

Jorge Damián Coto Montero*

Orden social, conflictividad y justicia en John Rawls

Resumen: *El artículo pretende trazar algunos presupuestos de la teorización de John Rawls (1921-2002) y abordarlos críticamente desde una distinción preliminar entre el modo como las instituciones sociales procuran un orden social y la manera en que las instituciones sociales son expresión de prácticas sociales determinadas. De esta forma aparecen categorías como las de conflictividad y de lógicas estructurales conflictivas que nos permiten pensar que en el discurso liberal rawlsiano opera una invisibilización/reducción del espectro político-social.*

Palabras clave: *Rawls - Justicia - Conflictividad - Lógicas estructurales - Sociología política - Estructura básica.*

Abstract: *The paper examines some preconceptions in John Rawls' theory of justice on the basis of an unforeseen distinction between the way in which political institutions shape certain social order and how social praxis shapes political institutions. Therefore, the paper deploys two categories: social conflict and the logics of structural conflict. The paper shows that John Rawls' liberalism draws on a reduction of (invisibility of) the political spectrum.*

Key words: *Rawls - Justice - Conflict - Structural Logics - Political sociology - Basic structure.*

1. Introducción

Desde cierto punto de vista, es imperioso discernir apropiadamente, al menos para las

sociedades en América Latina, la raíz de los diversos conflictos humanos que recorren todo este continente¹. Este discernimiento puede adoptar formas académicas complejas que, o bien parten de una consideración del *individuo* como premisa, o bien parten de una *premisa social*. Abierto a influencias europeas y norteamericanas, el pensamiento académico latinoamericano puede adoptar una postura receptiva o una postura crítica ante esas influencias. El modo en que se dé esa adopción de posiciones también está enmarcado dentro del espectro del trabajo académico y es resultado de la división social del trabajo. De manera que es pertinente abordar polémicamente aparatos teóricos académicamente contruidos y determinar sus alcances. En filosofía política, un constructo teórico-académico, ampliamente discutido en espacios académicos, es el elaborado por John Rawls, filósofo norteamericano. Así que en este corto ensayo discutiremos la *deducción* del conflicto y de la conflictividad que hace este autor. Para ello, resulta útil realizar una distinción y, desde ella, plantear una pregunta.

En filosofía política, como pertinente recurso analítico, existen dos claros posicionamientos (podría haber otros, pero para nuestros intereses nos basta con los que aludiremos) respecto del modo en que se da la organización política del orden social. Por una parte, está la larga tradición, que quizá podríamos retrotraer hasta Platón, en la cual las estructuras institucionales básicas, gobernadas por unos principios establecidos a través de diversos mecanismos, determinan fundamentalmente la viabilidad y sostenibilidad del orden social. En principio, este tipo de posicionamiento defiende la idea de que, garantizadas por mecanismos y procedimientos claros y eficaces, la coherencia y la estabilidad de las instituciones básicas permiten producir un orden social estable

y aseguran la unidad social. Fundamentalmente, esta postura sostiene que las instituciones básicas de una sociedad son las que posibilitan la producción de un orden social en cuanto y en tanto estén gobernadas por unos principios que informen y determinen apropiadamente su carácter. Según sea el orden social que se persiga, entonces es necesario determinar los principios que deben regir las instituciones básicas de la sociedad para que éstas permitan (re) producir ese orden social al que se aspira.

El otro posicionamiento parte de la premisa de que las instituciones básicas de una sociedad expresan el carácter de las relaciones sociales. Son las prácticas sociales las que constituyen el fundamento de las instituciones básicas de la sociedad. Estas instituciones básicas intentan asegurar y procurar un específico orden social, a través del cual se organiza la reproducción de la vida social. Las condiciones sociopolíticas y socioculturales de una sociedad dada condensan y expresan el carácter de sus prácticas sociales. El orden social que procuran y tratan de asegurar las instituciones básicas de una sociedad dada, por tanto, es un orden social caracterizado por esas prácticas sociales. Por ejemplo, si las prácticas sociales son asimétricas², entonces las instituciones básicas de la sociedad reproducen y legitiman el orden social en función de ese carácter.

Según como se comprenda la distinción aludida anteriormente, es posible, en función de ella, pasar revista a la teorización política que realiza John Rawls. El problema para nosotros, por tanto, será determinar - aunque no exhaustivamente - sobre qué posibles pre-supuestos está fundamentada, y a qué tipo de consecuencias lleva, la suposición de Rawls de que la construcción efectiva de comunidad³ es un asunto más o menos resuelto para lo que él llama un *régimen democrático moderno*, por lo que el problema político central que quedaría por resolver sería el de establecer qué principios han de informar a la estructura básica de una sociedad democrática para que ésta garantice un orden político justo, legítimo, funcional y estable.

2. La concepción política liberal

La teorización política de John Rawls se enmarca dentro de la concepción política liberal.

A grandes rasgos, el objetivo que persigue este autor es determinar, a través de la construcción de un patrón teórico-trascendental⁴, qué principios deben gobernar las instituciones básicas de una sociedad, entendida como sistema equitativo de cooperación, para garantizar una existencia social duradera y justa. Dado que la sociedad es entendida, por este autor, como sistema equitativo de cooperación, su estabilidad y legitimidad radicaría en elegir unos principios de justicia que gobiernen las instituciones básicas con el fin de que el orden social derivado sea reconocido, públicamente, por todos los miembros de la sociedad, como promotor de justicia e igualdad, pues aquellas instituciones están reguladas con el fin de tratar y concebir a los miembros de la sociedad como ciudadanos libres e iguales. Así, la teoría política de Rawls es una *teoría política de la justicia focal*⁵. Por ello, el mismo Rawls no duda en señalar que su manera de entender el liberalismo es propiamente restrictiva, pues lo entiende políticamente, no metafísicamente, como sería si lo retomase como una concepción comprensiva de bien (Rawls, 2004, 40, §§1-2). No obstante, como lo que pretende lograr es una coherente y satisfactoria concepción política de la justicia que garantice los derechos, las libertades y las oportunidades básicos, a la vez que permita promover y defender institucionalmente la igualdad (Rawls: 2004, 36, §1), la concepción liberal rawlsiana es igualitaria y supone ser una restringida concepción moral, pues expresa ideales y principios que se vuelcan a vertebrar una normatividad valorativa, específicamente política, que, organizada teóricamente, se ofrece como concepción política (Rawls, 2004, 41, nota 11).

