

LAS LIBERTADES BÁSICAS EN EL LIBERALISMO POLÍTICO. EL ALCANCE DE UNA CONCEPCIÓN “POLÍTICA” DE LA JUSTICIA

Luis M. Cruz

A juicio de Rawls el curso seguido por el pensamiento democrático a lo largo de los últimos siglos pone de manifiesto que no existe un acuerdo general respecto al modo en que las instituciones básicas de una democracia deberían satisfacer los términos equitativos de la cooperación entre ciudadanos considerados como libres e iguales. Este desacuerdo se muestra, precisamente, en la profunda controversia que rodea a las ideas sobre el modo de expresar óptimamente los valores de libertad e igualdad en los derechos y libertades básicos de los ciudadanos¹.

Dado el hecho del pluralismo razonable de la cultura democrática, es decir, el hecho de que la diversidad de doctrinas comprensivas razonables es un rasgo permanente de la sociedad democrática y, que, junto a lo anterior, en un régimen democrático el poder político ha de concebirse como el poder de los ciudadanos libres e iguales como cuerpo colectivo, surge la pregunta sobre qué tipo de razones y valores pueden legitimar el poder de unos ciudadanos sobre otros.

La esperanza rawlsiana en torno a la concepción política de la justicia es poder formular dichos valores, proporcionar una base pública de justificación y establecer unos principios de justicia que sirvan para definir los derechos y libertades básicos y para regular las desigualdades sociales y económicas en las perspectivas de los ciudadanos a lo largo de toda su vida.

Para ello, Rawls propone una teoría de la justicia entendida como una teoría moral de corte deontológico y no naturalista que otorga una prioridad a lo justo (*right*) sobre lo bueno (*good*) y, junto a esto, propone un fundamento a ese deber o noción de justicia al margen de cualquier concepción empírica o intuitiva del bien. Desde esta perspectiva, el único modo moralmente aceptable de organizar la sociedad será acudiendo a unos principios que no presupongan ninguna concepción comprensiva del bien.

Con objeto de averiguar qué concepción de la justicia consigue definir los principios más adecuados para la realización de la libertad y de la igualdad, Rawls reconstruye la tradición del contrato social con la pretensión de presentarlo constructivamente, a saber, como un sistema de principios que se justifica por derivación de un contra-

1 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, Domènech, A. (trad.), Crítica, Barcelona, 1996, p. 34.

to social fundacional (la posición original) pactado imparcial y racionalmente². Dichos principios son aquellos que las personas libres e iguales interesadas en promover sus propios intereses aceptarían en una posición inicial de igualdad, y por ello sirven para definir los términos fundamentales de su asociación.

Como es sabido, Rawls sostiene que en esa situación se escogerían dos principios fundamentales de justicia. En primer lugar, las partes situadas tras el “velo de ignorancia” establecerían para toda persona un derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertad para todos. En segundo lugar, determinarían que las inevitables desigualdades sociales y económicas se ordenen de modo que estén asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades, y que procuren el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad³.

Junto a estos dos principios (principio de libertad y principio de diferencia y de igualdad de oportunidades), se fija un orden “lexicográfico” entre ellos, fundado en dos reglas de prioridad. La primera establece la prioridad del primer principio sobre el segundo, de modo que queda prohibida toda limitación de las libertades básicas que no vaya en favor de la libertad misma. La segunda regla determina que en el segundo principio la igualdad equitativa de oportunidades es anterior al principio de diferencia. Orden “lexicográfico” significa que, al aplicar un principio, se asume que los principios previos están plenamente satisfechos. De este modo, todo principio de distribución debe asegurar previamente las libertades básicas iguales así como la igualdad equitativa de oportunidades.

Con el primer principio se asegura al ciudadano un modelo político y legal de iguales libertades; mientras que con el segundo se introduce el criterio de la justicia social, de manera que las desigualdades distributivas sean permitidas siempre y cuando se mantenga la igualdad de oportunidades y se beneficien los más desfavorecidos⁴.

Además de establecer un orden “lexicográfico” entre los principios, las partes determinarían también, a juicio de Rawls, las libertades básicas iguales del primer principio mediante una lista del modo que sigue: libertad de pensamiento y libertad de conciencia; las libertades políticas (por ejemplo, el derecho al voto y el derecho a participar en los procesos políticos) y la libertad de asociación; las libertades determinadas por la libertad e integridad física y psicológica de la persona; y, por último, los derechos y libertades relacionados con el imperio de la ley (por ejemplo, la libertad de no sufrir detención y encarcelamiento arbitrarios)⁵.

Los principios de justicia política son, por tanto, el resultado de un procedimiento de construcción en el que los representantes de los ciudadanos, sujetos a condiciones razonables, adoptan los principios reguladores de la estructura básica de la sociedad⁶.

2 Cfr. RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, González, M.D. (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pp. 19 y 34, entre otras. Sobre esto, cfr. RUBIO CARRACEDO, J., *Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)*, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 155-160; y MASSINI, C.I., “Del positivismo jurídico a la justicia procedimental: la propuesta aporética de John Rawls”, *Persona y Derecho*, 42, 2000, pp. 177-179.

3 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, pp. 327-328.

4 Cfr. RUBIO CARRACEDO, J., *op. cit.*, pp. 188-189.

5 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 328; y RAWLS, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, Kelly, E. (ed.), Francisco, A. de (trad.), Paidós, Barcelona, 2002, p. 75.

6 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 16.

En el ámbito de la práctica judicial se pone de relieve que la elaboración de un catálogo de principios jurídicos vinculantes para el juez, dentro del cual ocuparían una posición preferente las libertades básicas, puede limitar de algún modo el arbitrio de aquél, pero pone sobre la mesa el problema de cómo controlar racionalmente la tarea que necesariamente habrá de llevarse a cabo para dotar de contenido concreto en cada caso a los principios y derechos. Lo que está en juego no es sólo la racionalidad “formal” de la decisión judicial, una vez superadas las falsas certezas aportadas por la teoría de la subsunción y, en general, por el logicismo jurídico, sino la racionalidad que podríamos llamar “material”, aquella que afecta a la determinación de los perfiles y contenidos mismos que se establecen para cada principio, libertad o derecho.

Como ha señalado Rawls, que exista una primacía de lo justo sobre lo bueno no significa que una concepción política liberal de la justicia no pueda servirse de ninguna idea del bien⁷. Este reconocimiento hace que su propuesta de fundamentación vaya más allá de lo meramente procedimental y apele a orientaciones sustantivas. De ahí que Rawls, en su polémica con Habermas, sostenga que su teoría no es meramente formal, ya que limita los intereses humanos relevantes a intereses fundamentales de ciertas clases, o bienes primarios. Para Rawls, ningún procedimiento institucional, sin ciertas orientaciones sustantivas para admitir razones, “puede cancelar la máxima: basura entra, basura sale”⁸.

La primacía que Rawls da a lo justo sobre lo bueno ha de entenderse, de acuerdo con su tesis defendida en *El liberalismo político*, en el sentido de que su concepción de la justicia es política. Política respecto a su alcance (se aplica únicamente a la estructura básica de la sociedad, es decir, a las instituciones políticas, sociales y económicas fundamentales), respecto a su naturaleza (se presenta al margen de toda doctrina religiosa, filosófica o moral comprensiva) y respecto a su método u origen (está explicada en términos de las ideas fundamentales que se considera que están implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática)⁹. Rawls busca que su concepción de la justicia sea política porque desea que pueda ser públicamente justificable para todos los miembros de la sociedad, cuyos ciudadanos sostienen diversos puntos de vista globales, contradictorios entre sí.

Desde esta perspectiva cabría preguntarse: ¿Qué tipo de objetividad poseen los principios y las libertades? ¿Puede hablarse de un catálogo objetivo de libertades, derechos y valores políticos, una suerte de catálogo común a las diferentes concepciones del mundo presentes en cada sociedad? Y en el caso de que exista dicho catálogo, ¿cómo se procederá en caso de conflictos entre esas libertades? El presente estudio pretende, precisamente, determinar el alcance de la fundamentación propuesta por Rawls para los principios y libertades básicas, en qué medida su concepción de la justicia es meramente política.

1. EL CONCEPTO DE PERSONA MORAL: LO RAZONABLE Y LO RACIONAL

Refiriéndose a la edición de 1999 de *A Theory of Justice*¹⁰, y en concreto a la revisión de la formulación de los principios de justicia, Rawls reconoce¹¹ que una de las crí-

7 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 206.

8 RAWLS, J., “Réplica a Habermas”, en HABERMAS, J. y RAWLS, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Vallespín, F. (intro.), Vilar Roca, G. (trad.), Paidós, Barcelona, 1988, p. 140.

9 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, pp. 42-44.

10 RAWLS, J., *A Theory of Justice*, edición revisada, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1999.

11 Cfr. RAWLS, J., *A Theory of Justice*, edición revisada, *cit.*, p. xii.

ticas más serias a la edición de 1971 fue la realizada por Hart en su artículo “Rawls on Liberty and its Priority”¹². En este artículo, Hart constata dos carencias en la teoría rawlsiana: en primer lugar, la ausencia de una explicación de las razones por las que las partes en la posición original adoptan las libertades básicas y acuerdan su prioridad¹³; y en segundo lugar, la inexistencia de un criterio satisfactorio acerca de cómo pueden especificarse más las libertades básicas, una vez que se apliquen los principios de justicia en las etapas constitucional, legislativa y judicial¹⁴.

La respuesta de Rawls a esta crítica es interesante porque en ella se reflejan los presupuestos de su teoría de la justicia. Más en concreto, se aprecia con claridad la centralidad que tiene el concepto de persona moral en la fundamentación de los principios y libertades¹⁵.

La justicia como equidad, señala Rawls, concibe a los ciudadanos como personas que participan en la cooperación social y que poseen lo que denomina “las dos facultades morales”. La primera de esas facultades es “la capacidad para adquirir un sentido de la justicia que les permita entender, aplicar y actuar conforme a principios razonables de justicia que determinen los términos equitativos de la cooperación social”¹⁶. La segunda facultad moral es la “capacidad para albergar una concepción del bien: una concepción de los fines y propósitos dignos del empeño que perseguimos, junto con una ordenación de ellos que nos sirva de guía a lo largo de un ciclo vital completo”¹⁷. Gracias a dicha capacidad los ciudadanos pueden poseer, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien, cuyos elementos normalmente se establecen dentro de, y son interpretados por, ciertas doctrinas comprensivas (religiosas, filosóficas o morales) a cuya luz se ordenan y entienden los diversos fines y objetivos.

Los ciudadanos son así personas razonables y racionales. Son razonables porque están dispuestos a proponer y aceptar principios y criterios para una cooperación social equitativa. Las personas son razonables cuando no están movidas por el bien general como tal, sino por el deseo mismo de un mundo social en el que ellas puedan cooperar con las demás en términos que todo el mundo pueda aceptar, en el que están dispuestas a gobernar su conducta de acuerdo con un principio común. Gracias, precisamente a lo razonable, los ciudadanos ingresan como iguales en un mundo público y están en condiciones de construir el marco de ese mundo social público, un marco del que resulta razonable esperar que será aceptado por todo el mundo y dentro del cual todos podrán actuar¹⁸.

Por otro lado, los ciudadanos son también racionales, son agentes singulares con sus facultades de juicio y deliberación a la hora de definir, revisar y perseguir sus objetivos y fines. Que los ciudadanos sean agentes racionales no significa que se limiten a un razonamiento para la elección de los medios más efectivos para conseguir sus fines, ya que normalmente sopesan también los objetivos finales según su significado para su

12 HART, H.L.A., “Rawls on Liberty and its Priority”, *University of Chicago Law Review*, 40, 1973, pp. 534-555.

13 HART, H.L.A., *art. cit.*, pp. 549 y 552.

14 HART, H.L.A., *art. cit.*, p. 544.

15 En estas líneas no pretendo analizar la consistencia de las respuestas de Rawls a las críticas de Hart, sino poner de relieve los elementos que a mi juicio son más importantes para entender la fundamentación de los principios y libertades. Sobre la consistencia de las respuestas puede verse ALEXY, R., “Theorie der Grundfreiheiten”, *Zur Idee des politischen Liberalismus. John Rawls in der Diskussion*, Philosophischen Gesellschaft Bad Homburg y Hinsch, W. (eds.), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997, pp. 263-303.

16 RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 134.

17 RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 135.

18 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 84.

plan global de vida y según la coherencia y complementariedad entre ellos. Tampoco significa que persigan exclusivamente el beneficio propio. Pueden albergar, a juicio de Rawls, “todo tipo de afectos hacia personas y compromisos con comunidades y lugares, incluidos el amor a la patria y a la naturaleza; y pueden seleccionar y ordenar sus fines de varios modos”¹⁹. Ello explica que para Rawls la concepción del bien viene determinada tanto por ciertos objetivos finales definidos, como por vínculos y lealtades a personas particulares, instituciones o doctrinas comprensivas, ya sean religiosas, filosóficas o morales.

