

Bértold Salas Murillo

De cómo la pugna se torna cooperación: alrededor de una noción de Poder en la propuesta de John Rawls

Resumen: *El artículo examina las nociones de poder y conflicto en la obra de John Rawls. Se intenta mostrar que, si bien Rawls reconoce el conflicto, atribuye erróneamente a los individuos y grupos humanos características que pasan por alto las motivaciones que van más allá de la razón y de las 'buenas maneras'. Su propuesta pretende despojar la praxis política de apasionamientos y fanatismos, así como establecer los procedimientos que concilien las diferencias entre doctrinas comprensivas, sin brindar la debida importancia a las asimetrías inherentes a la dinámica del poder.*

Palabras clave: *Rawls - Poder - Liberalismo político - Praxis política - Doctrinas comprensivas.*

Abstract: *This paper examines the meaning of power and conflict in John Rawls. The paper shows that even though Rawls' acknowledges power relations and conflict, he fails in adjudicating individuals and social groups some traits that overlook motives beyond reason and good manners. Rawls' proposal aims at liberating political pragmatics from passion and fanaticism; he also attempts to establish the procedures to manage the differences among comprehensive doctrines, but neglects the asymmetries that are inherent to the dynamics of power.*

Key words: *Rawls - Political Liberalism - Power - Political praxis - Comprehensive doctrines.*

1. Un liberalismo para nuestro tiempo

Hay consenso respecto de que las propuestas de John Rawls (1921-2002), expuestas inicialmente en *A Theory of Justice* (1971), y reformuladas en sus siguientes obras, en especial en *Political Liberalism* (1993), vinieron a revitalizar la ciencia política y a recuperar las corrientes del contractualismo y el liberalismo. Como explica Joseph Raz, fue su mérito demostrar que “existe un lugar para la construcción teórica racional a gran escala” (Raz, 2001, 75), en un momento en que la ciencia política parecía reducirse a disputas estériles entre ideologías dogmáticas (marxismo versus capitalismo, por ejemplo), o discusiones meramente pragmáticas en torno a detalles del mundo social y político. Tal fue el revulsivo que supuso la magna obra rawlsiana, que solamente tres años después de su publicación el libertario Robert Nozick afirmó en *Anarquía, Estado y Utopía* (1974) que “los filósofos políticos tienen que trabajar según la teoría de Rawls, o bien, explicar por qué no lo hacen” (Nozick, 1988, 183).

Muy probablemente, Rawls es el más comentado filósofo de lengua inglesa en el umbral entre los siglos XX y XXI; su monumental y compleja obra teórica ha sido examinada en centenares de libros y artículos escritos en las principales lenguas de Occidente. Sometida a discusión y revisada por más de cinco décadas, los muchos cambios, algunos de detalle, otros más sustanciales, no modificaron la idea central, que también es esbozada en su última obra, prácticamente póstuma, *Justice as Fairness: A Restatement* (2001), editada por su colaborador Erin Kelly. Esta es la posibilidad de una sociedad como un

sistema equitativo de cooperación social a lo largo del tiempo, de una generación a la siguiente. Para lograrla, Rawls encadena una serie de nociones, pues la sociedad como *sistema equitativo de cooperación* captura la idea de una *sociedad bien ordenada*, y presupone la *estructura básica* como el objeto y lugar de aplicación de los términos de cooperación, esto es, de los principios de justicia. A su vez, estos son elegidos a partir de una operación mental que denomina *posición original*, en la que son requeridos ciudadanos cooperantes, que se conciben a sí mismos como libres e iguales (Rawls, 2002, 50).

De acuerdo con Rawls, su propuesta de filosofía política se encuentra dentro de los márgenes de la posibilidad; la describe como *realistamente utópica*. Esbozo de una posibilidad que, según González Altable, está comprometido con “delimitar un espacio que no puede estar sometido a intereses, ya sean estratégicos o incluso deliberativos, porque está garantizado por la concepción política de la justicia, aceptada por todos” (González Altable, 2004, 92).

El presente ensayo pretende hacer una revisión —una más— de esta *realista utopía*, a partir de examinar el papel que juega un concepto clave de la ciencia política, el *poder*, que puede ser considerado como inherente al ejercicio del gobierno y a la resolución de conflictos. Se trata de responder a la pregunta: *¿Existe una teoría del Poder en Rawls y, de haberla, cuáles son sus características?* Para autores como Mouffé, en *The Return of the political* (1993), tanto la *Teoría de la Justicia* como su reformulación *El liberalismo político*, desconocen la relevancia de este concepto. Rawls reconoce el conflicto, pero atribuye a los individuos y grupos humanos características que parecen pasar por alto —o no reconocer en su justa medida— las motivaciones que van más allá de la razón y la actitud cooperativa. Su propuesta requiere de una praxis política sin apasionamientos ni fanatismos, así como del establecimiento de prácticas que concilien las diferencias entre doctrinas comprensivas, sin brindar la debida importancia a las asimetrías inherentes a la dinámica del poder.

La exposición atenderá el siguiente orden: en primer lugar, serán enunciados los principales componentes de la teoría de John Rawls. A

continuación, las nociones de política y de poder, desde la ciencia política y más allá de la obra del filósofo estadounidense. Finalmente, será examinado el papel que juega el poder (y conceptos relacionados) dentro de la teoría rawlsiana.