La construcción teórica rawlsiana se plantea la finalidad de brindar a los miembros de la sociedad democrática (léanse ciudadanos) una concepción política, públicamente aceptable, que les permita examinar “abiertamente la justicia o injusticia de sus instituciones sociales o políticas” (Rawls, 2004, 39, §1). Esto supone un alto grado de abstracción. Así, lo que busca la teoría es *a)* recoger las principales convicciones de la *cultura democrática de las democracias constitucionales*, *b)* ordenarlas sistemáticamente en una concepción política de la justicia, con la esperanza de que esta pueda ser públicamente

reconocida como aceptable por todos los ciudadanos en el foro público de la razón, c) ofrecer esa sistematización como concepción política, independiente de valores que puedan aplicarse en el ámbito personal, familiar y asociativo, y d) aplicarla en forma de principios que regulen a las instituciones básicas de una sociedad democrática que se imagina cerrada y como sistema equitativo de cooperación.

Esta exposición, aunque breve, nos permitirá señalar cierto lugar común de la teorización política liberal, ahora presente en la construcción teórica de Rawls, y determinar algunos de sus alcances.

3. Conflictividad y politización del poder social

Dentro de la teoría política liberal se opera una reducción/invisibilización de los conflictos sociales y de las prácticas asimétricas de poder inherentes a la génesis, constitución y reproducción de las sociedades modernas, inclusive de las llamadas *sociedades democráticas o democracias constitucionales*. El lugar designado de los conflictos sociales sólo aparece en términos de diferencias ideológicas y cosmovisivas entre los miembros de la sociedad. Rawls mismo, al referirse a la raíz de la conflictividad, la ubica en que los “ciudadanos libres e iguales no dejan de estar profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales” (Rawls, 2004, 33). Es decir, la conflictividad aparece como desacuerdos entre individuos que, en cuanto tales, o asociados con otros, se relacionan mediante diferencias electivas, de índole moral, religiosa y/o filosófica, en tanto son capaces de reconocerse como libres e iguales ante la ley. En ningún momento aparece mención alguna de que la conflictividad social (incluyendo la ideológica, aunque no se agota de ningún modo en ella) expresa el carácter de sociedades ordenadas según lógicas estructurales de exclusión, dominación y discriminación.

Para Rawls, los seres humanos elaboran proyectos de vida a través de los cuales intentan “perseguir racionalmente una concepción de la propia ventaja, o del propio bien” (2004, 49). Esto

lo lleva a plantear la idea de un sentido del bien. Se entenderá por tal, la capacidad de las personas de discernir lo siguiente: (a) por un lado, el tipo de concepción de bien que tratan de seguir, en cuanto esquema de objetivos finales que podría cambiar a lo largo de la vida. (b) Por el otro, las estrategias necesarias para maximizar las ventajas y los beneficios que la persecución del bien particular les pueda reportar. Esto último lo harían no sólo por las vinculaciones que pudieran llegar a establecer con otras personas y por la lealtad que pudieran desarrollar hacia las asociaciones con las que se ligen, sino porque esa concepción del bien que tengan está incardinada por valores, significados y sentimientos de toda índole. Como cada individuo posee y defiende una idea del bien propio, la conflictividad radicaría en que los miembros de la sociedad no comparten la misma concepción de bien mientras intentan aprovechar todas las ventajas que sean necesarias para lograr el óptimo desarrollo de sus objetivos. Esto crearía disputas, que no se pueden resolver con la imposición forzada de una concepción de bien sobre las otras, pues eso significaría una flagrante violación de las intuiciones más fundamentales de la cultura democrática y un atropello de las libertades y de la autonomía individuales.

Nótese que la deducción específica de la conflictividad es realizada por Rawls refiriéndose a las convicciones de los ciudadanos. Cada quien tiene diferentes convicciones que alimentan y sostienen su particular modo de perseguir y entender el bien propio. Esto crea divisiones a lo interno de la sociedad, lo que impide una adecuada cooperación de las partes, pues no hay acuerdo sobre qué principios deben regular las pautas de esa cooperación y de la distribución de los bienes que se producirían a través de ella, pues se piensa que esos principios podrían expresar ideas de alguna concepción de bien particular que se impondría sobre las otras. Rawls no ignora el carácter histórico de esas convicciones, que se organizan en sistemas de creencias y de prácticas que él llama *doctrinas comprensivas razonables* (2004, 67, §6), pero desconoce que las convicciones tienen raíces sociohistóricas. Incluso parece obviarlo, cuando señala que “al armar la concepción política de modo tal que... pueda atraerse el apoyo de las doctrinas comprensivas

razonables, no estamos ajustando esa concepción tanto a *las fuerzas brutas del mundo*, cuanto al resultado inevitable de la libre razón humana” (2004: 67). Esas fuerzas brutas del mundo, ¿qué podrían ser? ¿Acaso las fuerzas sociales organizadas que buscan eliminar los obstáculos de un orden social que se configura estructuralmente bajo principios de exclusión y discriminación? ¿La afirmación de la existencia de prácticas de exclusión y de discriminación, y de su necesaria cancelación para producir un orden social más humano, expresa sólo convicciones, como si de un punto de vista se tratara, o es el resultado de procesos sociohistóricamente situados dentro de un sistema de dominación específico que plantea la producción de humanidad como un desafío?