Precisamente por ser los ciudadanos razonables y racionales, la cooperación social no es simplemente una actividad social coordinada, eficientemente organizada y orientada por reglas públicamente reconocidas con objeto de lograr algún fin global. No es una mera coordinación social de actividades. Como advierte Rawls, la cooperación social acontece siempre para el mutuo beneficio²⁰. Eso significa que si bien dicha cooperación requiere una noción de ventaja racional, una idea de bien para cada participante, no obstante debe ser siempre una cooperación equitativa, en la que cada uno de los participantes se oriente mediante reglas y procedimientos públicamente reconocidos, aceptados y concebidos por todos como efectivamente reguladores de su conducta. Deber ser una cooperación propia de personas tanto racionales como razonables, cuya unidad se basa en una concepción pública de la justicia compartida por todos los ciudadanos, independientemente de las concepciones de los participantes acerca de su propia ventaja racional, que suele ser diferente²¹.

Los ciudadanos son, así, libres e iguales. Son iguales porque en un grado mínimo esencial todos son poseedores de las facultades morales necesarias para participar en la cooperación social durante toda una vida. Precisamente, al hacer de las facultades morales la base de la igualdad, Rawls puede distinguir la sociedad política de las muchas sociedades y comunidades que contiene dentro de sí. En cuanto miembros de una asociación o comunidad, los ciudadanos están unidos en torno a ciertos valores y fines compartidos que les hacen apoyar a la asociación o comunidad y, en parte, estar ligados a ellas. Pero en cuanto ciudadanos, sus vínculos de unión son otros, los que están comprendidos en la concepción política de la justicia.

Los ciudadanos son también libres en tres sentidos. En primer lugar, porque se conciben a sí mismos, y unos a otros, con la facultad moral de poseer, revisar y cambiar una concepción del bien²². Gracias a la capacidad de revisar y cambiar sus concepciones del bien, la identidad pública o legal como personas libres no se ve afectada por los cambios que con el tiempo pueda sufrir su concepción determinada del bien. Así, aquellos ciudadanos que se convierten a otra religión, o abandonan una fe religiosa establecida, no dejan por ello de ser, a efectos de la justicia política, las mismas personas de antes. Siguen teniendo los mismos derechos y deberes básicos, poseen las mismas propiedades y pueden reclamar las mismas cosas que antes excepto en la medida en que esas exigencias vayan ligadas a su antigua filiación religiosa, en este caso.

En segundo lugar, los ciudadanos se conciben a sí mismos como libres en la medida en que se entienden “como fuentes autoautentificadorias de exigencias válidas. Es decir, se ven a sí mismos con derecho a presentar exigencias a sus instituciones con ánimo de promover sus concepciones del bien (siempre que esas concepciones caigan dentro del espectro permitido por la concepción política pública de la persona)”²³.

19 RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 81.

20 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 337.

21 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 337.

22 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 60; y, *La justicia como equidad. Una reformulación*, p. 46.

23 RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 63.

Y, por último, los ciudadanos son libres porque son capaces de responsabilizarse de sus objetivos. Así, dadas unas instituciones-marco justas y un índice equitativo de bienes primarios para cada persona, los ciudadanos pueden ajustar sus objetivos y aspiraciones a la luz de lo que razonablemente pueden esperar.

La sociedad, por tanto, no se funda en una concepción determinada del bien, tal y como se pueda dar en una fe religiosa común o en una doctrina filosófica, sino en una concepción pública compartida de justicia. Las libertades básicas aparecen, precisamente, a la hora de determinar los términos equitativos de la cooperación entre personas morales.

Por ello, esta concepción de la persona es, a juicio de Rawls, una concepción política, es decir, no se extrae de la metafísica o de la filosofía de la mente, ni tampoco de la psicología, sino que se desprende del modo en que la cultura política pública de una sociedad democrática concibe a los ciudadanos, y que se plasma en sus textos políticos fundamentales (constituciones y declaraciones de derechos humanos) y en la tradición histórica de interpretación de esos textos. Y para tener conocimiento de esa tradición es preciso fijarse en los tribunales, los partidos políticos, los estadistas, los expertos en Derecho constitucional y jurisprudencia y en los escritos más perdurables de toda índole que conforman la filosofía política de una sociedad²⁴.

2. LA POSICIÓN ORIGINAL Y LA NOCIÓN DE BIENES PRIMARIOS

Una vez analizada la noción de persona moral es preciso considerar la idea de la posición original, ya que es introducida por Rawls para averiguar qué concepción de la justicia consigue definir los términos equitativos más adecuados de la cooperación social entre personas razonables y racionales.

Para dar respuesta a esta pregunta, Rawls recupera y reformula la doctrina del contrato social. A su juicio, los términos equitativos de la cooperación social tienen que entenderse como si fueran acordados por quienes están comprometidos con ella, por ciudadanos libres e iguales, nacidos en la sociedad en la que viven. Y el punto de vista desde el cual puede alcanzarse un acuerdo equitativo es, precisamente, la posición original.

Los acuerdos reales, logrados por la gente en pleno conocimiento de su posición presente en una sociedad dada, son acuerdos influidos por contingencias sociales y naturales dispares. Los principios adoptados dependerán, por tanto, del curso real de los acontecimientos de aquella sociedad. De ahí que Rawls sostenga que mediante acuerdos reales no se consiga ir más allá de lo aleatorio ni tampoco definir un criterio adecuadamente independiente²⁵. Por el contrario, es preciso colocarse en una situación imaginaria de imparcialidad, cuya principal característica es que los seres que concurren a ella se encuentran cubiertos por un “velo de ignorancia”. A ella acuden no los ciudadanos, sino sus representantes (las partes que negocian), y se encuentran emplazados equitativamente, de manera que nadie esté en una posición negociadora más ventajosa.

Para ello, Rawls establece que las partes “no conozcan la posición social de quienes representan, o la particular doctrina comprensiva de la persona que cada uno representa. La misma idea se hace extensiva a la información sobre la raza y el grupo

24 Cfr. RAWLS, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, p. 44.

25 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 309.

étnico de pertenencia de las personas, sobre el sexo y el género, así como sobre sus variadas dotaciones innatas, tales como el vigor y la inteligencia²⁶.

Sin embargo, aunque los cálculos que normalmente influyen en los acuerdos que se producen en el seno de la sociedad no tienen cabida en la posición original, los representantes tienen un conocimiento previo sobre los hechos generales de la naturaleza humana como son las bases elementales de la organización social y de la psicología humana. En concreto, conocen los intereses fundamentales de los ciudadanos que representan. La posición original es, por tanto, un mecanismo de representación, mediante el cual se describe a las partes que negocian los términos equitativos de la cooperación como representantes racionalmente autónomos, responsables de los intereses esenciales de los ciudadanos libres e iguales.

Las partes, en calidad de representantes de los ciudadanos, actúan como fideicomisarios o guardianes. De ahí que, al acordar los términos equitativos de la cooperación, deban asegurar los intereses fundamentales de aquellos a los que representan²⁷. En concreto, Rawls señala tres intereses fundamentales. Por un lado, los ciudadanos, en la medida en que están dotados de dos facultades morales, poseen dos intereses de «orden superior» en el desarrollo y en el ejercicio tanto de la capacidad de un sentido de la justicia como de la capacidad de decidir, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien. Estos intereses son básicos, ya que alguien que no haya desarrollado y no pueda ejercer las facultades morales en un grado mínimo no puede ser miembro normal y plenamente cooperante de la sociedad²⁸.

Por otro lado, los ciudadanos poseen, también, un interés en promover al máximo la propia concepción del bien. Las partes, evidentemente, no conocen el contenido de esas concepciones, ni tampoco las doctrinas utilizadas para interpretarlas, pero sí conocen la estructura general de los planes de vida de las personas racionales y, por tanto, los elementos que integran una concepción de bien²⁹. Por ello, están obligadas a proteger dicho interés, dando margen, también, a posibles cambios de mentalidad y a posibles conversiones desde una concepción comprensiva a otra.

Pues bien, en la negociación de los términos equitativos las partes no se guían por orientaciones del ámbito de lo razonable sino que sus deliberaciones están motivadas exclusivamente por consideraciones relativas a la promoción y a la satisfacción de los intereses que albergan las personas que representan. Lo razonable, representado por las varias restricciones a las que están sometidas las partes en la posición original³⁰, aparece externamente, situando a las partes en una posición determinada³¹.

El objetivo de las partes es, pues, determinar los términos equitativos de la cooperación social en función de los bienes que realmente satisfacen los intereses fundamentales de los ciudadanos, es decir, atendiendo a aquellas cosas que son “general-

26 RAWLS, J., *El liberalismo político*, pp. 54-55.

27 Cfr. RAWLS, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, p. 124.

28 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 105.

29 Toda concepción de bien supone, fundamentalmente, un objetivo o meta particular, unos vínculos y lealtades, así como una concepción –religiosa, filosófica o moral– en relación con la cual resultan ininteligibles los objetivos y lealtades.

30 Como son la publicidad, el velo de ignorancia, la posición simétrica de las partes o la ausencia de amenazas.

31 En la construcción de la posición original se distinguen, por tanto, dos elementos, el racional y el razonable, que se corresponden con las dos facultades de la personalidad moral. Rawls considera que en la posición original lo razonable tiene una primacía sobre lo racional, primacía que expresa la primacía de lo justo sobre lo bueno.

mente necesarias, en tanto que condiciones sociales y medios de uso universal, para hacer que las personas sean capaces de perseguir sus determinadas concepciones del bien y desarrollar y ejercer sus dos facultades morales”³². Estos bienes son los denominados por Rawls “bienes primarios”.

Dichos bienes no se obtienen, a juicio de Rawls, preguntando sobre qué medios generales resultan esenciales para alcanzar los objetivos finales que sean comúnmente normales o usuales entre la gente, según lo establecido por algún estudio empírico o histórico exhaustivo. La caracterización de los bienes primarios no descansa en hechos históricos o sociales. Aunque para su determinación sea necesario un conocimiento de las circunstancias y exigencias generales de la vida social, se hace sólo a la luz de una concepción de la persona humana dada de antemano, y más en concreto, a la luz de la concepción de la persona moral³³.

Rawls agrupa los bienes básicos en cinco clases: a) las libertades básicas; b) la libertad de movimiento y de elección de empleo sobre un trasfondo de oportunidades diversas; c) poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad; d) renta y riqueza; y, f) las bases sociales del respeto de sí mismo. Y los justifica, como se ha dicho, porque sirven para satisfacer los intereses fundamentales de las personas morales.

Así, en primer lugar, las libertades básicas (determinadas mediante una lista: libertad de pensamiento y de conciencia; libertades políticas –derecho de voto y derecho a participar en política– y libertad de asociación; las libertades definidas por la libertad e integridad de la persona; y finalmente los derechos y libertades amparados por el imperio de la ley) permiten el desarrollo y el ejercicio tanto de la capacidad de decidir, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien, como del sentido de lo recto y de la justicia en condiciones políticas y sociales libres. En segundo lugar, las libertades de movimiento y de elección de empleo en un trasfondo de diversidad de oportunidades son necesarias para la persecución de fines últimos, así como para poder llevar a efecto su revisión y cambio si así se desea. En tercer lugar, los poderes y prerrogativas asociados a cargos y disposiciones de responsabilidad, particularmente en las principales instituciones políticas y económicas, hacen posible dar campo a diversas capacidades sociales y de autogobierno del sujeto. En cuarto lugar, los ingresos y riquezas, entendidos en un sentido amplio, son medios de uso universal (con un valor de cambio) para alcanzar directa o indirectamente una amplia gama de fines. Y, por último, las bases sociales del autorrespeto son aquellos aspectos de las instituciones básicas que normalmente son esenciales para que los ciudadanos tengan un sentido vivo de su propio valor como personas morales y sean capaces de realizar sus intereses fundamentales y promover sus fines con confianza en sí mismos³⁴. Estas bases sociales son, entre otras, el hecho institucional de que los ciudadanos tienen iguales derechos básicos y el reconocimiento público de este hecho, así como la aceptación por todo el mundo del principio de diferencia³⁵.

Para Rawls, los principios que mejor proporcionan y garantizan estos bienes para todos los ciudadanos son los dos principios de justicia empleados en la concepción de la justicia como equidad. De ahí que lo más racional es que las partes elijan estos principios entre los principios alternativos que se les presentan en la posición original.

32 RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 344.

33 Cfr. RAWLS, J., “Unidad social y bienes primarios”, *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Rodilla, M.A. (trad. y ed.), 2ª edición, Tecnos, Madrid, 1999, pp. 270-271.

