor (que ayuda a entender la jerarquización y el ajuste entre los fines para que se apoyen mutuamente); y d) el ordenamiento de nuestros objetivos (por prioridades) cuando entran en conflicto.

Consideremos estos principios conforme ellos aparecen enumerados, y no derivándolos de alguna definición de racionalidad práctica, puesto que no hay acuerdo en torno a la mejor forma de definir una concepción tal. De momento, hemos de conceder que hay diferentes concepciones de la racionalidad, al menos en ciertos casos, como las decisiones que se toman en condiciones de gran incertidumbre. Como vimos en el punto 1, la idea general es que tales principios guían a un agente único en su deliberación racional, ya

³¹ Es importante hacer hincapié en que la fuerza, o el peso, de los deseos dependientes-de-principios viene dada enteramente por el principio al que está asociado el deseo y no por la intensidad psicológica del deseo en sí. Presumo que existe dicha intensidad y cae ciertamente en las explicaciones de por qué la gente se comporta, de hecho, como lo hace, pero no puede utilizársela jamás para determinar cómo ha de comportarse la gente, o cómo debiera haber actuado, en términos morales. Un individuo de gran voluntad, para emplear los términos de Kant, es alguien cuyos deseos dependientes-de-principios son de una intensidad absolutamente concordante con la fuerza, o la prioridad, de los principios a los que están asociados. Esta advertencia explicatoria vale a su vez para los deseos dependientes-de-concepciones mencionados más adelante. En tal caso, los muchos deseos asociados a una concepción determinada habrán de constituir una jerarquía, dada por el ordenamiento de los varios principios asociados a la concepción en cuestión. Debo a Christine Korsgaard un valioso análisis al respecto y otros puntos de este acápite y el siguiente.

sea que el agente sea un individuo o una asociación, una comunidad o un gobierno.

El segundo tipo de deseos dependientes-de-principios está amarrado a principios razonables: aquellos que regulan cómo han de conducirse en sus relaciones mutuas una pluralidad de agentes (o una comunidad o sociedad de agentes), ya sean personas o grupos individuales. Los principios de imparcialidad (*fairness*) y justicia que definen los términos justos (*fair*) de cooperación son ejemplos canónicos. También lo son los principios asociados a las virtudes morales reconocidas por el sentido común, como la veracidad y la fidelidad.

4. Finalmente, también hay deseos dependientes-de-concepciones. Son los de mayor relevancia para nosotros, por motivos que habrán de aclararse. Podemos describir tales deseos señalando que los principios según los cuales queremos comportarnos se consideran adscritos o coadyuvantes a la formulación de cierta concepción racional o razonable, o de un ideal político.

Por ejemplo, puede que queramos comportarnos de la manera que es propia de alguien que se considera racional, cuya conducta se rige por el razonamiento práctico. El anhelo de ser este tipo de individuo implica tener estos deseos dependientes-de-principios y actuar según ellos, y no sólo a partir de deseos objeto-dependientes, gobernados por la costumbre y el hábito. Sin embargo, los principios que especifican ciertos deseos dependientes-de-principios han de estar convenientemente relacionados con la concepción en cuestión. Nuestro razonamiento acerca de nuestro futuro presupone, digamos, una concepción de nosotros mismos como seres que permanecen en el tiempo, entre el pasado y el futuro. Para decir que nosotros tenemos ciertos deseos dependientes-de-concepciones hemos de ser capaces de configurar la concepción correspondiente y ver cómo es que los principios se corresponden con ella y contribuyen a formularla.³²

Obviamente, para nuestro propósito, el caso fundamental es el del ideal de ciudadanía caracterizado en el contexto de la justicia como imparcialidad (*fairness*). La estructura y contenido de esta concepción de la justicia dejan fuera la forma en que, mediante el recurso de la posición original, los principios y los criterios de justicia relacionados con las instituciones sociales básicas se corresponden con, y contribuyen a formular, la noción de ciudadanos razonables y racionales como seres libres e iguales. Así, lo que postulamos es un ideal de ciudadanos como esa clase de individuos. Cuando afirmamos, como lo hicimos antes en c), que los ciudadanos no son sólo miembros normales y plenamente cooperadores de la sociedad sino que además quieren

³² Al respecto, véase la instructiva reseña de Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Oxford: Clarendon Press, 1970), pt. II, pp. 27-76, en la cual me baso aquí. Véase también su *The View from Nowhere* (Nueva York: Oxford University Press, 1986), p. 141.

serlo, y quieren ser reconocidos como tales, estamos diciendo que aspiran a realizar en sus personas, y a que se les reconozca que lo han hecho, el ideal del ciudadano.