Salta a la vista que la necesidad humana de perseguir racionalmente una concepción de la propia ventaja, así como lo dice Rawls, en un sistema que demanda competencia, es expresión de las relaciones sociales específicas en las que tal necesidad tiene sentido, más que una condición de una subjetividad humana trascendental; pues las ideas de *ventaja racional* y de *concepción de bien* son aspectos sociohistóricamente condicionados que no se pueden aislar sin naturalizar esa necesidad antes aludida. La conflictividad de las sociedades modernas es una condición matricial y estructural inherente de ellas y no un resultado de cierta disposición individual. El individuo es producido conflictivamente, incluso es producido como individuo, pues la conflictividad no es individual; sino que es condición de luchas sociales particulares derivadas de un sistema que opera con lógicas de explotación/exclusión/discriminación y en cuya raíz política-cultural aparece la violencia/resistencia.

Una de las razones de esta invisibilización es que el liberalismo, como genérica teoría política (que incluye también al igualitarismo democrático de Rawls), opera metodológicamente con una relación de oposición entre el Estado y el individuo, en donde este último es sujeto de derechos frente a aquel y está descargado de toda relación inherente. El Estado, allí, tiene por función proteger la propiedad, la integridad y la libertad del individuo y debe procurar su seguridad. Sin embargo, según cómo se entienda esa función, el Estado podría invadir, por su poder, el espacio

de la libertad individual, alegando legítimo uso de la coacción para garantizar la seguridad. Por tanto, en un extremo del espectro teórico liberal, el Estado podría ser una potencial amenaza para la libertad del individuo, por lo que habría que buscar mecanismos para reducir la capacidad de aquel, con el fin de que no intervenga en las gestiones individuales de la libertad. Mientras que, en el otro lado, alejándose de esa posición, el Estado estaría llamado a cumplir activamente, en todos los ámbitos sociales, su función de garantizar la libertad del individuo. No obstante, sea cual sea el modo en que se disponga la relación Estado/individuo y se interprete la libertad individual, la teoría política liberal imagina al ser humano descargado de toda raíz social que le dé sentido y propiedad al principio de su individuación. Por tanto, el liberalismo niega toda individuación social del ser humano, abstrayéndolo de las tramas sociales y descargándolo de las condiciones objetivas de existencia histórico-social que lo condicionan y lo posibilitan.

La anterior derivación teórica tiene un costo particular y de largo alcance. En el mismo movimiento en el que el ser humano es descargado de toda raíz social desde la cual comprender su producción de humanidad, también su individualidad se considera como fundamento abstracto de ciertas propiedades inalienables, como, por ejemplo, libertad e igualdad frente a la ley, las cuales demandan, para su comprensión, al menos una prueba en la que se dé cuenta del carácter universal del sujeto al cual se han de aplicar. Esta prueba supone ser un ejercicio de abstracción por establecer características que permitan ponderar el tipo de sujeto del cual se ha de predicar libertad e igualdad en términos de una identificación trascendental. De manera que ni la libertad, ni la igualdad, derivadas del concepto de individuo, pueden ser deducidas de relacionalidad social alguna, pues el individuo es anterior a toda relacionalidad. Por lo cual, la idea de individuo, por sus propias características, demanda la construcción de una racionalidad metadiscursiva que flotaría por sobre las cabezas de los seres humanos concretos y en la cual cada quien aparece despojada de su particular condición social y leído sin ninguna referencia a su trama social. Allí, a cada quien se le atribuyen características

trascendentales que permiten que se imagine a todos con similares capacidades y destrezas operativas y de discernimiento para producir principios que vehiculen la posibilidad de pautar términos de relación social (cooperativa para el caso de Rawls). Así, el individuo se convierte en el centro *'metafisizado'*⁶ desde el cual se produce lo social y ante el cual los términos de relación de éste con los demás individuos sólo pueden aparecer como legislación o principios mutuamente reconocidos.

Rawls no escapa de esta consecuencia anteriormente explicada. Por ello, diseña un instrumento heurístico, al cual designa como experimento mental, llamado *posición original*. La posición original es la creación mental de una situación de concertación de principios de justicia en donde las partes comprometidas con la cooperación social hacen una elección unánime de los principios que van a determinar los derechos y deberes y el modo de dividir los beneficios sociales. Estos principios regirían a las principales instituciones políticas, sociales y económicas. Quienes deciden son agentes representantes individuales que son descritos en términos de "personas racionales, capaces de tener preferencias entre las opciones que se les presentan y de ordenar sus acciones de acuerdo con tales preferencias" (Beltrán Pedreira: 2001, 91). Cada uno de los representantes, son fideicomisarios que eligen los principios de la justicia sometidos a un *velo de ignorancia* el cual cercena toda posibilidad de conocer en qué situación estará y qué características tendrá el ciudadano miembro cooperador pleno luego de salir a la sociedad. Así, se le eliminan al elector todas aquellas características que atenten, primero, contra la posibilidad de que su elección no esté sustentada en una simetría y equidad con respecto al resto de electores y, segundo, contra la idea de que los principios escogidos pueden depender "de actitudes especiales frente al riesgo" (Rawls, 1978, 200). De manera que la posición original es un *mecanismo* ideal que, construido con base en el concepto de igualdad, pretende producir principios que sean expresión adecuada de la noción de equidad y generen consecuencias que estén lo más acordes con una

concepción política que respalde y asegure que los ciudadanos son tratados como libres e iguales (Kymlicka, 1995, 77).