34 Cfr. RAWLS, J., “Unidad social y bienes primarios”, *cit.*, p. 270.

35 Cfr. RAWLS, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, p. 93.

El primer principio³⁶ garantiza el primer grupo de bienes, ya que establece para cada persona un derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales, esquema que debe ser compatible con un esquema similar de libertades para todos. Estas libertades básicas constituyen, junto con los principios fundamentales que definen la estructura general del estado de derecho y el proceso político (entre los que destacan, el principio de la separación de poderes y el alcance de la regla de la mayoría), las esencias constitucionales³⁷. El segundo principio³⁸, por su parte, regula los asuntos básicos de justicia distributiva tales como la libertad de movimiento y la igualdad de oportunidades, las desigualdades sociales y económicas y las bases sociales del autorrespeto.

Una vez examinada la configuración de la posición original es preciso atender al razonamiento de las partes en defensa de los dos principios de justicia. Como ya se ha señalado, los principios de justicia no se deducen de las condiciones de la posición original, sino que se seleccionan de una lista previa. En este sentido, la posición original es un mecanismo de selección, ya que opera “sobre una conocida familia de concepciones de justicia que se encuentra en nuestra tradición de filosofía política o que ha sido conformada con ella”³⁹. Rawls sostiene que las partes razonan comparando alternativas, confrontando los dos principios de justicia con otros principios alternativos disponibles. Si los dos principios son respaldados por un balance más fuerte de razones, el argumento a favor de los principios quedará completo y se adoptarán los dos principios.

¿Entre qué principios deliberan las partes? A juicio de Rawls, en la historia del pensamiento democrático existen dos tradiciones importantes que establecen principios. Por un lado, la tradición del contrato social, que entiende la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social entre ciudadanos concebidos como libres e iguales. Por otra lado, la tradición utilitarista, que concibe la sociedad como un sistema social organizado de tal modo que produzca el mayor bien agregado a todos sus miembros, donde ese bien es un bien completo determinado por una doctrina comprensiva⁴⁰. Este es, por tanto, el marco donde se mueven las partes a la hora de elegir los principios de justicia⁴¹.

Rawls presenta el argumento a favor de los dos principios de justicia mediante dos comparaciones fundamentales. En la primera comparación, los dos principios, tomados como una unidad, se comparan con el principio de utilidad media, el cual establece que “las instituciones de la estructura básica tienen que estar dispuestas de tal modo que maximicen el bienestar medio de los miembros de la sociedad, comenzando por el momento presente y extendiéndose hasta el futuro previsible”⁴². En esta primera comparación, Rawls deriva las razones en favor de los dos principios de justicia de la

36 “[C]ada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un [esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos]”. RAWLS, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, p. 73.

37 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, pp. 262-263.

38 “[L]as desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad”. RAWLS, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, p. 73.

39 Cfr. RAWLS, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, p. 122.

40 Cfr. RAWLS, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, pp. 136-137.

41 La selección de los principios se realiza en relación con una lista dada. A juicio de Rawls, pretender seleccionar los principios en función de una lista completa o de cualquier lista posible sería excesivo. La argumentación, por tanto, no es general ni definitiva, únicamente pretende proporcionar un argumento razonablemente concluyente a favor de los dos principios de justicia.

42 RAWLS, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, p. 137.

regla “maximin”. Esta regla establece que, una vez identificado el peor resultado de cada alternativa discutible, hay que adoptar aquella alternativa cuyo peor resultado sea mejor que los peores resultados de todas las demás alternativas⁴³. Las partes tienen que preguntarse, por tanto, si los principios aseguran los bienes básicos y los aseguran contra las peores eventualidades.

Al examinar el principio de utilidad media, Rawls cree que las partes no lo aceptarán ya que, bajo ciertas condiciones sociales realistas, puede requerir o permitir que los derechos y libertades básicos de algunos sean restringidos de varias maneras, o incluso conculcados enteramente, en aras de un mayor beneficio para otros o para la sociedad en su conjunto. Asimismo, de acuerdo con dicho principio se pueden mantener unas desigualdades sociales y económicas demasiado agravantes para un sector pequeño de la sociedad, siempre que eso repercuta en un mayor bienestar social.

Como señala Rawls, la responsabilidad de las partes, como representantes o fideicomisarios de los ciudadanos, no les permite echar a suertes los derechos y libertades básicos de esos ciudadanos⁴⁴, de ahí que estén obligados a rechazar dicho principio. Por el contrario, los dos principios de justicia sí que garantizan los intereses fundamentales de los ciudadanos como libres e iguales, ya que estos dejan de estar a merced de las circunstancias cambiantes de tiempo y lugar, y se colocan más allá del cálculo de los intereses sociales.

A juicio de Rawls, las razones que se derivan de aplicar la regla maximin son razones que favorecen la adopción fundamentalmente del primer principio de justicia, pero no son tan conclusivas respecto del segundo principio. Por ello, para completar la argumentación cree conveniente realizar una segunda comparación de los dos principios. En esta nueva comparación, sin embargo, se parte del supuesto de que las partes ya han aceptado el primer principio de justicia y, por ello, tratan de seleccionar un principio para regular las desigualdades económicas y sociales. Las alternativas entre las que tienen que elegir las partes son dos: por un lado, el principio de diferencia y, por otro, el principio de utilidad media combinado con un mínimo social apropiado. Este mínimo social debe ser incluido en el principio de utilidad media ya que las partes, que ya han elegido el primer principio de justicia, siempre insistirán en alguna garantía. Por tanto, el principio de utilidad media corregido, denominado por Rawls “principio de utilidad media restringida”, establece que la estructura básica ha de ser organizada “para que maximice la utilidad media de modo consistente, primero, garantizando las libertades básicas iguales (incluido su valor equitativo) y la equitativa igualdad de oportunidades; y, segundo, manteniendo un mínimo social apropiado”⁴⁵.

Al comparar estos dos principios, Rawls cree que por razones de publicidad, de reciprocidad y de estabilidad las partes aceptarán el principio de diferencia. Para Rawls un punto importante a favor de una concepción de la justicia es que genere su propio apoyo. Cuando públicamente se sabe que la estructura básica de la sociedad satisface sus principios por un período largo de tiempo, las personas que se encuentran sujetas a ella tienden a desarrollar un deseo de actuar conforme a estos principios y a cumplir con sus tareas en las instituciones.

El inconveniente del principio de utilidad restringida radica en que al aplicarlo para regular las desigualdades económicas y sociales no existe garantía de que todos se beneficiarán. La fidelidad al bienestar social puede exigir que algunos, normalmente los

43 El término “maximin” es una contracción de *maximum minimorum* (lo máximo de los mínimos o, también, lo mejor de los peores).

44 RAWLS, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, p. 144.

45 RAWLS, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, p. 165.

menos favorecidos, tengan que renunciar a ciertas ventajas en aras del mayor bien colectivo. Este principio, al ser un principio de maximación agregativa, no posee ninguna tendencia inherente hacia la igualdad o reciprocidad y, por ello, no es capaz de generar un apoyo por parte de todos los ciudadanos.

A juicio de Rawls, el punto de partida de las partes que les lleva a elegir el segundo principio de justicia es suponer que todos los bienes primarios sociales, incluidos los ingresos y la riqueza, deberían ser iguales, es decir, todo el mundo debería disponer de la misma proporción. Pero como también tienen que tomar en cuenta las exigencias organizativas y la eficiencia económica, no pueden detenerse en la equidistribución. Las partes son conscientes de que las desigualdades organizativas y económicas pueden contribuir a mejorar la situación de todos los ciudadanos, incluida la de los menos favorecidos, siempre y cuando esas desigualdades sean compatibles con la igual libertad y con la igualdad equitativa de oportunidades. Esto invita a decantarse por el principio de diferencia: “tomando como referencia la igual división, aquellos que ganan más han de hacerlo de un modo que sea aceptable para los que ganan menos y, sobre todo, para los que ganan el mínimo”⁴⁶.

El principio de diferencia tiende a asegurar que se saque provecho de las contingencias, derivadas de la clase social de origen, de las dotaciones innatas o de la mala o buena fortuna, sólo de modos que sean ventajosos para todos. Por ello, este principio no será apoyado únicamente por los menos favorecidos, sino también por aquellos que están mejor situados por su origen social, sus dotaciones o su buena suerte, ya que les ofrece la oportunidad de mejorar su situación, siempre que lo hagan de modos que mejoren la situación de los demás.

Mediante los dos principios de justicia, por tanto, todos los ciudadanos tienen las mismas libertades básicas, gozan de una equitativa igualdad de oportunidades y tienen parte en los otros bienes primarios sobre la base del principio de que algunos pueden tener más sólo si adquieren más de modo y manera que mejore la situación de los que tienen menos.

Combinados con un índice de bienes primarios, los principios de justicia separan las razones de justicia no sólo del flujo y reflujo de necesidades y deseos fluctuantes sino incluso de sentimientos y compromisos arraigados⁴⁷. Por ello, las cuotas apropiadas de bienes primarios de los ciudadanos no son apropiadas porque les aproximen a su concepción particular de bien, o por lo que puedan tener en común las diversas doctrinas comprensivas. Los bienes primarios, como ya se ha señalado, son lo que las personas libres e iguales necesitan como ciudadanos. Esos bienes pertenecen a una concepción política de la justicia sobre la cual los ciudadanos que profesan una pluralidad de doctrinas comprensivas pueden ponerse de acuerdo⁴⁸.

3. EL CONTENIDO DE LAS LIBERTADES BÁSICAS

Atendiendo a la relevancia especial de los intereses fundamentales que protegen, Rawls otorga una primacía a las libertades básicas sobre el resto de bienes primarios. Los derechos y libertades básicos protegen y garantizan el espacio necesario para el ejercicio de las dos facultades morales en los, así llamados por Rawls, dos casos fun-

46 RAWLS, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, p. 169.

47 Cfr. RAWLS, J., “Unidad social y bienes primarios”, *cit.*, p. 275.

48 Cfr. RAWLS, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, pp. 93-94.

damentales. El primer caso fundamental es el ejercicio de estas facultades a la hora de juzgar la justicia de las instituciones básicas y las políticas sociales. El segundo caso fundamental es el ejercicio de las dos facultades a la hora de perseguir la propia concepción del bien⁴⁹.

Pues bien, teniendo en cuenta estos dos casos fundamentales, Rawls considera que las libertades básicas iguales y la libertad de pensamiento aseguran la oportunidad de aplicar, libre e informadamente, los principios de justicia a la estructura básica y a sus políticas, ya que hacen posible el pleno y efectivo ejercicio del sentido de la justicia de los ciudadanos. Por otro lado, la libertad de conciencia y la libertad de asociación aseguran la oportunidad de ejercer, libre e informadamente, la capacidad de tener una concepción del bien y las facultades de razón práctica para formar, revisar y perseguir racionalmente dicha concepción a lo largo de toda una vida. Por último, las restantes libertades básicas, como son la libertad e integridad física y psicológica de la persona y los derechos y libertades amparados por el imperio de la ley, son necesarias para que las otras libertades básicas queden convenientemente garantizadas.

Por lo tanto, para saber si una libertad particular pertenece al grupo de libertades básicas es preciso establecer si dicha libertad está más o menos esencialmente implicada en proteger el pleno e informado ejercicio de las facultades morales en uno de los dos, o en ambos, casos fundamentales. Según Rawls esto se lleva a cabo delimitando el “ámbito central de aplicación” de cada libertad, es decir, determinando el contenido de cada libertad básica, examinando su finalidad⁵⁰.

El ámbito central de aplicación de la libertad de conciencia, por ejemplo, se determina teniendo en cuenta dos tipos de consideraciones que llevan a las partes en la posición original a adoptar dicha libertad: las que tienen que ver con la determinada concepción del bien que quiere promover al máximo una persona y las que tienen que ver con la capacidad para decidir, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien⁵¹.

A la hora de examinar la determinada concepción de bien que quiere promover toda persona moral, las partes desconocen los objetivos particulares y metas finales perseguidos por esas personas, y desconocen los objetos de sus vínculos y lealtades, así como su concepción, ya sea religiosa, filosófica o moral, de su relación con el mundo. Pero conocen que toda persona posee tanto objetivos particulares y metas finales como una determinada concepción religiosa, filosófica o moral. El velo de ignorancia implica que las partes ignoran si las creencias abrazadas por las personas que representan constituyen un punto de vista mayoritario o minoritario. Por ello, no pueden arriesgarse a permitir una menor libertad de conciencia para las religiones minoritarias, ya que podría ocurrir que sus representantes pertenecieran a una fe minoritaria.

Que exista una protección de la libertad de conciencia significa para Rawls que distintas concepciones del bien y las distintas doctrinas comprensivas no son conmensurables y que, por tanto, entre dos concepciones del bien o entre dos doctrinas comprensivas no cabe una tasa de sustitución, en términos de la cual resulte racional sopesar la protección de una u otra. Por ello, a juicio de Rawls, la libertad de conciencia hace referencia, en primer lugar, a innegociabilidad política de las distintas doctrinas comprensivas y las concepciones de bien a que éstas dan pie.