1.1 Teoría de la Justicia

En 1971, Rawls recogió dos décadas de reflexión y publicó *Teoría de la Justicia*. En la misma, mantiene elementos del contractualismo clásico, como son el *contrato social* como intermediario de las relaciones y asociaciones humanas, así como el ideal del proyecto ilustrado. Sin embargo, a diferencia de pensadores como Thomas Hobbes o Jean-Jacques Rousseau, aprovecha el contrato para llevar el concepto de justicia a un nivel de generalización y abstracción que lo aleja de los historicismos y lo aproxima a Immanuel Kant. Ahora, el contrato social es interpretado como un criterio de racionalidad de carácter procedimental; la ética y la política no se dedican a la recomendación de criterios morales, sino al descubrimiento de procedimientos que legitimen o deslegitimen las normas.

Rawls plantea la imagen de una *sociedad bien ordenada* a partir del seguimiento de principios acordados por individuos racionales. Estos principios vertebran la *estructura básica de la sociedad*, en la cual se aplican; los principios distribuyen derechos, recursos y oportunidades: aquello que Rawls reconoce con el nombre de *bienes primarios*. Los principios de la estructura básica, sobre la base de un contrato social, se descubren a través de un recurso de representación —experimento mental o toma de distancia (Nino, 1992, 141)— que el autor denomina la *posición original*, la cual es anterior a los acuerdos cotidianos y que modela las convicciones.

La posición original es una situación ficticia de igualdad entre individuos racionales que deben escoger los principios básicos de organización de una sociedad, de la que ellos formarán parte; estos principios han de ser *generales, universales, públicos, justos y definitivos* (Rawls, 1995, 130). Los participantes de la posición original son mutuamente desinteresados (ni egoístas puros ni altruistas) y escogen bajo el *velo de ignorancia*: un

mecanismo que imposibilita al individuo hipotético la consideración de su posición social, situación económica, su cultura, de su buena o mala fortuna, de su sexo y sus aptitudes naturales (como inteligencia o cualidades físicas). También se ignora la concepción del bien de los otros y de sí mismo, así como las características del plan de vida que pretenden ejecutar. En tales circunstancias, Rawls considera que los individuos encontrarán como lo más conveniente el guiarse por la regla *maximin* (abreviatura de *maximum minimorum*). Se trata de la regla de elección que señala que, en cualquier eventualidad, la posición de los desaventajados debía ser la mejor posible y que han de preferirse entonces las distribuciones que consiguieran hacer una situación peor la mejor posible.

La justificación de los principios de justicia o términos de cooperación que informan la estructura básica de la sociedad está dada o surge de ese acuerdo original (Rawls, 1995, 24). Se trata de principios que han de guiar (o tutelar) todos los acuerdos posteriores, especificar los tipos de cooperación social que se llevan a cabo y las formas de gobierno que puedan establecerse. De acuerdo con el filósofo estadounidense, los principios que serán escogidos son dos:

- **Primer principio:** Todas las personas son iguales en punto a exigir un esquema adecuado de derechos y libertades básicos iguales, esquema que es compatible con el mismo esquema para todos; y en ese esquema se garantiza su valor equitativo a las libertades políticas iguales, y sólo a esas libertades.
- **Segundo principio:** Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: primero, deben andar vinculadas a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y segundo, deben promover el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad. (Rawls, 2003, 35)

Autores como Adela Cortina y Carlos Nino subrayan que los dos principios de la justicia de Rawls son los ideales de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución Francesa (Nino, 1992, 141). En el primer

principio está la Libertad, que es además más relevante que el segundo principio, que en su primer punto apunta a la Igualdad, y en el segundo, a la Fraternidad. Respecto de este segundo punto del segundo principio —denominado *principio de diferencia*—, este constituye un acuerdo por el que la distribución de los talentos naturales es considerada como un bien común, de cuyas ventajas todos deberían participar en alguna medida. Expresa una interpretación del principio de fraternidad, que históricamente ha sido un concepto menos importante que la libertad y la igualdad en la teoría democrática (Rawls, 1995, 107).

Estos principios son los pilares de la *estructura básica de la sociedad* y su aplicación garantizaría la resolución de los conflictos, pues “proporcionan un modo para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de cooperación social” (Rawls, 1995, 18). En este contexto son necesarias dos características relativas a los individuos: que cada cual reconozca y acepte la estructura básica de la sociedad, y que la misma esté integrada por individuos con un sentido efectivo de justicia. En la sociedad bien ordenada, el carácter público de las reglas es una base para determinar las expectativas y, por tanto, su legitimidad, pues asegura que sus participantes conocen las posibilidades y limitaciones.

Si bien la sociedad bien ordenada puede ser escenario de conflictos, es decir del ejercicio y las disputas por el poder, este último no aparece en la propuesta rawlsiana, al menos no explícitamente. Se explica porque la posición original y la estructura básica que la preceden son justamente la representación de un espacio donde las asimetrías y antagonismos son “borrados” en aras de la definición de los principios de justicia. El ejercicio de la posición original y su puesta en práctica en la estructura básica de la sociedad pretenden fijar un *procedimiento* que tiene por propósito estructurar el sistema social de manera que siempre sea justo y no ocurra la imposición de la voluntad de un agente sobre la del otro.

Gracias al reconocimiento público y a través del tiempo esta concepción de la justicia alcanza *estabilidad*. Es reconocida la diferencia, pues solo después de un proceso de reflexión, revisión

y ajuste de perspectivas se llega a un *equilibrio reflexivo*, en el que principios y juicios coinciden; esto es, a “una descripción de la situación inicial que a la vez exprese condiciones razonables, y produzca principios que correspondan a nuestros juicios debidamente retocados y adaptados” (Rawls, 1995, 32). Sin embargo, este estira y encoge de las expectativas de los distintos grupos ocurre sin que sean explicitadas las asimetrías en cuanto a los recursos con que estos cuentan; es decir, las diferencias respecto del poder.