Estas personas racionales pueden alcanzar un nivel de convencimiento y aceptación de los principios que rijan la cooperación social, siempre y cuando todos los demás acepten los mismos términos establecidos y se comprometan con ellos (Rawls, 2004, 81); y siempre que, para ello, opere un reconocimiento individual de que esos términos, o son necesarios para garantizar de manera justa el libre ejercicio de los propios intereses y convicciones personales de cada quien, o expresan una posible incorporación adecuada de los valores políticos que presuponen ellos, en el tronco de las propias doctrinas cosmovisivas de cada quien. Esto último, sin que las doctrinas cosmovisivas tengan que dar fundamento a la concepción política deriva, sino que las personas la hallen justificable desde cada concepción comprensiva que tengan. De esa manera, la disposición hacia pautar términos para la cooperación y comprometerse con ellos, en la medida en que cada cual haga lo mismo, responde, según Rawls, al carácter razonable del individuo. El reconocimiento individual de los términos, realizado mediante una incorporación de la concepción política derivada a la doctrina cosmovisiva propia, opera como mecanismo de justificación pública de la concepción política de la justicia.

Así visto, pareciera que la posición original no pretende funcionar como argumento para fundamentar una teoría de la identidad individual, como apunta Kymlicka (1995,76). Lo cual se puede conceder sin reservas, siempre que se entienda que la idea de individuo, entendido como ciudadano con capacidades para el sentido de la justicia y para concebir el bien, opera como condición previa para seleccionar las pautas que deba seguir el "mecanismo de representación" que supone ser la posición original (Rawls, 1996, 87). De manera que los principios de la justicia son producciones individuales que se proponen regular el orden social, y no son, como debieran ser, producciones sociales que ordenen (y sean expresión de) el carácter relativo y proyectivo de las relaciones intersubjetivas con miras a la promoción de la justicia política. De ahí que la estrategia de Rawls no puede ser otra que construir

un punto de vista independiente (2004, 53) que elimine los rasgos y las circunstancias particulares, puesto que la equidad que se persigue impone “eliminar las ventajas negociadoras que inevitablemente surgen en el seno del marco institucional de cualquier sociedad por acumulación de tendencias sociales, históricas y naturales” (Rawls, 2004, 54). El mecanismo representacional pretende así uniformar y homogeneizar la mirada de los fideicomisarios, radicalizando la función abstracta de sus dos capacidades para que entre todos opere un mutuo desinterés (es decir, como el carácter razonable del elector es débil, pues cada quien debe elegir individualmente, para ello el *velo de la ignorancia* se hace más denso, con el fin de que el carácter racional del individuo esté constreñido a lo razonable). Con lo cual, la final escogencia de los principios estaría regulada por la disposición obligatoria a imaginarse posicionado en el lugar de menor ventaja social, de manera que se tienda a escoger la posición donde sea mayor la minimización de la desventaja propia acumulada. Con el problema de no saber en qué sentido se tiene que entender esa *desventaja*, pues no hay posibilidad de tener noticia de a qué situaciones podríamos llamar ventajas negociadoras (Kymlicka: 1995, 98).

Así expuesto, el problema central para Rawls parece ser el crear mecanismos de resolución de la conflictividad dentro de un sistema democrático constitucional. Esta conflictividad tiene como raíz fundamental un reclamo individual de justicia que es leído como vinculante y legítimo por el autor y que está directamente en función del orden social. Este orden social es producto del modo en que se organizan e interaccionan las instituciones más básicas de la sociedad, de forma que la conflictividad puede ser resuelta si se informa a estas instituciones con unos principios políticos de justicia que regulen su proceder y les permitan promover ciertas libertades básicas y cierta igualdad entendida en términos de equidad. Así, el modo en que los principios sean vinculantes es que sean reconocidos y aceptados por la mayoría de ciudadanos. Esto se logra cuando se puede garantizar, al menos hipotéticamente, que los principios son producidos en función de un punto de vista independiente que, a la vez, no excluya la posibilidad de que cada ciudadano

pueda injertarlos en sus doctrinas cosmovisivas propias, sin que ninguna concepción comprensiva o cosmovisiva particular tenga que servir de fundamento ni de razón a esos principios.

No hay que olvidar, sin embargo, que la conflictividad no está leída en términos de prácticas sociales de poder cuyos ejes son la discriminación, la explotación y la exclusión de amplios sectores de seres humanos. Por el contrario, la conflictividad se produce, según lo lee Rawls, porque hay diferentes concepciones cosmovisivas del propio bien y la propia ventaja racional, las cuales producen disfunciones profundas en términos de cooperación social. La fuente de la conflictividad sería, por tanto, individual, no social. Sería como decir que la raíz de la conflictividad radica en la poca constricción que la capacidad razonable, propia del ciudadano, ejerce sobre su capacidad racional. Así, los principios de justicia tienen que estar contruidos de tal manera que, formalmente, sean los más razonables que quepa, y que su contenido aspire a la suficiente validez racional, de modo que los haga mayoritariamente defendibles.

De manera que si la conflictividad se resuelve asumiendo unos principios de justicia, entonces es necesario desglosar todo un contenido normativo-jurídico organizado a partir de esos principios reconocidos por todos los ciudadanos, aunque el respeto a esos principios no descansa en el derecho, sino en la razón pública. Por lo cual, la concepción política de la justicia supone una razón compartida por los ciudadanos, porque tienen igual ciudadanía.