49 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, pp. 372-373.

50 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 334.

51 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, pp. 347-352.

La libertad de conciencia hace referencia también a la capacidad para formar, revisar y perseguir racionalmente una concepción del bien. Esta capacidad puede entenderse, a juicio de Rawls, de dos maneras, ya sea como un medio para un bien de una persona, ya como parte esencial de una determinada concepción del bien⁵².

Por un lado, gracias a dicha capacidad las personas no están atadas a las concepciones de bien que eligen, sino que pueden formar otras y revisar las existentes. Debido a que no existe una garantía de que todos los aspectos de un estilo de vida sean los más racionales para las personas que viven de acuerdo con él, es necesario que puedan hacerse revisiones más o menos drásticas. La libertad de conciencia, por tanto, se entiende también de este modo. Por ello, según Rawls, dentro de esta libertad se engloban no sólo la libertad de caer en el error y equivocarse sino también la libertad de asociación, pues a menos que las personas tengan libertad para asociarse con otros ciudadanos de parecidas opiniones, se niega el ejercicio de la libertad de conciencia.

Por otro lado, esta capacidad permite a los ciudadanos que piensen en sí mismos como personas que afirman su propio estilo de vida de acuerdo con el ejercicio pleno, deliberado y razonados de sus facultades intelectuales y morales. A juicio de Rawls, de lo que se trata es que los ciudadanos puedan afirmar una tradición religiosa, filosófica o moral en la que hayan crecido y sido educados, y de que esa tradición, al llegar a la edad de la razón, se convierta en el centro de sus vínculos y lealtades. Además de aspirar a que sus creencias sean verdaderas, a que sus acciones sean correctas y sus objetivos buenos, los ciudadanos pueden aspirar a que sus concepciones del bien sean “sus propias” concepciones. Por ello, la capacidad de albergar una concepción del bien no se entiende únicamente como un medio para, sino también como una parte esencial de una determinada concepción del bien, aquella que aspira a dar razón de dicha concepción.

Si el ámbito central de aplicación de la libertad de conciencia se delimita considerando la capacidad moral para albergar una concepción del bien, el ámbito central de aplicación de la libertad de pensamiento, por su parte, se delimitará teniendo en cuenta la capacidad moral para albergar un sentido de la justicia⁵³.

Las personas poseen un sentido de la justicia cuando están movidas por el deseo mismo de un mundo social en el que ellas, como libres e iguales, puedan cooperar con las demás en términos que todo el mundo pueda aceptar. La libertad de pensamiento protege, precisamente, la posibilidad de una cooperación recíproca entre los ciudadanos y, por tanto, que éstos puedan proponer en el área pública principios y criterios en calidad de términos equitativos de cooperación y aceptarlos de buena gana siempre que se les asegure que los demás harán lo mismo. Por ello, para garantizar el libre, pleno e informado ejercicio de la libertad de pensamiento, Rawls considera esencial la libertad de expresión política.

Por libertad de expresión política Rawls entiende “el libre uso público de nuestra razón en todos los asuntos relacionados con la justicia de la estructura básica y de sus políticas sociales”⁵⁴ y considera que existen tres elementos fijos que caen bajo el ámbito central de aplicación de esta libertad. En primer lugar, no considerar como delito el libelo sedicioso, es decir, aquellas expresiones en las que se inste al alzamiento colectivo contra la autoridad. En segundo lugar, impedir, salvo casos especiales, las restricciones previas a la libertad de prensa. Y, por último, proteger plenamente la defensa

52 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, pp. 349-351.

53 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, pp. 352-353.

54 RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 386. Por esta razón, dentro de la libertad de expresión no estaría protegido ni el libelo ni la difamación de personas privadas, ya que no tienen ninguna relevancia para que el libre uso de la razón pública juzgue y regule la estructura básica.

de doctrinas revolucionarias y subversivas⁵⁵. Si alguno de estos tres elementos no fuese respetado, ni la prensa ni la libre discusión podrían desempeñar su papel de informar al electorado, de modo que se socavarían las posibilidades de una autonomía real por parte de los ciudadanos en el ámbito público. Reprimirlos conllevaría a la supresión de toda discusión de las razones de las doctrinas generales políticas, religiosas y filosóficas.

Rawls considera que en la tradición norteamericana se ha producido un consenso en torno a los dos primeros elementos, de manera que el problema capital de la libertad de expresión política se ha centrado en la defensa de la subversión, es decir, en la defensa de doctrinas políticas una parte esencial de las cuales es la necesidad de revolución como medio del cambio político⁵⁶. Podría pensarse que la peligrosidad que entraña la defensa de la subversión hace necesario limitar la libertad de expresión política. Sin embargo, a juicio de Rawls, suprimir la libertad de expresión política, aunque se trate de la defensa de la subversión, implica una suspensión parcial de la democracia. Esta libertad no puede restringirse o suprimirse por razones de peligrosidad, ya que toda expresión política es en sí misma peligrosa. “Supongamos –dice Rawls– que un pueblo democrático, metido en una rivalidad militar contra una potencia autocrática, tuviera que decidir que el uso de armas nucleares es tan contrario a los principios de humanidad que su utilización debe ser excluida y que deben darse pasos unilaterales encaminados a reducir esas armas en la esperanza de persuadir a la otra potencia para hacer lo propio. Se trataría de una decisión peligrosa; pero está fuera de duda que esto es irrelevante para la cuestión de si la propuesta debe ser libremente discutida y el gobierno está constitucionalmente obligado a cumplir la decisión una vez tomada. La peligrosidad de la expresión política está fuera de lugar; lo que debe discutirse libremente es precisamente el peligro entrañado por esa discusión”⁵⁷. Las instituciones básicas de una sociedad democrática moderadamente bien gobernada no son tan frágiles ni tan inestables como para ser derribadas por la mera defensa de la subversión. Es más, si los dirigentes políticos son lo suficientemente sabios, tomarán esa defensa como una advertencia de que podrían ser necesarios cambios fundamentales; de modo que los cambios a que haya que proceder “se conocerán en parte gracias al punto de vista político global que trata de explicar y justificar la defensa de la resistencia y la revolución”⁵⁸.

¿Significa esto que la libertad de expresión política no tiene ningún límite? Rawls considera que esta libertad no es absoluta, pero que sólo puede restringirse bajo dos condiciones: si ello resultase necesario para prevenir una pérdida directa o indirectamente mayor y más significativa de esa libertad o de otras libertades básicas; y, por otro lado, si no existiera ningún otro modo de prevenir los daños distinto de la restricción de la libertad de expresión. La libertad de expresión política podría limitarse, por ejemplo, cuando se utiliza para incitar al uso inminente e ilegal de la fuerza, sea cual fuere la importancia de las concepciones políticas generales del orador, ya que esa incitación introduce una perturbación en los procedimientos políticos democráticos que no puede ser permitida por las reglas de orden de la discusión pública⁵⁹.

55 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 379.

56 En la discusión acerca de la defensa de la subversión, Rawls se basa, como él mismo afirma, en el trabajo de James Kalven: *A Worthy Tradition: Freedom of Speech in America*, Harper & Row, Nueva York, 1987.

57 RAWLS, J., *El liberalismo político*, pp. 392-393.

58 RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 385.

59 Cfr. RAWLS, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, pp. 157-158. En su obra *El liberalismo político*, Rawls defiende, a mi juicio, una restricción menor de la libertad de expresión. Junto a las dos condiciones se exigiría la existencia de una crisis constitucional en la que las instituciones políticas libres, al no poder operar efectivamente o tomar medidas necesarias para preservar sus propia existencia, tuviesen

Junto a la libertad de pensamiento, Rawls considera esencial, a la hora de proteger la capacidad para un sentido de la justicia, que se garantice el valor equitativo de las libertades políticas. Esa garantía significa que todos los ciudadanos, cualesquiera que sean su posición social o económica, han de tener oportunidades equitativas para acceder a un cargo público y para influir en el resultado de las decisiones políticas.

A su juicio, a menos que dicho valor se mantenga, la consecución o el mantenimiento de un trasfondo institucional justo se verán amenazados, ya que, aunque los ciudadanos posean las mismas libertades básicas, quienes disfruten de mayores responsabilidades y de mayores riquezas podrían llegar a controlar en su provecho el curso de la legislación. Por ello, para garantizar el valor equitativo de las libertades políticas, Rawls considera esencial, en primer lugar, que cada ciudadano tenga un acceso equitativo y aproximadamente igual al uso de las oportunidades públicas definidas por las normas y procedimientos constitucionales que regulan el proceso político y controlan el ingreso en posiciones de autoridad política. En segundo lugar, es preciso que esas oportunidades públicas tengan un espacio limitado, pues quienes estén en posesión de mayores medios podrían coaligarse con objeto de excluir a quienes tengan menos⁶⁰. Como consecuencia de esto, se hace necesario “mantener a los partidos políticos independientes respecto de las grandes concentraciones de poder económico y social privado en una democracia fundada en la propiedad privada, y del control estatal y del poder burocrático, en un régimen socialista liberal. En ambos casos, la sociedad debe cargar con al menos una gran parte del coste de organizar y conducir el proceso político, y tiene que regular el comportamiento electoral”⁶¹.

4. ¿EXISTE UN CONFLICTO ENTRE LIBERTADES BÁSICAS?

Precisamente porque las libertades básicas poseen un ámbito central de aplicación, cuya protección es condición indispensable del adecuado desarrollo y del pleno ejercicio de las dos facultades morales, éstas pueden ajustarse entre sí, es decir, pueden hacerse compatibles entre sí, al menos dentro de su ámbito central de aplicación. De este modo, es posible formar un esquema coherente de libertades que esté garantizado a todos los ciudadanos por igual.

Según Rawls, este tipo de ajuste es frontalmente distinto de un balance de intereses que permita que consideraciones de otro tipo, ya sean políticas, económicas o sociales, cuenten a la hora de restringir esas libertades cuando las ventajas conseguidas o los daños evitados con ello se estimen suficientemente grandes. “En la justicia como equidad, el ajuste de las libertades básicas se funda únicamente en el significado de las mismas, significado determinado por su papel en los dos casos fundamentales”⁶².

que ser suspendidas temporalmente, con el propósito de preservar esas instituciones y otras libertades básicas. “Nunca en la historia de Estados Unidos –dice Rawls– ha habido un tiempo en el que pudiera restringirse o suprimirse la libertad de expresión política y, en particular, la defensa de la subversión. Lo que sugiere que en un país con una vigorosa tradición institucional democrática no tiene por qué sobrevenir nunca una crisis constitucional a menos que el pueblo y las instituciones sean simplemente tomados al asalto desde el exterior. A efectos prácticos, pues, en una sociedad democrática bien gobernada, y bajo condiciones razonablemente favorables, el libre uso público de nuestra razón en cuestiones de justicia política y social parecería ser absoluto”. RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 393.

60 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, pp. 365-368.

61 RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 365.

62 RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 397.

Mediante dicho ajuste de libertades lo que se pretende es una regulación de las mismas con objeto de que puedan combinarse en un esquema y se adapten a determinadas condiciones necesarias para su ejercicio duradero. Dicho esquema no está concebido para maximizar nada, ni siquiera el desarrollo y el ejercicio de las facultades morales, sino para garantizar igualmente para todos los ciudadanos las condiciones esenciales para el adecuado y el pleno e informado ejercicio de las dos facultades morales⁶³.

Desde este punto de vista, por tanto, no existiría un conflicto entre libertades, sino una regulación de las mismas. Así, la misma libertad de expresión necesita de una regulación para preservar intacto el ámbito central de aplicaciones, no sólo el de cada libertad, sino también el suyo propio. El uso público de la propia razón debe atenerse a unas reglas de orden, esenciales para regular la discusión libre. No todos pueden hablar a la vez, o usar el mismo medio público simultáneamente y para objetivos diferentes. Sin embargo, dichas regulaciones necesarias no deben confundirse con restricciones al contenido del discurso, como por ejemplo, prohibiciones de argumentos a favor de determinadas doctrinas religiosas, filosóficas o políticas, o prohibiciones de discusiones de cuestiones relevantes para evaluar la justicia de la estructura básica de la sociedad⁶⁴.

Del mismo modo, las regulaciones de la expresión política tienen que estar diseñadas de modo que se logre el valor equitativo de las libertades políticas. De ahí que pueda justificarse un control de la financiación pública de las campañas políticas y de los gastos electorales. El fin de dicho control no puede consistir en establecer restricciones al contenido de la expresión, ni tampoco en imponer algún tipo de carga indebida a algún grupo político existente en la sociedad. Más bien, su función es impedir que quienes posean mayores propiedades y riquezas, y la mayor pericia que va con ellas, controlen el proceso electoral en beneficio propio. En caso contrario, la democracia se convertiría en “una especie de rivalidad regulada entre clases económicas e intereses de grupo, rivalidad cuyo resultado dependería propiamente de la capacidad y la disposición de cada uno para usar sus recursos financieros y su pericia –manifiestamente desiguales- con objeto de satisfacer sus deseos”⁶⁵.