Evidentemente, la dinámica de una democracia plural emerge en la descripción del equilibrio reflexivo. Su coherencia radica en el encuentro de los juicios morales —racionales, emitidos en circunstancias de reflexión favorables— de diferentes *doctrinas comprensivas*, como denomina Rawls a los sistemas de visión de mundo de grupos particulares. Un encuentro que no es ‘inventado’, o ‘acordado’, como tampoco ‘defendido’ o ‘impuesto’ por cualquiera de los grupos a partir de sus facultades de dominio, sino descubierto en las coincidencias¹. Es posible porque en la *sociedad bien ordenada* y de *pluralismo razonable* hay un intercambio de ‘juicios ponderados’².

1.2 El Liberalismo Político

La magna obra rawlsiana suscitó un sinfín de respuestas. Algunas llevaron a Rawls a una reformulación que comenzó en los años 70 y fue recogida en dos obras, principalmente: las mencionadas *El liberalismo político* y *Justicia como equidad*.

De parte de los que se conocen como *comunitaristas* (Alisdair McIntyre, Charles Taylor) y de un pensador ‘familiar’ como Jürgen Habermas, recibió las contradictorias críticas de carecer de una concepción explícita de bien, o de incorporar una que no se reconoce como tal (el liberalismo). Respecto de lo último, el comunitarismo apuntó acertadamente a la paradoja de la tradición liberal, que supone que “todo fenómeno cultural puede ser traducido a su lenguaje, el liberal” (Mejía Quintana, 2005, 67). Considera esta corriente de pensamiento que la práctica política está intrínsecamente vinculada a tradiciones, convenciones y relaciones personales, las cuales

quedan por fuera de la estructura básica rawlsiana (Nino, 1992, 146). Explica Vallespín que un comunitarista como Taylor señalaba que tanto Rawls como los liberales que le precedieron fracasaron por recurrir a una antropología “desprovista de toda referencia a los elementos empíricos que lo constituyen como tal: raza, sexo, credos, orígenes nacionales” (Vallespín, 1998, 34). A raíz de ello, se ignora la vitalidad de los distintos contextos culturales que brindan identidad a las personas y otorgan sentido a su práctica política.

Estas y otras observaciones suscitaron una serie de cambios en el pensamiento de John Rawls. Modificaciones que no lo acercaron al comunitarismo sino a un republicanismo que, según apunta Mejía Quintana:

consolida y profundiza la asunción de la tradición radical de la filosofía política en la teoría rawlsiana, desarrollando de manera más amplia y aguda sus planteamientos de relegitimación y estabilización de los sistemas políticos contemporáneos, en el marco de un modelo de democracia consensual (Mejía Quintana, 2005b, 63).

En *El liberalismo político*, Rawls insiste en la necesidad de una filosofía política para sociedades plurales como las contemporáneas, en las que coexisten multitud de doctrinas comprensivas, que son las formas específicas de concebir lo bueno. Frente a esto, y para garantizar un *pluralismo razonable* —que lleve de la coexistencia a la convivencia—, propone un liberalismo que se guía por la justicia y es neutral respecto de formas particulares de bien (Rawls, 2003, 176).

Como el liberalismo de viejo cuño, el rawlsiano diferencia entre lo que es pública y responsablemente aceptado por los ciudadanos, y lo que corresponde a sus esferas privadas. No hay que olvidar que el liberalismo surgió precisamente durante las guerras de religión del siglo XVI, en el deseo de limitar el poder del gobierno y hacer posible la convivencia política entre grupos que orientaban sus vidas de acuerdo con modelos muy distintos entre sí. Como apunta Ochman, más que la negación del máximo bien (*summum bonum*), el liberalismo es la respuesta al *summum malum* (Ochman, 2006, 118). Esto es, a los excesos del

poder. Sin embargo, a diferencia del liberalismo clásico, la neutralidad rawlsiana existe dentro de unos márgenes definidos, pues los principios de justicia son sustantivos y expresan más que simples valores procedimentales: hay una concepción de persona y sociedad.

En relación con la noción de poder, es pertinente apuntar que Rawls efectuó una serie de aclaraciones con respecto a lo expuesto en *Teoría de la Justicia*. Para empezar, indicó que la *cooperación*, característica de la sociedad bien ordenada, no es lo mismo que *coordinación*; a diferencia de esta última, la cooperación se plantea en términos equitativos y con una ventaja racional para cada participante. Como respuesta a las críticas de los comunitaristas, advierte que una sociedad democrática no es una comunidad pues, según la entiende, una comunidad no admite diferencias de orden comprensivo y estas caracterizan a una sociedad democrática con un pluralismo razonable.

Asimismo, efectúa un par de cambios en su metodología. Por una parte, indica que su propuesta, ahora enunciada como *justicia como equidad*, aprovecha las ideas latentes en el sentido común respecto de la libertad, la igualdad, la cooperación social y la persona. Con ayuda de estas, formula las concepciones-modelo básicas, que son la *sociedad bien ordenada* y la *persona moral* (Rawls, 1986b, 141), las cuales merecen un examen desde la noción de poder en la ciencia política.