En la idea de *razón pública* Rawls hace descansar el poder de los ciudadanos: “en una sociedad democrática, la razón pública es la razón de ciudadanos iguales que, como cuerpo colectivo, ejercen poder político terminante y coercitivo unos respecto de otros aprobando leyes y mejorando su constitución” (2004, 249). Sin embargo, el poder de los ciudadanos es entendido en términos de la distinción entre *razón pública* y *razones no públicas*. Rawls sugiere que existe una única razón pública y múltiples razones no públicas. La razón pública es aquella donde el poder de los ciudadanos, concebidos como libres e iguales, acuerda los términos sobre cuestiones políticas asociadas con las *esencias*

constitucionales y cuestiones de justicia básica. Esta razón pública es vinculante y su orientación es deliberativa. Supone, pues, la plasmación de un espacio de ejercicio del poder político donde la primacía la ostentan los valores políticos asociados a la concepción política de la justicia. En ella quedan excluidas las reflexiones y deliberaciones hechas por individuos y asociaciones particulares y se toman en cuenta las demandas y reflexiones realizadas por los ciudadanos cuando están comprometidos en la defensa de una determinada política en el foro público. Esto hace que, desde la razón pública, se entienda la demanda de justicia, asociada con ella, como una demanda de corrección procedimental. Cada procedimiento, cada reflexión hecha en el foro público-estatal, y cada decisión tomada por los ciudadanos en asuntos constitucionales y de justicia básica, deben estar correctamente ajustados, regidos y sometidos a los valores políticos de la concepción política. Así, la manera en que rige la razón pública sobre los ciudadanos y los funcionarios del estado es distinta. Esta razón supone para Rawls la división de poderes estatales y adquiere su máxima realización en los tribunales de justicia (Rawls, 2004, 251). La razón pública se distingue de las razones no públicas, las cuales pertenecen al ámbito de las razones social y doméstica. Para Rawls no habría una división público/privado (2004, 255, nota 7).

De manera que Rawls designa al espacio deliberativo, terminante y coercitivo, propiciado por la razón pública, como el lugar político de la resolución del conflicto. Luego de que los fideicomisarios han elegido los principios de la justicia, que regirán las cuestiones esencialmente constitucionales y de justicia básica, poco a poco el velo de la ignorancia se va levantando para que empiece a operar la creación racional (en sentido rawlsiano) del resto de leyes y normas. Sin embargo, como todas esas leyes y normas que se aprueben estarían constreñidas a respetar y a cumplir, tanto como a promover, los valores políticos expresados por los principios, y, a su vez, todas las restricciones por ellos impuestas tendrían que estar contempladas, “en la etapa judicial estas constricciones son más fuertes y el velo de la ignorancia más débil” (1996, 87). Rawls deja de lado el cómo esto pueda estar garantizado

realmente. Lo que agrega es que tales ideas no son parte de una descripción del proceso político, ni de “cómo puede esperarse que funcione cualquier régimen constitucional” (1996, 88), sino que pertenecen a una concepción política.

Tenemos, pues, una *politización del poder social*, por cuanto que, con Rawls, es necesario operar bajo el presupuesto de que una concepción política contempla una división de esferas de acción individual (acción ciudadana), diferenciadas y autónomas, que presentan sus propios requisitos irreductibles y que pueden estar autorreguladas. La manera en que se autorregulen, eso sí, será a través de principios que tendrán que estar reconocidos como políticamente adecuados por todos los representantes que los elijan; pero los principios que vayan a regir a uno de esos ámbitos no tienen por qué afectar a los otros. Inclusive, hay que garantizar que no se afecten mutuamente. Además, los principios de justicia elegidos por Rawls ya tienen un ámbito de *influencia* predefinido por el mismo autor, el cual excluye la posibilidad de que aquellos operen en otros niveles del espectro social. Esto tiene un costo importante, pues para la integración política de la comunidad ciudadana, no está contemplada la posibilidad de que los problemas y las diferencias, que operen en el ámbito de las relaciones sociales fundamentales (vida cotidiana), afecten la correcta interpretación y la adecuada vinculación de las partes con los principios elegidos.

Además, esto supone que sean, cada vez, efectivamente subsumidas/subsumibles por las instituciones las demandas de justicia política hechas por los ciudadanos, tanto si se considera la intención que subyace a ellas, como si se consideran los procedimientos para asumirlas, siempre considerando el punto de vista de la equidad defendida por los principios. El poder social expresado por la comunidad no está en el ejercicio de ella, sino que es administrado por las instituciones en función de ella; aunque es cierto que los ciudadanos pueden participar de los puestos en las distintas instituciones y los principios garantizan el efectivo ejercicio de derechos y libertades básicas individuales, el poder social legítimo sólo se ejercería institucionalmente. Las instituciones serán aquellas que expresan el punto de vista independiente. El poder social tiene así, al Estado

y sus instituciones, como el lugar político privilegiado donde “se anudan, reproducen, y también se resuelven, todas las contradicciones” (Gallardo, 2003, 2) porque está constreñido, por principios, a que sus acciones/sanciones expresen el punto de vista independiente que se quiere lograr.

4. Estructura básica: ¿instituciones o lógicas?

Si aceptamos, por un lado, la idea de que el discurso liberal, incluso según cómo lo entiende Rawls, opera con una reducción/invisibilización de la conflictividad propia de las sociedades modernas; y además, por otro lado, no recusamos el propósito rawlsiano de que, teóricamente, con la construcción de una concepción político-trascendental, es posible diseñar un punto de vista independiente que pueda ser asumido por ciudadanos de una potencial democracia constitucional como instrumento legítimo de análisis político de la justicia/injusticia de sus instituciones, entonces podríamos preguntar por qué la estructura básica de una sociedad es pensada por Rawls en términos de sus instituciones.

Ya hemos visto que hay un diseño conceptual en Rawls que obliga a considerar la política sólo en términos de las instituciones y de los principios que las deberían regir. Sin embargo, de allí no es posible entender, al menos no por sí mismo, el criterio que le hace pensar a Rawls que la estructura básica de la sociedad es

la vía a través de la cual acaban casando entre sí las principales instituciones especiales hasta construir un sistema único, así como el modo en que éstas asignan derechos y deberes fundamentales y configuran la distribución de las ventajas surgidas de la cooperación social (2004, 293).