Debido a que las libertades básicas están configuradas para garantizar la cooperación social de personas libres e iguales sobre la base del respeto mutuo, éstas no pueden ser definidas individualmente, sino que deben tomadas formando una familia de libertades integradas en un esquema coherente. Rawls, por tanto, concibe las libertades básicas compatibles entre sí, ya que dentro de su rango central de aplicación son necesariamente armoniosas. Las libertades básicas, en tanto que implicadas en proteger el pleno, informado y efectivo ejercicio de las dos facultades morales de las personas libres e iguales, conviven ajustadas unas a otras. Por ello, los conflictos, propiamente dichos, se producen no tanto entre libertades como entre intereses contradictorios sobre un mismo objeto⁶⁶.

63 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 369-370.

64 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, pp. 332-333.

65 RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 399.

66 Serna y Toller, desde otras premisas, alcanzan una conclusión similar. Para estos autores, en el marco de la encrucijada entre la libertad de información y los derechos al honor y a la intimidad, razonar diciendo que una parte tiene derecho al honor o a la intimidad y la otra derechos a la información y que, siendo legítimas ambas pretensiones, hay que optar por una u otra, mientras que la otra debe ceder, “reduce a muy poca cosa el «tener un derecho», ya que trae como consecuencia tornar ineficaz o anular de modo sistemático a un derecho porque otro es considerado de mayor peso específico”. SERNA, P. y TOLLER, F., *La Interpretación Constitucional de los Derechos Fundamentales*, La Ley, Buenos Aires, 2000, p. 30. En casos de concurrencia, lo que se debe buscar es determinar cuál de los derechos comparece en el caso y cuál no, o si existen en parte uno y en parte otro. Se trata, pues, de encontrar el *ius* del caso, lo justo entre las contrapuestas pretensiones de los justiciables. Por tanto, en rigor, “el extendido mito del conflicto se da sólo

Esto explica que para Rawls la lista de libertades, que define el estatus común y garantizado de la igual ciudadanía en una sociedad democrática bien ordenada, deba ser limitada a aquellas que sean verdaderamente esenciales. Si se alargase se correría el riesgo de debilitar la protección de las más significativas y de reproducir dentro del esquema de libertades los problemas de ponderación, indeterminados y desorientados que se habían tratado de evitar al concederles una primacía⁶⁷. El método de la ponderación destruye en su núcleo la idea de las libertades básicas, ya que éstas acabarían convirtiéndose en un objeto de cálculo de intereses sociales, sujetas a las demandas de circunstancias cambiantes⁶⁸. Precisamente, para asegurar las libertades básicas más importantes no se deben introducir en la lista aquellas libertades necesitadas de ponderación.

aparentemente entre los *derechos* –en abstracto y en concreto– y realmente entre las *pretensiones* –tanto en general, como en sentido procesal– y entre los *intereses* individuales de cada una de las partes”. *Ibid.*, p. 37. A juicio de estos autores, podría admitirse que hay derechos que son tendencialmente opuestos, ya que en su formulación abstracta no se contienen mecanismos para su armonización y los bienes humanos que procuran tutelar pueden tender hacia contenidos divergentes. Pero cabe un acercamiento interpretativo que busque criterios de armonización. En esta línea, la primera pauta interpretativa consistiría en distinguir entre derechos fundamentales y normas de derecho fundamental, y buscar la armonización en el nivel de los derechos, y no en el de las meras normas. Se trataría de superar, así, “la interpretación literal de las normas iusfundamentales, dando entrada a los derechos por vía de una interpretación teleológica y sistemática”. Esta interpretación se lleva a cabo en nuestra cultura constitucional mediante la determinación del *contenido esencial* de los derechos fundamentales al que hacen referencia tanto el art. 53.1 de la Constitución española como el art. 19.2 de la alemana, en el que se inspiró, como es sabido, nuestro constituyente. “Se trata, pues, de buscar las formas de compatibilidad que respeten el núcleo esencial de cada uno de los derechos, solucionando del modo más ajustado posible la controversia y evitando que se vea frustrado el ejercicio legítimo de alguno de ellos. Ello sólo es posible si se conciben los derechos no como pretensiones abstractas e individualistas, sino como facultades orientadas por un determinado fin que se da en el marco de la convivencia social, esto es, si los derechos son pensados como armónicos”. *Ibid.*, pp. 41-42. En esta misma línea, los trabajos de MARTÍNEZ-PUJALTE, A.L., *La garantía del contenido esencial de los derechos fundamentales*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1997; CIANCIARDO, J., *El conflictivismo en los derechos fundamentales*, Eunsa, Pamplona, 2000; y, DE DOMINGO, T., *¿Conflictos entre derechos fundamentales? Un análisis desde las relaciones entre los derechos a la libre expresión e información y los derechos al honor y a la intimidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 2001.

67 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 333. Asimismo, en nuestro ámbito, Laporta considera que cuanto más se multiplique la nómina de los derechos humanos menos fuerza tendrán como exigencia, y cuanto más fuerza moral o jurídica se les suponga más limitada ha de ser la lista de derechos que la justifiquen adecuadamente. Cfr. LAPORTA, F., “Sobre el concepto de derechos humanos”, *Doxa*, 4, 1987, pp. 23-44.

68 Una crítica a la ponderación como método de aplicación puede encontrarse también en Habermas. Para este autor, el Tribunal Constitucional alemán entiende la Constitución de la República Federal de Alemania no tanto como un sistema de reglas estructurado por principios, sino como un orden concreto de valores (recurriendo, así, a las éticas materiales de los valores, del tipo de la de Scheler o Hartmann). Este modo de entender los principios como valores estaría también en la base de autores como Böckenförde, Maus o Alexy (según Habermas, estos dos últimos transforman los principios en valores, al entenderlos como mandatos de optimización, cuya optimización permanece abierta, sujeta a ponderación. Si los principios sientan un valor que debe realizarse de forma óptima y si el grado de cumplimiento de este mandato no puede obtenerse de la norma misma, la aplicación de tales principios en el marco de lo fácticamente posible hace menester una ponderación orientada a fines). De esta forma, a juicio de Habermas, los principios pierden el carácter deontológico y quedan convertidos en preferencias intersubjetivamente compartidas, compitiendo entre sí por ser los primeros. En la medida en que un tribunal constitucional adopta la “teoría de los valores” o “teoría del orden valorativo” y la pone en la base de su práctica de toma de decisiones, aumenta el peligro, por tanto, de juicios irracionales porque con ello cobran primacía los argumentos funcionalistas a costa de los argumentos normativos. Para este autor, aunque en el derecho penetren contenidos teleológicos, es preciso domesticar los objetivos y orientaciones valorativas del legislador mediante una estricta primacía de los puntos de vista normativos. Que los principios sean normas significa: a) que obligan a sus destinatarios sin excepción y por igual a practicar un comportamiento; b) que se presentan con una pretensión binaria de validez y son, o bien válidos, o bien no válidos; c) que su validez deontológica tiene el sentido absoluto de una obligación incondicional y universal; y, por último, que no pueden contradecirse entre sí si pretende validez para el mismo círculo de destinatarios; tienen que guardar una relación coherente, es decir, formar un sistema. Cfr. Habermas, J. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Jiménez Redondo, M. (intr. y trad.), Trotta, Madrid, 1998, pp. 326-334. “Una aplicación del derecho orientada por principios ha de entender acerca de qué pretensión o qué

Así, el derecho a tener y mantener el uso exclusivo de la propiedad personal puede justificarse si se tiene en cuenta que este derecho permite una base material suficiente para la independencia personal y para un sentido del autorrespeto, los cuales son esenciales para el adecuado desarrollo y ejercicio de las facultades morales. Este derecho es, por tanto, un derecho general que tienen todos los ciudadanos en virtud de sus intereses fundamentales. Sin embargo, Rawls no considera básicas dos concepciones de más amplio alcance del derecho de propiedad, a saber: el derecho a la propiedad privada de los recursos naturales y los medios de producción general, incluidos los derechos de adquisición y herencia; y el derecho de propiedad como un derecho que incluye el igual derecho a participar en el control de los medios de producción y de los recursos naturales, los cuales pueden ser poseídos social y no privadamente. Estas concepciones de propiedad no son derechos básicos precisamente porque dependen de las tradiciones y de las instituciones sociales de un país y de sus problemas y circunstancias históricas particulares. Su determinación ulterior, por tanto, ha de hacerse en la etapa legislativa, en la que se sopesan los pros y los contras de las diversas formas de propiedad, incluido el socialismo⁶⁹.

Por razones similares, el esquema plenamente adecuado de libertades no puede satisfacer el valor equitativo de todas las libertades básicas, sino sólo de las libertades políticas. Las libertades básicas son las mismas para todos, con lo que no cabe plantearse la cuestión de cómo compensar por una libertad menor. Lo que varía en cada ciudadano es el valor, la utilidad de esas libertades, ya que unos tienen más ingresos y riqueza que otros y, así, más medios materiales de uso universal para realizar sus fines. Pero, por eso mismo, no puede pretenderse una garantía del valor equitativo de todas las libertades básicas, ya que esto llevaría la idea de igualdad demasiado lejos.

Esa garantía podría significar varias cosas, todas ellas irracionales, superfluas y divisorias. En primer lugar, esa garantía puede entenderse como una distribución igual del ingreso y la riqueza, lo cual es irracional, ya que esto no permitiría que la sociedad satisficiera las exigencias de la organización social y la eficiencia. En segundo lugar, puede significar que ha de asegurarse un determinado nivel de ingreso y de riqueza para todos con el fin de que todos puedan utilizar de modo igual sus libertades básicas, lo cual es superfluo, dado el principio de diferencia. Este principio permite que algunos ciudadanos posean unos ingresos y unas riquezas mayores, y por lo tanto mayores medios para conseguir sus objetivos; y, a la vez, dispone de tal modo la estructura básica de la sociedad que maximiza el volumen de los bienes primarios que los menos aventajados tienen a su disposición para hacer uso de las iguales libertades básicas poseídas por todos⁷⁰. Por último, puede considerarse como una distribución de los ingresos y la riqueza de acuerdo con el contenido de ciertos intereses considerados como centrales para los planes de vida de los ciudadanos, lo cual es socialmente divisorio. Así, por ejemplo, si algunas personas incluyen entre sus deberes religiosos construir un templo o realizar algún tipo de peregrinación, “garantizar el valor igual de la libertad religiosa significaría entonces, que la sociedad tiene que dedicar recursos sociales a esos ciudadanos en vez de a otros cuya comprensión de sus deberes religiosos reclama mucho

acción son de recibo en un conflicto dado, y no acerca del mejor equilibrio de bienes o de mejor relación de jerarquía entre valores. Ciertamente, las normas válidas constituyen una estructura flexible de relaciones, en la que tales relaciones pueden desplazarse de caso a caso; pero este desplazamiento está sujeto a la reserva de coherencia, reserva que asegura que todas las normas se articulen en un sistema concertado y coherente que, por su propia idea, sólo permita para cada caso una única solución correcta”. *Ibid.*, p. 334.

69 Cfr. RAWLS, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, pp. 158-159; *El liberalismo político*, pp. 335 y 376.

70 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, pp. 363-364; *La justicia como equidad. Una reformulación*, p. 203.

menores exigencias materiales. Digamos que las necesidades religiosas de estos últimos son menores. Parece claro que intentar mantener el valor igual (así entendido) de todas las libertades básicas terminaría con seguridad en honda controversia religiosa, cuando no en conflicto civil⁷¹.

En lugar de garantizar el valor equitativo de todas las libertades básicas, Rawls cree que la libertad de expresión encarnada por la prensa libre junto con el valor equitativo de las libertades políticas refuerza mejor el resto de libertades básicas. Así, cuando existe la posibilidad de que las violaciones a las libertades básicas se investiguen y se hagan públicas por parte de los medios de comunicación libres, es menos probable que se produzcan. Asimismo, es menos probable que se niegue un abanico decente de oportunidades sociales y económicas a las personas si poseen unos derechos políticos efectivos⁷².

Una vez delineada en la posición original la forma y el contenido del esquema de libertades básicas, en las etapas constitucional, legislativa y judicial las libertades deben especificarse y concretarse ulteriormente, respetando siempre el ámbito central de aplicación de cada libertad, conforme se dispone de más información y se pueden tomar en consideración las condiciones sociales particulares.