También respecto del poder, es importante que Rawls haya explicitado la procedencia kantiana de su metodología, en lo que denomina el *constructivismo kantiano*, de acuerdo con el cual los principios de justicia son el resultado de un procedimiento en el que está representada una determinada manera de concebir a las personas y sus relaciones con la sociedad. Establece “un procedimiento de construcción que responde a ciertos requerimientos razonables, y dentro de ese procedimiento personas caracterizadas como agentes de construcción racionales especifican, mediante sus acuerdos, los primeros principios de la justicia” (Rawls, 1986b, 138). El método propuesto por el constructivismo kantiano ofrece las condiciones que finalmente justifican una concepción de la justicia sobre la que se sostienen el razonamiento político y el entendimiento de la sociedad bien ordenada³.

En *Liberalismo político*, Rawls afirma que las diversas doctrinas comprensivas pueden ser incompatibles entre sí y, sin embargo, razonables, capaces de interactuar en un régimen democrático caracterizado por el pluralismo y las instituciones libres (Rawls, 2003, 12). Para entenderlo, es pertinente la diferencia enfática que hace *razonable* y *racional*. Lo *racional* es aquella acción dirigida a la satisfacción de los deseos o los fines de un agente; los intereses del otro entran en consideración solamente como factores que podrían afectar mi propio interés. Por el contrario, lo *razonable* supone el ejercicio de los fines propios a la luz de los fines moralmente justificados de los otros (Rawls, 2000, 78). Esta última condición hace posible el *consenso entrecruzado* o *superpuesto*, según el cual:

las doctrinas razonables aceptan la concepción política, cada una desde su propio punto de vista. La unidad social se basa en un consenso en torno a la concepción política; y la estabilidad es posible cuando las doctrinas partícipes en el consenso son abrazadas por los ciudadanos políticamente activos de la sociedad y las exigencias de la justicia no entran en un conflicto excesivo con los intereses esenciales de los ciudadanos formados y estimulados por sus organizaciones sociales (Rawls, 2003, 166).

Completamente ajeno a la imposición por medio de la fuerza, el consenso es posible por la vía de ajustes y acuerdos entre los principios de justicia y los puntos de vista comprensivos (Rawls, 2003, 204). Para ser consecuente con el hecho de un pluralismo razonable, elimina de la agenda política los asuntos capaces de generar conflictos que socavarían las bases de la cooperación social (Rawls, 2003, 189). Esto significa que la construcción de este consenso es bidireccional: por una parte, supone buscar las bases del acuerdo “más allá” de las distintas concepciones de bien; pero por la otra, solo es posible si las incorpora o parece emerger desde dentro de ellas mismas, pues ningún individuo estaría dispuesto a renunciar a su propia moral comprensiva (Vallespín, 1998, 18). Según explica en su *Réplica a Habermas*, su concepción política de la justicia

es elaborada como un punto de vista independiente de las doctrinas comprensivas:

Con dicha idea se intenta no poner obstáculos en el camino de todas las doctrinas razonables que apoyan una concepción cualquier idea que vaya más allá de lo político y de la que no podría esperarse la aprobación de todas las doctrinas razonables (...) Cuando la concepción política alcanza estas condiciones y es asimismo completa, esperamos que las doctrinas comprensivas razonables afirmadas por ciudadanos razonables en la sociedad puedan apoyarla, y que de hecho tendrá la capacidad de forma a dichas doctrinas en dirección a sí misma (Rawls, 2000, 93).

El consenso entrecruzado depende por tanto de la razonabilidad de los grupos poseedores de determinadas, y a veces antagonistas, doctrinas comprensivas. En este sentido, Rawls advierte que el consenso entrecruzado no es un *modus vivendi*, es decir una estrategia acomodaticia entre las diferentes doctrinas comprensivas a partir de una negociación, “que desaparecería cuando el conflicto lo hiciese o cuando una de las partes estuviese en condiciones de poder coaccionar a la otra” (Beltrán Pedreira, 2004: 131). Por ser la concepción pública de la justicia una concepción moral, el consenso entrecruzado tiene que aceptarse por motivos morales y no estratégicos.

Con la importante y sin embargo problemática noción de consenso entrecruzado, concluye la exposición de los conceptos centrales del pensamiento de John Rawls pertinentes para un examen de su propuesta a partir de la noción de poder. A continuación, se efectúa un repaso de este último concepto y de su lugar en la teoría política.

2. Política y Poder

La propuesta de Rawls se presenta como política, y la política es, de acuerdo con Bealey, “la actividad que atañe a los conflictos colectivos y su resolución” (Bealey, 2003, 328). En estas disputas, los distintos agentes participantes cuentan con recursos (la fuerza, el argumento, la legitimidad) para hacer valer su posición; a estos se les

denomina *poder*. Según reseña Bobbio, el poder ha sido definido como “consistente en los medios para obtener alguna ventaja”, por Hobbes; o el “conjunto de los medios que permiten conseguir los efectos deseados”, por Russell (Bobbio y otros, 1998, 1215). Es un concepto difuso: no es cuantificable y porque su desempeño no es siempre público: muchas veces, el poder funciona “entre bastidores” (Bealey, 2003, 324); esto es, en circunstancias distintas a la ‘publicidad’ necesaria para el consenso entrecruzado de la propuesta rawlsiana.