Nótese el carácter evidentemente lejano a Hume de esta descripción de la motivación y de cómo ella va en contra de los intentos de limitar los tipos de motivos que la gente pueda tener. Una vez que garantizamos —lo que parece definitivamente cierto— que existen deseos dependientes-de-principios y dependientes-de-concepciones, junto a deseos de llevar a cabo varios ideales políticos y morales, el tipo de motivos posibles es amplísimo. Sujetos a la razón y el juicio, podemos entender doctrinas religiosas y filosóficas, doctrinas morales y políticas del derecho y la justicia, todas ellas de gran complejidad, al igual que ciertas doctrinas del bien. Y podemos sentirnos inclinados a favor de concepciones e ideales que dan cuenta de lo correcto y el bien. ¿Cómo fijar límites a aquello que mueve a la gente cuando piensa y delibera y, por tanto, a aquello a partir de lo cual actúa?³³

³³ Para ejemplificar esto: supongamos que, en algún sentido, el deseo dependiente-de-concepciones que Scanlon propone (el deseo básico de actuar de un modo justificable ante los demás) o el deseo dependiente-de-concepciones de actuar en una forma digna de un ciudadano razonable e igual a los demás, se convierten en uno de los tantos anhelos por los que nos movemos. En tal caso, determinar lo que responde a esos deseos, lo que significa actuar de forma justificable ante los demás o de un modo digno de un ciudadano razonable e igual a los demás, habrá de generar razonamientos de muchos tipos. Se precisa una línea determinada de pensamiento y razonamiento para explicar lo que requiere el deseo dependiente-de-concepciones. Esto significa, entonces, que una vez que los deseos de esa índole han sido aceptados como elementos de lo que Williams denomina "el *set* motivacional de un individuo" —pienso que él mismo concedería esta posibilidad—, la línea que se establece entre su enfoque pretendidamente cercano a Hume de la motivación y el enfoque de Kant, o alguno relacionado con él, comienza a diluirse. Para apreciarlo, hemos de suponer tan sólo que la concepción kantiana del imperativo categórico es coherente y afirmar que un individuo de gran voluntad es alguien efectivamente movido por el deseo dependiente-de-concepciones de actuar como lo establezca ese imperativo. Por cierto que el enfoque del Hume histórico era distinto. Su doctrina oficial parece carecer de una noción del razonamiento práctico en sí o, en el mejor de los casos, de conceder únicamente el razonamiento instrumental. Pero, dejando ello de lado, si nos preguntamos cómo es que los deseos dependientes-de-principios y dependientes-de-concepciones se convierten, en primer término, en elementos constitutivos del *set* motivacional de los individuos, la respuesta superficial, aquí sugerida, es que ellos son aprendidos a partir de la cultura política en la esfera pública. Ello es parte de la noción de publicidad. Otra historia bien distinta es la de cómo es que tales concepciones e ideales pasan a integrar la cultura pública y a menudo permanecen en su seno. Debo estas acotaciones al texto "Skepticism about Practical Reason" de Christine Korsgaard, *Journal of Philosophy* 83 (enero 1990), pp. 19-25, en el que la autora hace una crítica a la explicación, muy afín a Hume, de Bernard Williams en torno a la motivación, en su artículo "Internal and External Reasons," en *Moral Luck* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 101-13.

Así, la noción de justicia como imparcialidad vincula el deseo a la realización de un ideal político de ciudadanía; de ciudadanos en posesión de sus dos capacidades morales y sus capacidades normales, en tanto éstas han sido educadas para ese ideal por la cultura pública y sus tradiciones históricas de interpretación. Esto ejemplifica el papel muy amplio que juega una concepción política como factor educativo (4.4).

5. Esto nos conduce a d): que los ciudadanos tienen una psicología moral razonable.³⁴ Los rasgos que hemos atribuido a los ciudadanos —su disposición a proponer términos justos (*fair*) de cooperación y a ceñirse a ellos, su reconocimiento de la carga de los juicios y su adhesión a doctrinas comprensivas razonables únicamente, aparte de su anhelo de ser ciudadanos plenos— brindan una base para adscribirles una psicología moral razonable, varios aspectos de la cual son consecuencia de tales rasgos.