Así, en la etapa constitucional, cuyo objetivo es establecer una constitución que ponga en vigor procedimientos electorales democráticos con objeto de moderar la rivalidad política dentro de la sociedad, se deben garantizar, en primer lugar, las libertades políticas iguales y el valor equitativo de las mismas de tal modo que los procesos de decisión política estén abiertos a todos sobre una base de igualdad aproximada. En segundo lugar, la libertad de pensamiento debe quedar también asegurada para que el ejercicio de las libertades políticas sea realmente libre e informado. Por último, las libertades básicas vinculadas a la capacidad para albergar una concepción del bien tienen que ser también respetadas, lo cual exige restricciones constitucionales adicionales que impidan la violación de la igual libertad de conciencia y la igual libertad de asociación, así como el resto de las libertades básicas coadyuvantes⁷³. Por ello, la constitución no sólo establece un procedimiento para la toma de decisiones políticas, sino que también incorpora una carta de derechos que definen las libertades básicas y son interpretados por los tribunales como límites constitucionales a la legislación⁷⁴.

Por eso mismo lo que no se incorpora a la constitución misma es el segundo principio, encargado de regular las desigualdades económicas y sociales. Es en la etapa legislativa, al establecerse una legislación, cuando se asegura la equitativa igualdad de oportunidades y se regula el sistema social y económico para que los recursos sociales se utilicen adecuadamente y se produzcan eficientemente los medios que han de servir a los fines de los ciudadanos. Evidentemente, como no podría ser de otra manera, los legisladores en el cuerpo parlamentario tienen un margen estrecho ya que las leyes que aprueben, además de satisfacer el segundo principio, tienen que resultar acordes con la constitución.

71 RAWLS, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, p. 203.

72 Sin embargo, como señala Fiss, el mercado, entre otras fuerzas, limita a la prensa a la hora de cubrir los asuntos públicos, lo cual puede llevarla a fracasar en el cumplimiento de su deber de mantener informado al público. La prensa de propiedad privada está libre del control estatal, pero no hay que perder de vista que se halla constreñida por la estructura económica en la que está inserta. "Al igual que otros empresarios, los propietarios de periódicos, de televisiones o de emisoras de radio buscan maximizar los ingresos y minimizar los costes. En definitiva, quieren obtener un beneficio, y sus decisiones acerca de qué debe ser objeto de información y cómo debe informarse están determinadas en gran medida por este deseo". FISS, O.M., *La ironía de la libertad de expresión*, Ferreres, V. y Malem, J.F. (trads.), Gedisa, Barcelona, 1999, p. 73.

73 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, pp. 374-375.

74 Cfr. RAWLS, J., *La justicia como equidad. Una reformulación*, p. 196.

Al fijar de una vez por todas en la etapa de la convención constitucional el contenido de determinados derechos y libertades básicos y conferirles una primacía especial, se retira de la agenda política la necesidad de esas garantías y devienen inaccesibles al cálculo de intereses sociales, estableciéndose de este modo las reglas de la contienda política. Si se considerase que ese cálculo es relevante en estos asuntos se dejaría sin determinar el estatus y el contenido de los derechos y libertades, se los sometería al albur de las movedizas circunstancias temporales y espaciales y, al incrementar decisivamente el valor de lo que está en juego en la controversia política, aumentaría peligrosamente la inseguridad y la hostilidad de la vida pública⁷⁵.

Las libertades básicas se consideran, por tanto, inalienables, de modo que cualquier acuerdo entre ciudadanos que implique la renuncia de una libertad básica o la violación de una de ellas, por racional y voluntario que sea el mismo, es, a juicio de Rawls, un acuerdo vacío *ab initio*, carente de fuerza legal. “Los propósitos y la conducta de los ciudadanos en la sociedad están, por lo tanto, subordinados a la primacía de esas libertades y, así, efectivamente subordinados a la concepción de los ciudadanos como personas libres e iguales”⁷⁶.

5. EL BIEN DE LA SOCIEDAD POLÍTICA: EL ALCANCE DE LA NEUTRALIDAD

Puede afirmarse, por tanto, que para Rawls existe una idea compartida del bien de los ciudadanos, una idea de ventaja racional independiente de cualquier doctrina comprensiva particular y que se constituye como la base pública practicable de comparaciones interpersonales. Dicha idea compartida de bien viene expresada, precisamente, por los bienes básicos, entendidos como aquellas exigencias institucionales esenciales requeridas para el adecuado desarrollo y el pleno ejercicio de las dos facultades morales de las personas. De ahí que la unidad de la sociedad y la lealtad de sus ciudadanos respecto a sus instituciones no descansen en la adhesión a una determinada concepción racional del bien, sino en el acuerdo acerca de lo que es justo para personas morales y libres con concepciones del bien diferentes y opuestas.

En este sentido, a juicio de Rawls, los principios de justicia ponen límites a las concepciones del bien que son admisibles en una sociedad justa, limitan los intereses humanos relevantes a intereses fundamentales de ciertas clases, o bienes primarios, y exigen que las razones sean coherentes con el mutuo reconocimiento de los ciudadanos como iguales⁷⁷. El papel de las instituciones sociales básicas será, por tanto, el de establecer un marco dentro del cual los ciudadanos puedan promover sus fines con tal de que esos fines no violen los principios de justicia. Los miembros de una sociedad democrática tienen planes racionales de vida, a cuya luz hacen inventario de sus proyectos más importantes y asignan sus recursos con el fin de perseguir sus concepciones del bien a lo largo de un ciclo vital completo⁷⁸. La única restricción que se pone a dichos

75 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, pp. 193-194. Rawls admite que para que exista un consenso constitucional bastaría que existiese un acuerdo únicamente en torno al derecho de sufragio, a la libertad de expresión y de asociación políticas y al resto de derechos necesarios para los procedimientos electorales y legislativos de la democracia. Sin embargo, mediante dicho consenso las libertades básicas asociadas a la capacidad para tener una concepción del bien quedarían desamparadas, lo cual hace inviable una sociedad estable. Sin el público reconocimiento de todas las libertades básicas, los ciudadanos tenderían a volverse resentidos, cínicos y apáticos. Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, pp. 190-196 y 400-404.

76 RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 404.

77 Cfr. RAWLS, J., “Réplica a Habermas”, *cit.*, pp. 139-140.

78 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, pp. 209-210.

planes de vida es que sean compatibles con los principios públicos de justicia. Esto explica que para Rawls existan, en un cierto sentido, concepciones permisibles de bien y que el liberalismo político por él defendido no sea neutral, en el sentido de abstenerse absolutamente de servirse de una idea de bien.

A juicio de Rawls, los principios de justicia no son neutrales, sino que son sustantivos. A partir de la elaboración de ideas fundamentales intuitivas implícitas en la cultura política, como son las ideas de sociedad y de persona representadas en la posición original, y abstrayéndose de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales, Rawls aspira a articular una base pública de justificación para la estructura básica de un régimen constitucional. A la vista del hecho del pluralismo busca un suelo común, que en modo alguno es el resultado de un procedimiento neutral. No es neutral respecto a un concepto de sociedad y de persona determinados.

Otro modo de entender la neutralidad es hacerlo en términos de los propósitos de las instituciones básicas y de las políticas públicas en relación con las doctrinas comprensivas y sus correspondientes concepciones del bien. En este sentido, los principios de justicia son neutrales, a juicio de Rawls, porque pueden ser respaldados por el común de los ciudadanos por caer dentro del alcance de una concepción política pública. Así, un estado es neutral bien cuando garantiza a todos los ciudadanos la igualdad de oportunidades para promover cualquier concepción del bien permisible, bien cuando se abstiene “de cualquier actividad que favorezca o promueva cualquier doctrina comprensiva particular en detrimento de otras, o de prestar más asistencia a quienes la abracen”⁷⁹.

Sin embargo, la neutralidad de propósitos no significa en modo alguno que no se impongan restricciones a las doctrinas comprensivas o que no se puedan estimular determinadas virtudes morales, en concreto las virtudes de la cooperación social equitativa (civildad, tolerancia, razonabilidad y sentido de equidad). A juicio de Rawls, las instituciones básicas deben desalentar determinados estilos de vida, o incluso excluirlos absolutamente, siempre y cuando dichos estilos entren en conflicto directo con los principios de justicia, cuando, por ejemplo, una concepción del bien implique la represión o la degradación de determinadas personas por motivos raciales o étnicos. De la misma manera, un régimen constitucional puede tomar ciertas medidas tendentes a robustecer las virtudes de la tolerancia y de la confianza mutua, por ejemplo, con campañas contrarias a varios tipos de discriminación religiosa y racial⁸⁰.

Del mismo modo, si se atiende a la educación de los niños cuyos padres pertenecen a alguna secta religiosa que se opone a la cultura del mundo moderno y desean llevar un vida en común al margen de las influencias indeseadas de ese mundo, Rawls considera que el liberalismo político exigiría que en dicha educación se incluyera el conocimiento de sus derechos constituciones y civiles, de modo que puedan llegar a saber que en su sociedad existe la libertad de conciencia o que la apostasía no es un crimen legalmente perseguible. Además, su educación debería prepararles también para ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad y capacitarles para ser autosuficientes, y, para ello, debería estimular en ellos aquellas virtudes políticas que les lleven a respetar los términos equitativos de la cooperación social a la hora de relacionarse con el resto de la sociedad⁸¹.

79 RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 227.

80 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, pp. 228-229. Siguiendo a Berlin, Rawls sostiene que “no hay mundo social sin pérdida, es decir, no hay mundo social que no excluya algunos estilos de vida que realizan, de alguna manera especial, determinados valores fundamentales. En virtud de su cultura y sus instituciones, cualquier sociedad resultará incompatible con determinados estilos de vida”. RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 231. Cfr. BERLIN, I., “The Pursuit of the Ideal”, en *The Crooked Timber of Humanity*, Knopf, Nueva York, 1991; y, “Two Concepts of Liberty”, en *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Nueva York, 1969.

81 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, pp. 233-234.

En la sociedad bien ordenada de la justicia como equidad los ciudadanos, por tanto, “tienen objetivos finales en común”⁸². Dichos objetivos finales no vienen determinados por doctrinas comprensivas, sino por la misma concepción política de la justicia. La sociedad proporciona a los ciudadanos los derechos y libertades básicos necesarios para que puedan desarrollar adecuadamente sus dos facultades morales, junto con los medios de uso universal, como son los bienes primarios de ingresos y riqueza, para lograrlo. También asegura a los ciudadanos el bien de la justicia y las bases sociales de su respeto propio mutuo, ya que gracias al reconocimiento de los derechos y libertades básicos, y la equitativa igualdad de oportunidades se garantiza lo esencial del reconocimiento público de las personas como libres e iguales.

La primacía de lo justo significa, por tanto, que las ideas del bien usadas son ideas políticas, ya que no se basan en concepciones comprensivas del bien, sino que surgen de la tradición de pensamiento liberal y de la amplia comunidad de cultura política de las sociedades democráticas. De ahí que la justicia como equidad no pueda ser considerada como propiamente formal, aunque tampoco universal⁸³. Debido a dicha primacía los principios de justicia ponen límites a los estilos permisibles de vida, de modo que las exigencias de los ciudadanos tendentes a promover objetivos que trasgreden esos límites carecen de peso. Los ciudadanos tienen limitada su libertad para adoptar ciertos estilos de vida⁸⁴.

Precisamente porque hay bienes intrínsecamente significativos en el interior de la vida política, la concepción pública de la justicia puede atraerse la adhesión de los ciudadanos de un modo más profundo, adhesión que va más allá de un mero *modus vivendi*. Rawls utiliza la expresión *modus vivendi* para referirse al consenso social fundado en intereses egoístas o de grupo, o al resultado de una negociación política, donde la unidad social depende contingentemente de circunstancias que mantienen una afortunada convergencia de intereses. Un consenso sobre la concepción pública de la justicia difiere de un *modus vivendi* tanto en el objeto del consenso, como por las razones que llevan al consenso. En primer lugar, el objeto del consenso es la concepción política de la justicia, ella misma una concepción moral. Y en segundo lugar, dicha concepción se afirma por razones morales, ya que incluye una determinada concepción de la sociedad entendida como un sistema equitativo de cooperación, y de los ciudadanos como personas razonables y racionales, libres e iguales; abarca unos principios de justicia y unos valores de una concepción política; y establece unas libertades y derechos básicos y una descripción de las virtudes políticas, a través de las cuales los principios se materializan en los ciudadanos y se expresan en la vida pública⁸⁵.

La concepción política de la justicia no trata de plasmar un determinado equilibrio de poderes ni una determinada distribución del poder entre personas o grupos que defienden doctrinas globales diferentes. El apoyo que pretende dicha concepción no se basa en el interés de individuos o sectores de una sociedad que la aceptan porque no pueden hacer otra cosa si no quieren evitar la lucha hobbesiana de todos contra todos. Como señala López Castellón, “el interés de Rawls es que su teoría de la justicia obtenga la adhesión genuina de los ciudadanos, es decir, que la acepten en virtud de los valores que encarna, y entre estos valores destaca el valor moral supremo de una sociedad que sea trasparente a todos sus miembros”⁸⁶.

82 RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 236.

83 RAWLS, J., “Réplica a Habermas”, *cit.*, p. 141.

84 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 244.