Definiciones como la de Weber incorporan el elemento de la coerción, el cual es raro —aunque no imposible— en la sociedad bien ordenada y de acuerdo con principios de justicia de John Rawls. Para el autor de *Economía y sociedad*, el poder es la oportunidad que tiene un hombre o conjunto de hombres de ejecutar su propia voluntad en una actividad frente a la resistencia de otros que participan en la misma actividad (Weber, 1972a, 221). Es propio de las relaciones entre los entes políticos: “Todas las estructuras políticas emplean la fuerza, pero difieren en el modo y la medida en que la usan o amenazan usarla contra otras organizaciones políticas” (Weber, 1972b, 195). Además, sugiere Weber que no siempre se ejerce de manera razonable o estratégica: el poder puede ser valorado por sí mismo; es decir, se aspira a él, independientemente de las ventajas específicas que pueda significar. De esta manera, toda comunidad o grupo es potencial amenaza del vecino, porque la potencia está, per se, orientada a la expansión.

Cuando teoriza respecto del poder, Weber brinda un lugar a conceptos como el honor, el prestigio o el status, y apunta que en las dinámicas sociales siempre surgen reivindicaciones de prestigio. Asimismo, distingue entre los poderes institucional y carismático, soportados respectivamente por las estructuras burocrática y patriarcal, que son generalmente antagónicas (Weber, 1972, 302).

Señala del Aguila que el poder no se ‘posee’, sino que es el resultado de una relación en el que unos obedecen y otros mandan (del Aguila, 2003, 23). Se vincula no solamente con la fuerza o la violencia, sino con ideas, creencias y valores que contribuyen a la obtención de la obediencia. Por ello, junto con la noción de poder, es pertinente

recuperar la de *legitimidad*, con la cual se vincula frecuentemente, en especial cuando el poder se ejerce por medios distintos de la violencia. A diferencia de noción de poder, la de legitimidad calza perfectamente en el esquema rawlsiano. Es un atributo del Estado, que asegura un consenso y, por tanto, la obediencia, sin recurrir a la fuerza; explica Bobbio que todo poder “trata de ganarse el consenso para que se le reconozca como legítimo, transformando la obediencia en adhesión” (Bobbio y otros, 1991, 862). Supone la confianza en la legalidad; es decir, en el procedimiento a través del cual el Estado ejerce el poder. Por medio de la legitimidad, la estructura política es avalada, sin importar las personas y sus decisiones, siempre y cuando sean cumplidas las expectativas de la ciudadanía; en términos de Rawls, es garantizada la aceptación de los principios rectores de la estructura básica de la sociedad.

La legitimidad se apoya en estructuras ideológicas que modulan las perspectivas desde las que los ciudadanos perciben las instituciones. Señala Bobbio que cada principio de legitimación del poder “para desarrollarse con eficacia, debe, en efecto, contener también elementos descriptivos que lo hagan creíble y, en consecuencia, idóneo para producir el fenómeno del consenso” (Bobbio y otros, 1991, 865). El poder necesita ser estable y capaz de cumplir sus funciones para crear consenso. A través de la legitimidad —una suerte de camino subterráneo y secreto— la noción de poder puede encontrarse frente a frente con las de sociedad bien ordenada y el consenso entrecruzado de John Rawls. Vallespín apunta que fue precisamente Hobbes, contractualista como Rawls, quien planteó por primera vez el problema de la legitimación y la fundamentación racional del poder de un modo moderno (1989, 581).

De acuerdo con Echeverría, el sistema social perfila los deseos y aspiraciones de los ciudadanos y determina, en gran medida, la clase de personas que quieren ser y son. Un sistema económico, político o social “no es sólo un mecanismo institucional para satisfacer los deseos y las necesidades, sino un modo de crear y de adaptar los deseos futuros” (2008, 5). Según explica, esta descripción permite resaltar un elemento que frecuentemente es visto como una carencia en la propuesta rawlsiana: las formas a

través de las cuales son satisfechos estos deseos y aspiraciones. Rawls rechaza privilegiar tanto la identidad de intereses entre los miembros de una sociedad, como el conflicto permanente (Echeverría, 2008); por el contrario, concibe la sociedad como una empresa cooperativa, en la que coexisten el conflicto y la cooperación. Sin embargo, al ser la sociedad un espacio en el que son distribuidos bienes, derechos y deberes —es decir, derroteros vitales—, resultan inevitables tanto el conflicto como la identidad de intereses: “Cómo se repartan los beneficios de la cooperación social no puede ser una cuestión trivial para los individuos en la medida que cada cual tiene sus propios proyectos, sus objetivos y sus intereses” (Echeverría, 2008).

Como las de Echeverría, las observaciones de Mouffé ponen en duda las condiciones de ‘realistamente utópica’ de la propuesta de John Rawls. Según explica, concebir la política como un proceso racional de negociación entre individuos es ignorar las dimensiones del poder y del antagonismo, que al igual que para Weber, constituyen “lo político”. Asimismo, “es negar el rol predominante de las pasiones como fuerzas que mueven la conducta humana” (Mouffé, 1999, 190). Los participantes de la sociedad bien ordenada son individuos despojados de sus pasiones y creencias y desvinculados de una trama social.

Para caracterizar la política, Mouffé echa mano de su doble etimología: *polis* (ciudad), pero también *polemos* (discusión). Explica que la práctica política supone la resolución de conflictos y la construcción de un orden, en un proceso en el son indispensables los actos de exclusión. Con Schmitt, afirma que el discurso político pretende relacionar a distintos intereses en torno de un proyecto común, estableciendo una frontera que determine las fuerzas a las que hay que oponerse: el “enemigo” (Mouffé, 1999, 77). El interés público es siempre un debate, sin que nunca se alcancen acuerdos definitivos, como los serían los principios de justicia rawlsianos. Siguiendo esta línea argumentativa, puede afirmarse que la propuesta rawlsiana presupone la cooperación sin contemplar —o al menos, no con la misma amplitud— el antagonismo inherente a las relaciones sociales y políticas. Asimismo, su cariz más próximo al procedimiento que al debate,

podría reducir el interés de los ciudadanos por los asuntos públicos, lo cual tendría consecuencias terribles para las instituciones democráticas. Mouffé considera imposible separar lo público y lo privado, como pretende el liberalismo rawlsiano cuando reúne las doctrinas comprensivas en el equilibrio reflexivo y el consenso entrecruzado. Son diferentes dimensiones de lo humano, pero coexisten en la política real; lo privado es el espacio donde se constituyen las razones de los diferentes polos de poder. Al separarlos, desalienta la ciudadanía activa, pues elimina los tópicos más conflictivos, deja el gobierno a los representantes y lo reduce a lo administrativo.