Quizá el concepto de estructura básica, aquí, sea lo bastante débil como para no sugerir más que la constitución de un sistema institucional que se caracteriza por algunas funciones reguladas por principios. No obstante, las sociedades humanas, en general, crean sus instituciones a través de procesos de institucionalización de sus

diferencias y conflictos inherentes. Por ello, junto a la necesidad del discurso liberal rawlsiano de invisibilizar/reducir la conflictividad social, aparece el campo teórico-temático del ocultamiento de esos procesos de institucionalización social. Podríamos alegar que la idealidad de la propuesta teórica de Rawls, en la cual está incluido el requisito de que la sociedad que él piensa sea un sistema cerrado, por ejemplo, hace innecesario incluir condiciones de índole genético-estructural para comprender el sistema institucional del Estado. No obstante, si al carácter estructural básico de la sociedad nos remitimos, es bastante discutible, al menos, que esta estructura básica sean las grandes instituciones sociales y económicas y el modo en que se coordinan y conforman un sistema de controles y asignaciones/identificaciones social. Es discutible porque estructuralmente es posible distinguir las instituciones sociales de las lógicas sociales que las posibilitan. Una lógica estructural (que incluye tendencias y contratendencias culturales, políticas y económicas) es una matriz conflictiva que

conforma los posicionamientos y movimientos básicos de una estructura y sus *conflictividades* y que se manifiesta política e institucionalmente como efectualización o prohibición de ciertas formas de existencia social y humana y también, aunque con otro signo, de las demandas sociales que esta efectualización o prohibición convoca (Gallardo, 2010).

Para advertir la importancia de esta distinción, basta con señalar dos de sus alcances.

El primero de ellos es que las lógicas estructurales conflictivas, que conformarían básicamente la estructura de una sociedad moderna, son matrices adecuadas para comprender el surgimiento y transformación de ciertas instituciones sociales. Estas instituciones sociales tendrían, por ello, su fundamento en el carácter conflictivo estructural de la sociedad que las posibilita. Pero, si esto es puesto de lado, el campo de reproducción institucional por ellas acotado excluiría y/o invisibilizaría esa conflictividad, sancionándola como peligrosa, destructiva y ajena al orden producido. Por lo cual, los grupos humanos (organizaciones

sociales, movilizaciones y movimientos sociales) que sean signados como conflictivos, pueden ser puestos como aquello que es necesario controlar y administrar (y en su extremo, eliminar) y no como aquello que es la fuente social de todo el proceso de institucionalización y de su potencial cambio. Si el problema político está centrado en eliminar la conflictividad, y no en considerar la raíz estructural de su surgimiento y reproducción, entonces se puede cometer el error de creer que el cambio en el carácter del poder social se lograría realizando exclusivamente cambios en la manera en que las instituciones sociales se organizan. Como este es el caso de Rawls, quien supone que un cambio en las estructuras institucionales, operado por la elección de los principios correctos y justos que las gobiernen, constituye un cambio en el sistema social de poder, entonces esto significa un total descuido de las lógicas estructurales que alimentan la posibilidad de los procesos de institucionalización en las sociedades modernas. El costo de descuidar este aspecto podría llevar en el fondo a que una sociedad posea instituciones con principios *correctos* de justicia que las gobiernen y que, a su vez, la lógica estructural de la misma produzca asimetrías, exclusión y discriminación (y en último término, muerte). Mas como todo potencial cambio deberá sancionarse institucionalmente y según el modo en cómo lo establezca el sistema institucional, entonces todos los diversos grupos humanos que se organicen para cancelar y transformar esas lógicas estructurales pueden ser puestos en cuestión y signados como fuente de desorden, si no se pliegan al procedimiento sancionado institucionalmente, el cual, al invisibilizar las lógicas estructurales asimétricas, es incapaz de transformarlas, reproduciéndolas en el fondo.

Podría argüirse que la elección adecuada de los principios de justicia para las diversas instituciones sociales podría dar al traste con la transformación de las lógicas estructurales y la cancelación de toda fuente de exclusión y discriminación. Pero para ello, Rawls debería mostrar que la elección de unos principios de justicia, creados a través de un experimento mental de reducción de condiciones y conciliación de posiciones, podría ser la fuente estructural-genética de la transformación de esas lógicas. Son las

organizaciones y las fuerzas sociales en conflicto las que (consciente o inconscientemente) producen y reproducen esas lógicas; es de esperar, por tanto, que sean ellas también la fuente de su transformación. Es de esperar que los principios elegidos permitan a los ciudadanos determinar la justicia o la injusticia de las instituciones, pero el carácter de las instituciones es expresión de las lógicas estructurales que las sostienen y las alimentan y no de los principios que las informan.

El segundo de los alcances tiene que ver con la pregunta de si es necesario (o no) que entren a operar, en las pesquisas sobre la justicia política de la estructura institucional básica, consideraciones en torno de las relaciones sociales y las prácticas sociales de poder; es decir, cómo afectaría, al cuerpo general de la teorización rawlsiana, la consideración de la vida cotidiana como un núcleo fundamental de reproducción de las asimetrías sociales. Porque es en la reproducción de su vida ordinaria donde se pone en juego la capacidad que Rawls le otorga al ciudadano de ser razonable, entendiéndose por esta a la autodeterminación individual de acuerdo con la razón práctica. Si las prácticas sociales son asimétricas, ¿cómo es posible que el ciudadano pueda ejercitar la razonabilidad que Rawls da por presupuesta? Mucho más cuando esa razonabilidad, como ejercicio de la razón práctica, es una consideración filosófica de la persona y no política.