85 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 179.

86 LÓPEZ CASTELLÓN, E., “Justicia y verdad: la ambigüedad del constructivismo”, *El valor de la verdad. Hermenéutica, semántica, política*, Frápolli, M.J. y Nicolás, J.A. (eds.), Comares, Granada, 2000, pp. 450-451.

La concepción pública de la justicia proporciona, precisamente, la base del bien de toda sociedad bien ordenada. Es un bien, en primer lugar, para las personas individualmente consideradas, ya que, como consecuencia de la psicología moral usada en la justicia como equidad, el ejercicio de las dos facultades morales se vive como un bien. Además, la sociedad política, mediante la garantía de los derechos y libertades básicos e iguales y la equitativa igualdad de oportunidades, asegura a cada ciudadano el bien de la justicia y la bases sociales de su respeto propio y mutuo⁸⁷. En segundo lugar, la sociedad política bien ordenada constituye un bien, “pues siempre que hay un objetivo final compartido, un objetivo cuyo logro requiere la cooperación de muchos, el bien realizado es un bien social: se realiza a través de la actividad conjunta de los ciudadanos, en mutua dependencia de las actividades emprendidas por los demás”⁸⁸.

Para Rawls una sociedad bien ordenada es para cada ciudadano un bien mucho más englobante que el bien concreto de los individuos abandonados a sus propios mecanismos o circunscritos a sus asociaciones de menor tamaño. La razón se debe a que dicha sociedad constituye una unión social de uniones sociales. Por unión social Rawls entiende aquella unión de individuos, como puede ser una orquesta, en la que sus miembros se necesitan mutuamente, ya que sólo mediante la activa cooperación con los demás pueden realizar sus talentos (en el caso de los músicos, sus talentos musicales), es decir, gracias al esfuerzo de todos. Cada individuo únicamente puede ser completo en las actividades de la unión social⁸⁹. La sociedad, como unión social de uniones sociales, hace posible, precisamente, que los diversos tipos de actividades humanas se hagan adecuadamente complementarias y puedan coordinarse convenientemente.

6. ¿UNA CONCEPCIÓN “POLÍTICA” DE LA JUSTICIA?

La teoría de la justicia rawlsiana, tal y como es desarrollada en el *Liberalismo político*, depende de dos factores prominentes⁹⁰. En primer lugar, surge del hecho del pluralismo, de la existencia de una diversidad de doctrinas generales y comprehensivas, contrapuestas entre sí acerca del significado, el valor y el propósito de la vida humana y afirmadas por los ciudadanos en las sociedades democráticas. Esta diversidad de doctrinas no constituye una mera condición empírica que pasará rápidamente, ni tampoco es el simple producto de intereses individuales o de clase, o de tendencia de la gente a concebir el mundo político desde una perspectiva limitada, sino que es “el resultado inevitable a largo plazo de las facultades de la razón humana desarrolladas en el marco de instituciones duraderas libres”⁹¹. En segundo lugar, las sociedades democráticas occidentales comparten una *cultura pública común* de enorme riqueza que consiste en un “fondo compartido de ideas y principios básicos implícitamente reconocidos”⁹².

Precisamente, la teoría rawlsiana de la justicia, como ya se ha señalado, aparece como un constructo elaborado mediante un artificio, la posición original, a partir de esas convicciones o ideas intuitivas compartidas en las modernas sociedades democráticas y

87 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 237.

88 RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 238.

89 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 358.

90 Cfr. RAZ, J., “Enfrentar la diversidad: la causa a favor de la abstinencia epistémica”, *La ética en el ámbito público*, Melón, M.C. (trad.), Gedisa, Barcelona, 2001, pp. 76-77.

91 RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 33.

92 RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 38.

constitucionales occidentales⁹³. La teoría de la justicia es, por ello, política, en el sentido de que no intenta profundizar en los fundamentos de esas convicciones, ni se presenta como una teoría moral general⁹⁴. Como señala Raz, la teoría de Rawls, “no parte de verdades morales generales sino de lo dado en nuestra cultura común, lo cual incorpora como hechos, independientemente de su validez o valor de verdad. Y no llega más allá de aquí”⁹⁵.

La justicia como equidad se deriva de los elementos que trascienden el pluralismo y conforman una cultura pública común. Sin embargo, Rawls se abstiene de postular que su doctrina de la justicia sea verdadera. Las creencias, actitudes e instituciones que constituyen dicha cultura pública pueden poseer un fundamento sólido en una teoría moral comprensiva; pero apelar a dicho fundamento significaría negar el espíritu mismo del objetivo de Rawls. Presentaría la justicia como equidad como una de las distintas morales que se dan actualmente, y esto la descalificaría para cumplir su cometido de trascender los desacuerdos entre estas diversas morales incompatibles⁹⁶.

Una teoría de la justicia, si quiere cumplir su función social de constituir una base para el consenso, permitiendo así que los ciudadanos de una sociedad pluralista puedan debatir los principios constitucionales y sus implicaciones, con razones que resulten aceptables para todos independientemente de sus ideas filosóficas, morales o religiosas, no debe sostenerse sobre la base de que sea verdadera⁹⁷. En palabras de Rawls, “al evitar las doctrinas comprensivas, tratamos de eludir las controversias religiosas y filosóficas más profundas con objeto de no perder la esperanza de conseguir una base para un consenso entrecruzado estable”⁹⁸. Esto no significa que los ciudadanos deban dejar de lado sus doctrinas comprensivas acerca del bien, sino que su verdad es irrelevante o inapropiada en el plano de la justicia cuando se trata de organizar la comunidad política de un modo que resulte aceptable para todos sus miembros, que sea públicamente justificable⁹⁹. Estas doctrinas entran, por tanto, en la teoría como concep-

93 Por tanto, la posición original, lejos de ser una base axiomática o deductiva de la que se derivan los principios, es presentada por Rawls como el procedimiento más adecuado “para determinar los principios más acordes con la concepción de persona que más verosímelmente ha de mantenerse”. RAWLS, J., “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, en RAWLS, J., *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Rodilla, M.A. (ed. y trad.), Tecnos, Madrid, 2ª edición, 1999, p. 262.

94 Este es, precisamente, uno de los principales problemas que Rawls ve en la formulación de su teoría de la justicia en su primera obra, *Teoría de la Justicia*. A su juicio, “[a]unque la distinción entre una concepción política de la justicia y una doctrina comprensiva no se discutió en la Teoría, una vez planteada la cuestión resulta claro, según creo, que el texto contempla la justicia como equidad y el utilitarismo como doctrinas comprensivas, o parcialmente comprensivas”. RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 12. Uno de los esfuerzos de Rawls en el *Liberalismo político* es distinguir con claridad las doctrinas morales de la justicia de alcance general de una concepción estrictamente política de la justicia.

95 RAZ, J., “Enfrentar la diversidad: la causa a favor de la abstinencia epistémica”, *cit.*, p. 77.

96 De ahí que autores como Raz o Habermas denominen a esta postura de “abstinencia epistémica” (*epistemic abstinency*) o “estrategia de evitación” (*Vermeidungsstrategie*), respectivamente. Cfr. RAZ, J., “Enfrentar la diversidad: la causa a favor de la abstinencia epistémica”, *cit.*, p. 78; y, HABERMAS, J., “«Razonable» versus «verdadero», o la moral de las concepciones del mundo”, en HABERMAS, J. y RAWLS, J., *Debate sobre el liberalismo político*, *cit.*, p. 147.

97 Como señala Rodilla, para Rawls lo decisivo es si los principios de justicia son o no “razonables para nosotros”, de ahí que la justificación de la concepción de la justicia no sea primariamente un “problema epistemológico”, sino una “tarea social práctica”. Cfr. RODILLA, M.A., “Epílogo: De *A Theory of Justice* a *Political Liberalism*. Otra vuelta de tuerca”, en RAWLS, J., *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, *cit.*, p. 300. “Lo que justifica a una concepción de la justicia no es el que sea verdadera en relación con un orden antedecente a nosotros y que nos viene dado, sino su congruencia con nuestro más profundo entendimiento de nosotros mismos y de nuestras aspiraciones, y el percatarnos de que, dada nuestra historia y las tradiciones que se encuentran encastradas en nuestra vida pública, es la doctrina más razonable para nosotros”. RAWLS, J., “El constructivismo kantiano en la teoría moral”, *cit.*, p. 213.

98 RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 184.

99 Cfr. LÓPEZ CASTELLÓN, E., “Justicia y verdad: la ambigüedad del constructivismo”, *cit.*, p. 447.

ciones “políticas” y no “metafísicas”. No se las invoca a partir de una naturaleza humana, o de la sociedad, que pretenda ser aceptada como verdadera, sino más bien como ideas intuitivas enraizadas en la cultura pública de una sociedad y que parecen ser las más apropiadas a los efectos de construir una teoría de la justicia¹⁰⁰.

Para Rawls, la fundamentación de una concepción de la justicia puede ser de tres tipos. En primer lugar, la justificación *pro tanto*, que se produce cuando los valores políticos concretados en la concepción política de la justicia son convenientemente ordenados, o equilibrados, a fin de que únicamente aquellos valores den una respuesta razonable mediante la razón pública a todas, o casi todas, las cuestiones concernientes a los asuntos constitucionales esenciales y a la justicia básica¹⁰¹. En segundo lugar, la justificación plena por un ciudadano individual como miembro de una sociedad civil, cuando ese ciudadano acepta una concepción política y completa su justificación insertándola de algún modo en su doctrina comprensiva bien como algo verdadero o como algo razonable, según lo que dicha doctrina permita¹⁰². Y, finalmente, hay una justificación pública por la sociedad política, “cuando todos los miembros razonables de la sociedad política llevan a cabo una justificación de la concepción política compartida incorporándola en sus diferentes concepciones comprensivas razonables”¹⁰³. En este caso, los ciudadanos, por un lado, se entienden como defensores de doctrinas comprensivas razonables, y, por otro, admiten que los contenidos explícitos de estas doctrinas no tienen ningún papel normativo en la justificación pública. La aceptación del concepto rawlsiano de la justicia no exige a los ciudadanos que se desprendan de las doctrinas con las que están comprometidos a título privado, pero sí demanda que los ciudadanos tengan únicamente en cuenta y den peso sólo a lo que puede resultar aceptable para todos los ciudadanos en su calidad de razonables y racionales, de libres e iguales, es decir, a la posibilidad de un consenso entrecruzado.

Para Rawls, la razón para aceptar la teoría de la justicia por él desarrollada no radica en su verdad, sino en su capacidad para articular una cultura pública común que haga posible la pluralidad y la estabilidad social. Dicha estabilidad no depende de un balance de fuerzas en circunstancias contingentes y posiblemente fluctuantes. No es un *modus vivendi* en el que las concepciones políticas de los ciudadanos no están incorporadas en una concepción política compartida o conectadas con ella. La adhesión de los ciudadanos es más profunda, a juicio de Rawls, porque su teoría procede de lo que es, o puede ser, sostenido en común, como son las ideas de sociedad y persona. Estas ideas no se derivan de ninguna doctrina comprensiva sino que forman parte de las ideas fundamentales compartidas implícitas en la cultura política pública, y esta condición basta para que una concepción política de la justicia sea razonable¹⁰⁴.

100 Cfr. RODILLA, M.A., “Epílogo: De *A Theory of Justice* a *Political Liberalism*. Otra vuelta de tuerca”, *cit.*, p. 306.

101 Cfr. RAWLS, J., “Réplica a Habermas”, *cit.*, p. 90.

102 Cfr. *Ibidem*.

103 RAWLS, J., “Réplica a Habermas”, *cit.*, p. 91.

104 Cfr. RAWLS, J., *El liberalismo político*, pp. 131-132. Por ello, los principios de justicia no representan un orden moral dado, y, por tanto, no puede decirse que sean “verdaderos”. Como señala Rubio Carracedo, Rawls asume que tales principios no son independientes de las convicciones de partida (la persona libre e igual) ni pertenden ser verdaderos en todos los mundos posibles. De ahí que estén abiertos al cambio, del mismo modo que lo están las creencias básicas a partir de las cuales fueron construidos. Que se produzca dicho cambio, sin embargo, es poco probable, debido a la solidez cultural e histórica de tales creencias, que se resumen en los conceptos de sociedad bien ordenada y de persona moral. Cfr. RUBIO CARRACEDO, J., *Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)*, *cit.*, pp. 208-209.

Por ello, no debe ser considerada como una teoría que se postula como verdadera. Aunque sea falsa, puede tener éxito, y, por ello, es la teoría que deberíamos aceptar en la medida que cumpla su función. El fin, como ha señalado Raz, no es dirigirnos hacia ideales verdaderos o valiosos, sino lograr un objetivo político práctico: contribuir a asegurar la estabilidad y la unidad social¹⁰⁵. La teoría de la justicia debe ser juzgada, por tanto, de acuerdo con su éxito en el cumplimiento de esa tarea práctica. La teoría de la justicia rawlsiana, por tanto, queda justificada en último extremo por su capacidad para generar un consenso entrecruzado estable y atraerse, así, la adhesión libre de los ciudadanos.