Para Mouffé, acuerdos como la *posición original* o el *consenso entrecruzado* son imposibles, porque la identidad es esencialmente inestable (Ochman, 2006, 106). Sin embargo, con Rawls podría afirmarse que a la posición original interesa la razón, no las condiciones y características identitarias de los participantes; precisamente, el *velo de ignorancia* supone su puesta entre paréntesis. Sin embargo, en el consenso entrecruzado sí está en juego la identidad, pues supone el encuentro de diferentes doctrinas comprensivas.

3. Rawls y Poder

Un recorrido a vista de pájaro revela que si bien el poder no es central en la propuesta de John Rawls, es posible escharbar en la obra rawlsiana a la caza de ideas que permitan su caracterización. Por ejemplo, es relevante que el filósofo de Harvard recurre al término ‘poder’ para referirse al aparato estatal, lo que implica su identificación y asociación a una forma institucional — por supuesto, el aparato estatal no es la única institución que ejerce poder de acuerdo con definiciones como las de Weber: piénsese en las autoridades religiosas—. No reconoce, o al menos no nombra, los distintos tipos de poder, como el político, el económico o el ideológico. Sí reconoce en cambio la diferencia, una condición necesaria para una relación de poder, aunque esta es exclusivamente de bienes primarios, y no de recursos para imponer la voluntad; asimismo, no especifica las herramientas a las que se recurre en la práctica

política para adquirir estos bienes. Cuando trata la legitimidad, la entiende como el ejercicio del poder político de acuerdo con una constitución, aceptada en sus elementos esenciales por todos los ciudadanos, libres e iguales (Rawls, 2003, 169). La legitimidad, concepto vaporoso y complejo para otros teóricos, es presentada con precisión, pero como parte de un procedimiento.

Sin embargo, y al contrario de las opiniones de Echeverría y Mouffé, hay un reconocimiento del conflicto y del poder en pasajes, para nada desdeñables, de *Teoría de la Justicia*. Rawls admite el conflicto, e identifica y teoriza respecto de una situación en la que entra en juego el poder en el capítulo VI, *El deber y la obligación*, cuando trata extensamente la desobediencia civil, que es sin duda una situación de antagonismo (Rawls, 1995, 331 y ss.). Indica que es una maniobra para llamar la atención y convencer, en el marco de una sociedad casi justa, pero ordenada. Amparada por los principios de justicia, la desobediencia civil supone oponerse a la ley, pero sin quebrantarla.

Otro pasaje valioso para esta discusión es cuando, con herramientas de la psicología y la sociología, Rawls propone una teoría del desarrollo moral acorde con la implementación de una sociedad bien ordenada (Rawls, 1995, 414 y ss). Según describe, los individuos pueden pasar por tres estadios, cada uno un progreso respecto del anterior: primero, una *moral de la Autoridad*, después una *moral de la Asociación* y finalmente una *moral de los Principios*. Evidentemente, el poder como fuerza o coerción caracteriza la primera moral; en la segunda, el poder toma la forma de la legitimidad, el contrato en pos de un interés; en la tercera, la clave es el autodomínio. El paso de un estadio a otro es posible a partir de un cultivo de las prácticas sociales. Rawls considera que en el tercer tipo de moral, la de una sociedad bien ordenada, vicios como la envidia o el recelo desaparecerán o serán mitigados de manera importante.

En el examen de la desobediencia civil y en los diferentes estadios morales, Rawls reconoce implícitamente el componente ‘poder’. Sin embargo, esto no es suficiente para considerar que haya una teoría del poder en el sistema rawlsiano. La ausencia de esta pondría en duda el paso de la posibilidad a la realidad político-práctica.

Los comunitaristas, así como Echeverría y Mouffé, han contrastado lo normativo con lo empírico, encontrando que la realidad política posee características que no son las del consenso entrecruzado. En el mismo sentido, Echeverría indica que de acuerdo con Rawls la sociedad es una empresa cooperativa en la que se comparten intereses comunes y están presentes conflictos. Sin embargo, “omite los conflictos políticos epocales como los electorales, los de gobernabilidad y la existencia de conflictos de los grupos de presión” (Echeverría, 2008). Definitivamente, la propuesta de Rawls queda mal parada si se contrapone a la realidad. Sin embargo, es una teoría que no aborda la realidad, sino la posibilidad política. Posibilidad política en la que el poder tiene un papel menos relevante que en las prácticas actuales.