5. Conclusiones

Hemos revisado algunos elementos de la teorización rawlsiana, con la esperanza de arrojar luz hacia los presupuestos sobre los cuales está montada. Un primer recuento nos dice que la teorización de Rawls se mueve en el ámbito de una reducción/invisibilización/reconversión de la conflictividad propia de las sociedades modernas. Rawls conduce esta conflictividad a manifestarse solo como meras diferencias cosmovisivas entre ciudadanos que, a pesar de ello, se reconocen como libres e iguales. Plantea al ciudadano libre e igual como el sujeto político por excelencia, dotado de dos capacidades: razonabilidad (que supone ser una prerrogativa filosófica

sobre la persona y no una condición política de ella) y racionalidad (que se define como la capacidad de perseguir racionalmente una concepción de la propia ventaja). Ambas capacidades se deducen de la consideración de una subjetividad trascendental, políticamente considerada. Al ser de ese modo, Rawls no entra a considerar cómo afecta al ejercicio de estas capacidades la reproducción de la vida cotidiana, inclusive si está organizada a través de principios estructurales de exclusión y discriminación. Esto, además, tiene el costo de que ignora las fuerzas sociales desde las cuales sea posible comprender la constitución del poder social.

En un segundo momento, al ser trascendental la construcción de esa subjetividad política del ciudadano, Rawls descarga de toda raíz social la posible comprensión de la individuación del ciudadano. Al operar de esta forma, tiene que construir un espacio ideal donde esta subjetividad pueda entenderse como fuerza política efectiva y legítima. Para ello, realiza una operación donde un representante fideicomisario por cada ciudadano elige, en un contexto normado y simétrico, los principios de justicia que habrán de informar a las grandes instituciones de la sociedad. Hecha esa elección, se define un espacio político privilegiado desde el cual construir el orden social. De manera que esta estrategia conduce a una politización del poder social, que se entiende como ejercicio de las capacidades ciudadanas (las dos que hemos señalado en el párrafo anterior) en el foro de la razón pública. Allí donde cuanto sea decidido será vinculante para todos.

De esta forma descubrimos algunos de los presupuestos particulares sobre los que descansa la concepción política de Rawls. Realizado esto, es posible considerar si una concepción política como esta puede ser usada para comprender y ofrecer respuestas sólidas y adecuadas a los problemas y a los desafíos políticos presentes en América Latina; problemas y desafíos relacionados con la justicia de las instituciones sociales y con el carácter de las lógicas estructurales de poder. Según si se entiende desde una radicalidad crítica, el planteamiento de Rawls parece sospechoso de no poder asumir plenamente una conflictividad matricial tan compleja y tan diversa como la que caracteriza a nuestros pueblos

latinos desde el comienzo traumático de nuestras formaciones sociales. Pero esto es puramente preliminar, pues sería mejor ahondarlo y definirlo más apropiadamente.

Notas

1. La interpretación que aquí ofrecemos sobre algunos aspectos de la teorización de John Rawls, filósofo norteamericano del siglo XX, tiene como punto de partida la implícita intención de considerar sus ideas en función de las diversas realidades políticas de América Latina. Somos conscientes de que lo dicho por este autor está presentado por él dentro de los márgenes de la racionalidad dominante en occidente, desde occidente y para occidente, tal como él mismo lo sugiere (racionalidad de las 'democracias constitucionales'). Si queremos entender su propuesta desde sociedades como las de América Latina, esto sólo podría ocurrir o como asimilación de la racionalidad que subyace a este discurso (inclusive porque esta misma racionalidad se asume con carácter debatible) o como radicalidad de la crítica ante las pretensiones de esa racionalidad. Sin embargo, esta intención no será lo discutido en este artículo, sino que será, por decirlo así, un fundamento activo (en el orden de la escritura) desde el cual dar consistencia a lo que iremos señalando paso a paso. Esta intención se produce desde un esfuerzo comprensivo que aún no termina y del cual este artículo es una minúscula parte. Las racionalidades humanas (pues son múltiples) son expresión de los diversos y conflictivos lugares sociales que ocupan los diferentes seres humanos en las distintas sociedades. Estos lugares sociales son campos conflictivos de reproducción de las diversas asimetrías (2) que están en función de las lógicas de dominación y de exclusión. Una racionalidad dominante, por tanto, es una racionalidad que sanciona y designa un lugar social privilegiado desde el cual es vinculante y legítima la interpretación de la sociedad que se desprenda de él. Esta interpretación es designada como conocimiento efectivo (como 'la' racionalidad) frente al resto de formas de entender lo social, y, al hacerlo, legitima las prácticas de sociales de poder asimétrico (*status quo* sistémico) que las sociedades reproducen.
2. En función de las relaciones de dominación, una *asimetría* se entiende como una relación en la que

la designación de sus términos y de su carácter es prerrogativa de una de las partes de la misma y en donde la otra parte es producida como no poseyendo el mismo poder. Las lógicas relacionales asimétricas excluyen la participación, aún cuando supongan la inclusión, pues esta sólo demanda que las partes intervengan. Asimétrica es una relación desigual y conflictiva que supone y determina como natural e irreversible una jerarquización o dominio que opera en un único sentido. (Cfr. Gallardo, 2003: 9 y Gallardo: 1989, 62).