Dicha adhesión se produce debido a tres exigencias que consiguen satisfacer los principios liberales rawlsianos. En primer lugar, satisfacen “la imperiosa exigencia política de fijar de una vez por todas el contenido de determinados derechos y libertades básicos y de conferirles una primacía especial”¹⁰⁶, quedando retirados de cualquier cálculo de intereses sociales. En segundo lugar, dado el contenido de los principios y su exclusiva referencia a hechos institucionales acerca de procedimientos políticos y de los derechos y libertades básicos que van con ellos, así como la disponibilidad de oportunidades y medios de uso universal, “los principios liberales pueden aplicarse siguiendo las líneas orientativas usuales de averiguación pública y las usuales reglas de evaluación de la evidencia”¹⁰⁷. Y, en tercer lugar, esta concepción de la justicia estimula las virtudes cooperativas de la vida política: “la virtud de la razonabilidad y un sentido de equidad, un espíritu de compromiso y una disposición a acercar posiciones con los demás, virtudes todas que están vinculadas con la disposición a cooperar con los demás en términos políticos que todos y cada uno puedan aceptar públicamente”¹⁰⁸.

La teoría de la justicia rawlsiana articula una sociedad plural en torno a valores políticos comunes, especificados por las libertades básicas y las virtudes cooperativas de la vida política, que son las que la dotan de estabilidad. Estas libertades, como ya se ha dicho, son aquellas que mejor protegen las potestades morales de la persona y, sobre todo, los términos equitativos de la cooperación social.

¿Cabe hablar, por tanto, de una justificación de los principios de justicia y de las libertades básicas asociadas a ellos? A mi juicio, al vincular el único modo posible de conocimiento del contenido de la justicia con una práctica social que se desarrolla en un concreto marco espacio-temporal, Rawls renuncia a toda fundamentación consistente de la justicia¹⁰⁹.

105 Cfr. RAZ, J., “Enfrentar la diversidad: la causa a favor de la abstinencia epistémica”, *cit.*, p. 79. Una sociedad que ha logrado la estabilidad y la unidad adoptando una doctrina de la justicia común es lo que Rawls denomina “una sociedad bien ordenada”.

106 RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 193.

107 RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 194.

108 RAWLS, J., *El liberalismo político*, p. 195.

109 Algo similar sucede en la propuesta constructivista de Nino. Este autor, en su búsqueda de una justificación racional de la moral, parte de una distinción fundamental entre moral social y moral crítica, que cumple con la doble función de superar relativismos y ciertas formas de positivismo moral y, a la vez, facilitar una base empírica contrastable para el conocimiento de la estructura básica del discurso moral. Para Nino hay un criterio de validez (aceptabilidad en condiciones ideales de racionalidad, conocimiento de circunstancias relevantes e imparcialidad) que sirve para contrastar la corrección de los juicios morales, ya que ésta es cognoscible por medio del examen de la moral positiva, empírica, cuya estructura básica, el discurso moral, es fiel espejo de la moral ideal. Cfr. NINO, C.S., *El constructivismo ético*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989, pp. 68-70; y, del mismo autor, *Ética y derechos humanos*, 2ª ed., Ariel, Barcelona, 1989, pp. 118-119. De este modo, el criterio de validez moral depende, en último extremo, de los rasgos de la práctica del discurso moral tal y como se desarrolla en la realidad, lo que determina una fuerte limitación cultural para la fundamentación racional de la moral, ya que, como señala Blanco, no existe en la teoría de Nino una moral ideal o crítica absoluta, sino sólo morales ideales relativas a las distintas morales sociales. Por ello, su fundamentación racional de los juicios morales tiene sentido en un contexto muy definido: el contexto de la cultura occidental postilustrada, racionalista y liberal. Cfr. BLANCO, S., “La argumentación jurídica como sucedáneo imperfecto del discurso moral. La teoría de Carlos Santiago Nino”, en *De la argumentación jurídica a la hermenéutica*, Serna, P. (dir.), Comares, Granada, 2003, pp. 185-187.

La teoría rawlsiana tendría simplemente un valor heurístico, a saber, el de encontrar aquellos elementos que cohesionan actualmente las sociedades democráticas occidentales.

Como señala Habermas, el consenso entrecruzado rawlsiano expresa únicamente la contribución funcional que la teoría de la justicia puede realizar a la institucionalización pacífica de la cooperación social. Pero entonces ya tiene que presuponerse el valor intrínseco de una teoría justificada. Dicho consenso es, por tanto, solamente un síntoma de la utilidad de la teoría, pero no de su corrección. Por eso, si esto es cierto, el consenso no interesaría ya desde el punto de vista de la aceptabilidad racional, desde la validez, sino desde el de la aceptación, esto es, si garantiza la estabilidad social¹¹⁰.

De esta forma, Rawls acaba derivando los principios de justicia, las libertades básicas, la sociedad como sistema de cooperación o el respeto a la persona del buen funcionamiento de la sociedad. La justicia, por tanto, al no hacer referencia alguna a una dimensión del deber-ser humano, deja de ser una instancia que plantea exigencias y se convierte en una función social¹¹¹.

Pero además cabría objetar a Rawls que a la hora de explicitar las ideas implícitas en la cultura política pública de las sociedades democráticas contemporáneas, desde las que piensa que puede obtenerse un consenso necesario para una sociedad políticamente estable, no ofrece ninguna razón de por qué dichas ideas son las que deben explicitarse y no otras. A mi juicio, Rawls presenta como un hecho incontestable lo que en realidad es una elección que él realiza¹¹². Opta por unos principios de justicia y por unas libertades básicas, porque previamente ha optado por una cierta concepción de la persona y su relación con la sociedad.

Por ello, pese a que Rawls intenta teorizar una concepción estrictamente política de la justicia, independiente de las diversas doctrinas morales y filosóficas razonables que coexisten en las sociedades pluralistas contemporáneas, compatible con todas ellas y aceptable para todos los ciudadanos de una sociedad democrática, su teoría de la justicia descansa en último término en un concepto de persona concreto.

De hecho, el pluralismo expresa el valor de la autonomía de la persona, entendida como sujeto capaz de elegir sus propios fines, actuar según sus propias elecciones, diseñar su propia vida, en definitiva de definirse a uno mismo. Por tanto, la concepción de persona en Rawls no es sólo un germen potencial que explica y justifica posibles acuerdos y decisiones sobre qué sea la justicia; es, al mismo tiempo, un ideal valioso que realizar¹¹³. Los principios de justicia rawlsianos se justifican, precisamente, en la medida en que están dirigidos a hacer posible dicho ideal. Una sociedad bien ordenada y estable, pese a la diversidad de doctrinas comprensivas que en ella subsistan, será aquella que comparta un punto de vista común, determinado, precisamente, por la noción de persona como ciudadano libre e igual.

110 Cfr. HABERMAS, J., "Reconciliación mediante el uso público de la razón", en HABERMAS, J. y RAWLS, J., *Debate sobre el liberalismo político*, cit., p. 58.

111 Como señala Höffe, Rawls acaba desarrollando una hermenéutica de la democracia actual, sin llegar a una fundamentación de la misma. Cfr. HÖFFE, O., *Vernunft und Recht: Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996, p. 137. Los principios de justicia, por tanto, no pueden ser considerados como moralmente obligatorios, sino sólo pautas de organización social que previsiblemente garantizarán la paz social y el orden. Cfr. MASSINI, C.I., *art. cit.*, pp. 195-196.

112 Algo semejante a lo que realiza Nino en su intento de fundamentar las decisiones morales. Cfr. al respecto BLANCO, S., *art. cit.*, pp. 185-194, de quien he tomado esta idea.

113 Cfr. CAMPS, V., "Introducción", en RAWLS, J., *Sobre las libertades*, Camps, V. (ed.), Vigil Rubio, J. (trad.), Paidós, Barcelona, 1996, pp. 22-23; y MULHALL, S. y SWIFT, A., *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, López Castellón, E. (trad.), Temas de Hoy, Madrid, 1996, pp. 243-247, 253-255 y 321-325.

De este modo, la presunta justificación de los principios de justicia y de las libertades básicas se obtiene por medio de la asunción un tanto dogmática y *a priori* de una cierta concepción de la persona, que se pretende respaldada por una contrastación sociológica. Pero entonces, a pesar de que la noción de persona se determine mediante la selección de unas características concretas, al señalar que su teoría es política, Rawls aparta de la discusión pública las razones por las que selecciona unas características y no otras. Como señala Habermas, la separación tan tajante que realiza Rawls entre lo “político” y lo “metafísico” le lleva a escindir el contenido, en el que todos los ciudadanos pueden coincidir, de las correspondientes razones por las cuales los individuos lo aceptan como verdadero¹¹⁴.

Este carácter problemático de su teoría aparece también en relación con la lista de libertades básicas. Como ya se ha señalado estas libertades se justifican en la medida en que protegen el pleno e informado ejercicio de las facultades morales de la persona. Pues bien, en la medida en que el concepto de persona en Rawls es *a priori*, las mismas libertades quedarán marcadas con este carácter *a priori* y, por ende, abstracto.

Un ejemplo de este carácter *a priori* de las libertades se encuentra en el análisis que Rawls realiza sobre la cuestión del aborto. Suponiendo que la sociedad en la que se plantea esta cuestión es una sociedad bien ordenada y que se aborda el caso normal de mujeres adultas y maduras, los tres valores políticos más importantes que entran en juego, para dilucidar la problemática serían los tres siguientes: el debido respeto a la vida humana; la reproducción ordenada de la sociedad política a lo largo del tiempo; y, finalmente, la igualdad de las mujeres como ciudadanos iguales. Pues bien, según Rawls, “cualquier balance entre estos tres valores debe dar a la mujer un derecho debidamente cualificado a decidir si pone o no fin a su embarazo durante el primer trimestre”¹¹⁵. La razón de esta prioridad radica en que en esta fase del embarazo el valor político de la igualdad de las mujeres predomina sobre cualquier otro, y se necesita ese derecho para darle a ese valor “toda su substancia y toda su fuerza”¹¹⁶.

Pero, ¿por qué el valor político de la igualdad de las mujeres predomina sobre cualquier otro? Evidentemente, la razón de este predominio no puede basarse en la idea de que la igualdad de las mujeres es un bien mayor que el resto de los valores, ya que esto sólo puede afirmarse desde una concepción comprensiva de bien, y por tanto desde una posición poco política. Rawls, para ser coherente con su teoría, debe otorgar esta prioridad basándose en las ideas intuitivas implícitas en la cultura de la sociedad democrática en la que vive. Pero, como se ha señalado anteriormente, esto sólo es posible si hay una selección previa de estas ideas. No deja de ser curioso que la primacía de la igualdad de las mujeres frente al respeto adecuado de la vida humana sólo tenga vigencia durante el primer trimestre del embarazo. Pero, ¿por qué sólo durante el primer trimestre?

El carácter *a priori* de las libertades se muestra también en el carácter selectivo de las libertades mismas. Rawls a la hora de elaborar la lista de libertades básicas elige aquellas que hacen referencia a un “ámbito central de aplicación”, establecido por los intereses fundamentales. Precisamente, dentro de ese ámbito central las libertades son armoniosas. De esa lista quedan excluidas todas aquellas que puedan generar conflictos entre sí.

114 Cfr. HABERMAS, J., “«Razonable» versus «verdadero», o la moral de las concepciones del mundo”, *cit.*, pp. 157-160.

115 RAWLS, J., *El liberalismo político*, nota 32, p. 278.

116 RAWLS, J., *El liberalismo político*, nota 32, p. 279.

Si las libertades chocasen unas con otras, la única forma de solucionar el conflicto pasaría por la formulación de juicios sobre la importancia relativa de los intereses humanos que esas libertades protegen, de manera que las libertades acabarían siendo objeto de un cálculo de intereses sociales.

Rawls tiene razones a favor de la lista de libertades, sin embargo, cuando se le pide que fundamente dichas razones argumenta que eso no es función de una teoría política de la justicia, sino de las distintas doctrinas comprensivas. Este es quizá el mayor problema de la teoría rawlsiana, su abstencionismo sobre un fundamento de la justicia misma, de razones a favor de los principios. Pero entonces, ¿cabe alcanzar, desde estas premisas, un verdadero consenso razonable? ¿Acaso no es preciso exhibir dichas razones e intentar argumentarlas para dejar una vía abierta a dicho consenso? De lo contrario, como señala Ollero, “las estaremos imponiendo, monoculturalmente, agazapados en la fácil trinchera de considerar no razonable a quien no se prestara a combatir las”¹¹⁷.

117 OLLERO, A., “Derechos y libertades en el «Liberalismo político» de John Rawls”, *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, 1999, p. 93.