4. Política sin poder

Entre los papeles que Rawls asigna a la filosofía política se encuentra el de señalar los límites de la posibilidad política. Las otras tareas son la de fijar la atención sobre cuestiones disputadas, la orientación del pueblo respecto de sus instituciones y la reconciliación (Rawls, 2002, 23 y ss.). Entre estos cuatro roles, le interesa especialmente el primero: los límites de la posibilidad, los que permiten encontrar lo *realistamente utópico*. No es *justo* evaluar el sistema filosófico de Rawls desde una perspectiva empírica, sin tomar en cuenta que enuncia posibilidades, no realidades en las que son centrales el conflicto y el poder. Posibilidades, porque encuentra en el individuo y los grupos humanos las *características* que permiten proyectar un *sistema equitativo de cooperación*. Y acaso el problema de la propuesta rawlsiana radica en 1) las características que sirven de base a estas posibilidades (su definición de la persona moral o su antropología); y 2) la forma en que estas se proyectan en una instancia de intercambio (el consenso entrecruzado).

La condición egoísta del ser humano, así como el conflicto, el antagonismo y la lucha por el poder, son centrales en piezas fundadoras de la teoría política moderna, como *El Príncipe* y

Leviatán. Por el contrario, en Rawls, la política es practicada por sujetos egoístas, pero racionales y razonables —¡que no envidian! ¡que no se apasionan!—, y la optimización de sus prácticas públicas consiste en estrategias para desarmar los antagonismos que amenazan la coexistencia entre los ciudadanos. El pensamiento rawlsiano pasa del reconocimiento del conflicto a la propuesta de un procedimiento que lo atenúe: la posición original, que implica la suspensión de las diferencias sociales (de clase, de raza, de etnia) a través del velo de la ignorancia. Admite que cada persona tiene “dos posiciones pertinentes”: la de igual ciudadanía, que es la que está implicada en la *sociedad bien ordenada*, y la definida por el lugar que ocupa en la distribución de ingresos y de riqueza (Rawls, 1995, 99), pero no especifica si en los individuos y grupos hay una tendencia a proteger o acrecentar el número de los recursos en esa segunda posición, como sí lo hacen autores como Hobbes y Weber.

No puede negarse que Rawls admite la diferencia y el conflicto. Enuncia la desobediencia civil, pero la presenta como la lucha por el cumplimiento de los principios de justicia, no por el poder. Admite que es posible que los individuos tengan conflictos entre sí, e incluso consigo mismos respecto de los más diversos asuntos, no solamente políticos (Rawls, 2002, 56); sin embargo, esto es un asunto privado, anterior al debate y la decisión pública. Tampoco niega la inestabilidad del yo, pero considera que esta no va en desmedro de la razón: “El hecho de que a menudo no sepamos qué decir y que a veces nos encontremos mentalmente indecisos, no disminuye la complejidad de la capacidad que poseemos” (Rawls, 1995, 55). El asunto es que entiende la política como la desaparición o el amortiguamiento del conflicto, para así asegurar el funcionamiento a través de reglas y procedimientos establecidos con claridad. Ciertamente, en la sociedad bien ordenada, los individuos y grupos promueven intereses competitivos. Sin embargo, según su propuesta, lo hacen con una *buena actitud*, como la del deportista que disputa un encuentro amistoso. Cuando describe una constitución justa, indica que es la que “establece una forma de competencia leal por el poder y la autoridad política” (Rawls, 1995, 214).

Rawls apunta que los problemas sociales no se quedan en el acuerdo sobre las concepciones de justicia; existen otros problemas como coordinación, eficacia y estabilidad (Rawls, 1995, 20). El primero de estos problemas, la coordinación, consiste en que las actividades de los individuos resulten compatibles entre sí y puedan ser ejecutadas sin que las expectativas legítimas de los demás sean severamente perjudicadas. Por supuesto, esta ‘coordinación’ es una manera amable de definir una situación de conflicto, pero en el filósofo de Harvard es presentada como un proceso sin antagonismo.

A diferencia del conflicto, y salvo excepciones, el poder no es un tema en el sistema rawlsiano. El poder es simplemente la institución estatal. No funciona como en otros autores, que lo consideran característico de las relaciones políticas, en las que todo agente es potencial amenaza de su vecino. Tampoco existe una distinción como la de Weber, entre poder legal, proveniente del Estado, y el poder personal o carismático. No es una omisión accidental: en el caso del segundo, de querer incorporarlo a un marco rawlsiano, sería un poder susceptible de funcionar al interior de las doctrinas comprensivas y, por tanto, potencialmente ajeno al consenso entrecruzado en tanto no se subordine al institucional.

Asimismo, es más que reveladora la descripción del desarrollo moral pertinente a una sociedad bien ordenada que se encuentra en *Teoría de la Justicia*. Entre la Moral de la Autoridad y la Moral de la Asociación, y después entre ésta y la Moral de Principios, hay una evolución caracterizada por el empobrecimiento del poder, y el ascenso del espíritu cooperativo y el respeto a reglas (finalmente, autoimpuestas). La tendencia humana al conflicto, y la consecuente lucha por el poder que caracteriza la política, son sustituidas por el *principio de imparcialidad* rawlsiano. Por este principio un individuo, por supuesto racional, cumplirá con su papel en una institución si son satisfechas dos condiciones: que la institución sea justa y que se acepten voluntariamente los beneficios del acuerdo. Rawls resume así su *realista utopía*:

La idea básica es que cuando un número de personas se comprometen en una empresa cooperativa, mutuamente ventajosa y

conforme a reglas, restringiendo por tanto su libertad en la medida en que sea necesario para que se produzcan ventajas para todos, entonces aquellos que se han sometido a esas restricciones tienen derecho a una aceptación semejante por parte de aquellos que se benefician de tal sumisión. (...) Así, si estos acuerdos son justos, cada persona recibe una porción equitativa cuando todos cumplen con su parte. (Rawls, 1995, 113)