3. Rawls utiliza un concepto de comunidad que es distinto del que estamos usando aquí. El concepto rawlsiano señala que comunidad es una “sociedad gobernada por una doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral compartida” (2004, 73, §7). Por *comunidad* entendemos aquí una organización social humana, históricamente situada, ricamente diversa en posibilidades de realización humana, que supone “un proyecto internalizado, asumido, de existencia común, proyecto cuyas representaciones y valoraciones básicas constituyen compromisos de existencia para todos y para cada uno” (Gallardo: 1989, 53). Nuestro concepto de *comunidad* integra, por tanto, la idea de un proceso social sociohistóricamente abierto, vinculado con la idea de proyecto político o emprendimiento común, donde la *política* no se restringiría ni a la creación de espacios coactivos de poder, ni a la instauración exclusiva de un orden público, ni a la promoción de valores que se consideran básicos, ni al fomento de la cohesión social (Gallardo: 1989, 53). Este modo en que entendemos *comunidad* está, en cierto sentido, reconocido por Rawls - aunque de forma muy sesgada y no conscientemente - cuando se expresa sobre la formación de las *democracias constitucionales* (2004: 12 – 13) y se plantea el problema de “¿cómo es posible que pueda persistir en el tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales que andan divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables pero incompatibles?”. La respuesta es: porque desde sus diferencias, que no son sólo ideológicas como Rawls presume, los seres humanos internalizan un emprendimiento común con el cual intentan realizar las más altas posibilidades de construcción humana sin renunciar a su particular diversidad sociopolítica y sociocultural históricamente situada. (Ver Gallardo: 1989: 53). Como se ve, la producción de *comunidad* es una tarea que las sociedades humanas tienen que decidirse,

conflictivamente y en tensión, emprender cada vez y no es un asunto resuelto.

4. En Rawls, un patrón teórico-trascendental es un esquema ideal que trabaja con principios regulativos a través de los cuales construye una concepción política (en este caso, de la justicia) que busca satisfacer “la idea de la justificación razonable como un problema práctico” (2004, 75) y que sea “utópica siendo realista” es decir, examinando “los límites de lo practicable desde un punto de vista realista” (2000, 36). Para Sen el carácter trascendental radica, además, en que el esquema trata de describir tanto el comportamiento correcto como las instituciones correctas (2009, 39)
5. Decimos *focal* en cuanto se aplica a la estructura básica de la sociedad, según cómo lo argumenta el autor (Ver Rawls, 2000, 35). Allí la llama *local*.
6. Este término designa el carácter abstracto de la consideración del individuo, el cual es *sujeto* frente a la ley entre otros *sujetos* y no *sujeto* en relación con otros. Por ello, decimos que en Rawls no opera un principio de individuación social que explique los intereses y convicciones del ciudadano en términos de la estructura social, sino que supone que los intereses y convicciones del ciudadano posibilitan la estructura social. Así, Rawls puede decir que “la concepción filosófica de la persona es sustituida en el liberalismo político por la concepción política de los ciudadanos como libres e iguales” (1998: 84), pues todos y cada uno son considerados de ese modo, es decir, no llegan a hacerse libres e iguales, sino que se conciben de esa forma frente a la ley. Así, los principios que elijan estos ciudadanos, en cuanto a su contenido, corresponderían con ese modo en que cada uno y todos se conciben, y ello funge como fundamento político primario. Sin duda, podemos decir con Rawls que esto no es metafísico – como parece molestarle -, aunque sí es una “metafisización” discursiva del *sujeto político*.

Bibliografía

- Barry, Brian (1995) *La justicia como imparcialidad* (Traducción de José Pedro Tosaus Abadía). Barcelona: Paidós.
- Vallespín, F. (editor) (2001) *Historia de la teoría política, 6* (Consulta del artículo de Beltrán Pedreira titulado El neoliberalismo (2): La filosofía política de John Rawls). Madrid: Alianza.

- Caballero, J.F. (2006) "La Teoría de la Justicia de John Rawls". *Voces y Contextos*, 2 (1), 1-22.
- Curcó, F. (2006) "La paradoja de la tolerancia en la construcción de la identidad ciudadana". *Revista Ágora: Papeles de Filosofía*, 25 (1), 169-179.
- Gallardo, H. (1989) *Elementos de política en América Latina*. San José: DEI.
- Gallardo, H. (2000) "Notas sobre el concepto de exclusión". *Sitio Web Pensar América Latina*, mes de abril. Consultar: http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&task=view&id=86&Itemid=12. Fecha: 17/09/2012. Hora: 14:00.
- Gallardo, H. (2003) "Luchas revolucionarias e imaginario marxista de los movimientos sociales". *Sitio Web Pensar en América Latina*, mes de abril. Consultar: http://www.nodo50.org/cubasi gloXXI/congreso/gallardo_15abr03.pdf. Fecha: 20/09/2012. Hora: 15:00.
- Gallardo, H. (2005) "Revolución y cultura política en América Latina". *Sitio Web Pensar América Latina*, mes de setiembre. Consultar: http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&task=view&id=42&Itemid=12&limit=1&limitstart=0. Fecha: 24/09/2012. Hora: 20:00.
- Gallardo, H. (2010) "Sobre las 'generaciones' de derechos humanos". *Sitio Web Pensar en América Latina*, mes de abril. Consultar: http://heliogallardo-americalatina.info/index.php?option=com_content&task=view&id=179&Itemid=9. Fecha: 22/08/2012. Hora: 19:00.
- Gargarella, R. (1999) *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona: Paidós.
- Kymlicka, W. (1995) *Filosofía Política Contemporánea* (Traducción de Roberto Gargarella). Madrid: Ariel.
- Rawls, J. (1978) *Teoría de la Justicia* (Traducción de María Dolores González). México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2000) *La justicia como equidad: una reformulación* (Traducción de Andrés de Francisco). Barcelona: Paidós.
- Rawls, John. (2004) *Liberalismo Político* (Traducción de Antoni Domènech). Barcelona: Crítica.
- Rawls, J. y Habermas, J. (1998) *Debate sobre el liberalismo político* (Traducción de Gerard Vilar Roca). Barcelona: Paidós.
- Sen, A. (2009) *La idea de la justicia* (Traducción de Hernando Valencia Villa). México: Taurus.
- Soto Morales, R. (2009) *La configuración de lo justo en la teoría de John Rawls*. Tesis de Doctorado. Pamplona: Universidad de Navarra.

Jorge Damián Coto Montero. Estudiante de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.