Así pues, muy brevemente: i) además de una capacidad para desarrollar una concepción del bien, los ciudadanos tienen la capacidad de adquirir ciertas concepciones de la justicia y la imparcialidad (*fairness*) y el deseo de actuar como lo exigen dichas concepciones; ii) cuando creen que las instituciones o las prácticas sociales son justas, o imparciales (como lo especifican estas concepciones), están prestos y deseosos de cumplir su parte en dichos acuerdos, siempre que tengan la garantía razonable de que otros también lo harán; iii) si otros individuos hacen esfuerzos por alcanzar, con intenciones evidentes,³⁵ acuerdos justos o imparciales, los ciudadanos tenderán a creer y confiar en ellos; iv) esta fe y confianza se fortalecen y se hacen más completas en la medida que perdure en el tiempo el éxito de los acuerdos cooperadores; y v) lo mismo vale en la medida que las instituciones básicas, forjadas para garantizar nuestros intereses fundamentales (los derechos y libertades básicos), sean más firmes y voluntariamente reconocidas.

8. La psicología moral: Filosófica y no psicológica

1. Esto viene a redondear nuestro esbozo de la psicología moral del individuo. Hago hincapié en que es una psicología moral derivada de una concepción política de la justicia como imparcialidad. No es una psicología

³⁴ Esta psicología aparece reseñada en la Conferencia IV:6-7, cuando se explica la razón por la que no es utópico pensar en un consenso sobrepuesto parcialmente.

³⁵ Esta frase proviene del *Emilio* de Rousseau, como queda explicado en *Theory*, p. 463n. Véase cómo los puntos aquí mencionados se conectan con dos aspectos básicos del ser razonable, tal como fuera analizado en II:1,3.

que se origine en la ciencia de la naturaleza humana sino, más bien, un esquema de algunos conceptos y principios para dar cuenta de cierta concepción política de la persona y un ideal de ciudadanía. Si es correcta o no para nuestros propósitos dependerá de que podamos conocerla y entenderla, o aplicar y reafirmar sus principios e ideales en la vida política, y de que, tras la debida reflexión, nos parezca aceptable la concepción política de la justicia a la que se adscribe. La naturaleza humana y su psicología natural son permisivas: pueden limitar las concepciones del individuo y los ideales de ciudadanía viables, y las psicologías morales que los apoyen, pero no dictan aquellas que hemos de adoptar.

He ahí la respuesta a la objeción de que nuestra descripción es poco científica. No podemos decir todo lo que queremos, puesto que la descripción ha de cumplir con las exigencias prácticas de la vida política y el pensamiento razonado acerca de ella. Como cualquier otra concepción política, para que resulte practicable, sus exigencias e ideal de ciudadanía han de ser tales que la gente pueda entenderlos y aplicarlos, y sentirse lo suficientemente motivada para respetarlos. Son condiciones lo suficientemente severas para configurar una concepción viable de la justicia y su ideal político, aunque sean condiciones distintas a las de la psicología humana entendida desde las ciencias naturales.

2. Evidentemente, pareciera que un ideal presupone una noción de la naturaleza humana y de la teoría social; y, dados los objetivos de una concepción política de la justicia, podemos afirmar que el ideal intenta especificar la concepción más razonable del individuo que posibilitan ciertos factores generales asociados a la naturaleza humana y la sociedad. La dificultad estriba en que, más allá de las lecciones que nos brinda la experiencia histórica y una pizca de prudencia, como es la necesidad de no confiar en exceso en motivos y habilidades infrecuentes (digamos, el altruismo y la inteligencia), no hay mucho más que añadir. La historia está llena de sorpresas. Hemos de formular un ideal de gobierno constitucional y luego ver si tiene la fuerza suficiente para nosotros y se le puede llevar a la práctica de manera exitosa en el devenir histórico de la sociedad.

Dentro de esos límites, la filosofía política de un régimen constitucional es autónoma en dos sentidos. Uno consiste en que su concepción política de la justicia es un esquema normativo de pensamiento. Su familia de ideas básicas no es analizable en los términos de algún fundamento de orden natural, digamos la familia de conceptos provenientes de la psicología o la biología, o incluso en los términos adscritos a la familia de los conceptos sociales y económicos. Si somos capaces de conocer este esquema normativo y emplear-

lo para expresarnos a través de él, en nuestro pensamiento y nuestros actos morales y filosóficos, será suficiente.

La otra forma en que la filosofía política es autónoma es que no precisamos explicar científicamente su función y contenido, en términos de la selección natural por ejemplo.³⁶ Si en su propio medio no es autodestructiva, sino floreciente, y la naturaleza lo permite, ésto, repito, es suficiente. Nos esforzamos lo más que podemos por hacer lo mejor dentro de los márgenes que el mundo nos permite.³⁷ □

³⁶ Allan Gibbard, en *Wise Choices, Apt Feelings* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), conjetura que es posible explicar así los rasgos gruesos de la moral y su contenido.

³⁷ Debo a Joshua Cohen el análisis relativo a este punto.