Por supuesto, todo está en el margen de la posibilidad. Posibilidad que implica una inédita forma de política: inédita, porque no contiene el antagonismo en su forma final. También inédita, porque deja por fuera a quienes no se adecuan a sus “requisitos”, como serían los individuos especialmente egoístas o las doctrinas comprensivas no razonables, pues no se respetan los procedimientos concebidos para mitigar las situaciones de conflicto. Por el pobre papel que brinda al conflicto y el antagonismo, y el énfasis en el procedimiento y en la coordinación entre las “piezas” del mecanismo social —las piezas que calcen, además—, la justicia como equidad está más cerca de llamarse *ingeniería política*, que *ciencia política*. Habría que preguntarse si las instituciones políticas, actuales y futuras, podrán funcionar de esta manera y dejar *realmente* por fuera a individuos o grupos que no adecuen a su bien coordinada estructura.

Notas

1. Las coincidencias entre las distintas doctrinas comprensivas es posible gracias a lo que el también liberal Joseph Raz denomina ‘abstinencia sistémica’ en Rawls. La misma “reside en el hecho de que se abstiene de postular que su doctrina de la justicia sea verdadera. La razón es que su verdad, de existir, debe derivarse de fundamentos profundos y posiblemente no autónomos, a partir de una determinada doctrina moral racional y abarcativa. Afirmar la verdad de la doctrina de la justicia, o postular que su verdad es la razón para aceptarla, negaría el espíritu mismo de la obra de Rawls” (Raz, 2001, 78).
2. Adela Cortina vincula esta idea con las propuestas de Otto Apel y Jürgen Habermas, pues los juicios ponderados suponen personas con la

capacidad, la oportunidad y el deseo de llegar a una decisión correcta; es decir, “que se pregunta en serio acerca de lo justo” (Cortina, 1997, 39).

3. Al respecto, Cortina califica el proyecto de Rawls como un iusnaturalismo procedimental, dado que la autonomía no tiene nada antes, es un “*prius*” indiscutible (Cortina, 2000, 180). Principios y deberes, dotados de contenido, resultan de la puesta en práctica de un procedimiento constructivo, que se articula por los caracteres de la autonomía en “estado puro”. En Rawls, nada es anterior al procedimiento constructivo, que es legitimado por la autonomía, como lo son también la igualdad y libertad de los participantes de la posición original.

Bibliografía

- Bealey, F. (2003) *Diccionario de Ciencia Política*. Madrid: Istmo.
- Beltrán Pedreira, E. (2004) “El neoliberalismo (2): La filosofía política de John Rawls”, en Vallespín, F. (editor) *Historia de la teoría política*, 6. Madrid: Alianza.
- Bobbio, N.; Matteucci, N.; Pasquino, G. (1998) *Diccionario de Política*. México: Siglo XXI Editores.
- Cortina, A. (1997) *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (2000) *Ética mínima*. Madrid: Tecnos.
- Del Aguila, R. (2003) “La Política: el Poder y la Legitimidad”, en Del Aguilar, R. (editor). *Manual de Ciencia Política*. Madrid: Trotta.
- Echeverría, K. (2008) “Con Marx, yuxtaponiéndome a John Rawls”. Conferencia de la IV Conferencia Internacional *La obra de Carlos Marx y los desafíos del siglo XXI*. En http://www.nodo50.org/cubasigloXXI/congreso08/conf4_echeverria.pdf. Fecha : 29/04/2012. Hora: 22:00
- González Altable, M. P. (2004) “Democracia y deliberación pública desde la perspectiva rawlsiana”, en *Isegoría*. Número 31.
- Habermas, J. y Rawls, J (1998) *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.
- Hobbes, T. (1989). *Leviatán*. Madrid: Alianza Universidad.
- Mejía Quintana, O. (2005a) “La filosofía política de John Rawls (I): la *Teoría de la justicia*. De la tradición analítica a la tradición radical filosófico-política”, en Botero, J. J. (editor). *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Mejía Quintana, O. (2005b) “La filosofía política de John Rawls (II): el *Liberalismo político*. Hacia un modelo de democracia consensual”, en Botero, J. J. (editor). *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Mouffé, C. (1999) *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós.
- Nino, C. (1992) “La ética analítica en la actualidad”, en Camps, V.; Guariglia, O.; Salmerón, F. *Conceptiones de ética*. Madrid: Trotta.
- Nozick, R. (1988) *Anarquía, Estado y Utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ochman, M. (2006) *La reconfiguración de la ciudadanía. Los retos del gobierno y de la posmodernidad*. Monterrey: Instituto Tecnológico de Monterrey.
- Rawls, J. (1986) *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Madrid: Tecnos.
- Rawls, J. (1995) *Teoría de la justicia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1998) “Réplica a Habermas”, en Habermas, J.; Rawls, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (2002) *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós.
- Rawls, J. (2003) *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica.
- Raz, J. (2001) *La ética en el ámbito público*. Barcelona: Gedisa.
- Vallespín, F. (1989) “El neocontractualismo: John Rawls”, en Camps, V. *Historia de la ética. Tomo 3*. Barcelona: Crítica.
- Vallespín, F. (1998) “Una disputa de familia: El debate Rawls-Habermas”, en Habermas, J.; Rawls, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.
- Weber, M. (1972a) “Clase, status, partido”, en *Ensayos de sociología contemporánea*. Barcelona: Martínez Roca.
- Weber, M. (1972b) “Estructuras de poder”, en *Ensayos de sociología contemporánea*. Barcelona: Martínez Roca.

