

# EL GIRO SOCIOPSICOLÓGICO OCULTO EN EL DEBATE ENTRE COMUNITARISMO Y LIBERALISMO Y SUS IMPLICACIONES PARA EL CONCEPTO DE SUJETO.

NIKLAS BORNHAUSER

STEFAN BRUNNHUBER

INSTITUTO DE PSICOTERAPIA Y PSICOLOGÍA MEDIA

UNIVERSIDAD DE WÜRZBURG

La pregunta sobre la naturaleza de la(s) relación(es) entre sujeto y colectivo es una de las interrogantes centrales en ciencias sociales. Actualmente, siguiendo una distinción comúnmente aceptada, se suele hablar de "dos sociologías", identificadas con un polo individualista y colectivista, respectivamente. El debate contemporáneo entre comunitarismo y liberalismo en muchos aspectos es una reedición y reactualización de aquella disputa sociológica. A partir de la confrontación entre la teoría de la justicia de J. Rawls y la sociedad decente de A. Margalit se intentará demostrar que el debate en cuestión no solamente es consciente del problema, sino que ofrece una solución diferenciada que enfatiza la consideración de aspectos sociopsicológicos. Dichos aspectos se dejan reconstruir ante el fondo del concepto de crítica del racionalismo crítico.

## 1. EL DEBATE ENTRE SOCIOLOGÍAS COLECTIVISTAS E INDIVIDUALISTAS – UNA POLÉMICA INCONCLUSA

Hoy en día la constatación que el ser humano es un ser eminentemente social a lo más es un lugar común, una afirmación trillada y consabida. Sin embargo, al momento de interrogarse por la naturaleza de la(s) relación(es) entre sujeto<sup>1</sup> y colectivo esta pregunta se torna incomparablemen-

1 Si bien las expresiones "persona", "individuo" y "sujeto" suelen emplearse indistintamente e incluso tratarse como si fuesen sinónimos, se remontan a etimologías separadas, están construidas sobre supuestos epistemológicos diferentes, delimitados, e implican consecuencias teórico-prácticas diversas. Para fines de este trabajo se entenderá por persona aquella conceptualización del hombre que se remonta a la antigua noción de *persona*, máscara, y que ha sido conceptualizada por las llamadas psicologías de la personalidad o por la teoría jungiana. Persona, tal como sugiere un breve esbozo de su vasta y bifurcada genealogía, está emparentada conceptual y prácticamente con la teoría del rol. Por otro lado, tal como sugiere la palabra, es una representación de lo humano unida estrechamente a la Modernidad, su tendencia analítica, reduccionista, su epistemología empírico-positivista y su afán metodologizador. Se equivale aproximadamente con la comprensión atomista que demuestran tener los sociólogos individualistas de los fenómenos humanos. Sujeto, *subjectum*, más allá de la distinción cartesiana que se encuentra más próxima a la idea de individuo, se relaciona ya sea con las diversas filosofías de la subjetividad o con el debate (postmoderno) desecadenado a partir de la apresurada declaración de la muerte del sujeto (moderno). A nuestro parecer, como se espera demostrar, este último concepto, por su polisemia y plasticidad, permite pensar la relación entre ontogénesis y filogénesis de manera novedosa y productiva tanto para psicología y sociología.

te más compleja y puede devenir móvil y objeto de una investigación en ciencias sociales. Actualmente, siguiendo una distinción establecida –aunque no por primera vez– por Vanberg (1975), se tiende a hablar incluso de “dos sociologías”, según a cuál de los dos lados se ponga énfasis<sup>2</sup>. Esta separación, ampliamente difundida aunque no necesariamente aceptada sin más, ha contribuido a incrementar aún más la fragmentación de un campo problemático ya lo suficientemente escindido.

Antes de iniciar el debate, animados por la esperanza de así poder contribuir a la claridad conceptual y “terminológica”<sup>3</sup> de la discusión, quizá convenga intentar caracterizar someramente tanto a sociologías individualistas como colectivistas, un intento cuyo éxito solamente podrá ser evaluado a posteriori, *après-coup*. Una mirada colectivista, pues de miradas aquí se trata, le asigna a grupos y organizaciones, a naciones, Estados y colectivos religiosos una realidad autónoma, independiente del actuar y vivenciar de un sujeto, otorgándoles un *status* epistemológico destacado. Los colectivos que ella privilegia en su análisis suelen ser organismos o entidades sociales sometidas a una regularidad y legalidad propia, que está situada “por encima”, en todo caso “más allá”<sup>4</sup> del actuar, comunicar y vivenciar del sujeto. Las sociologías colectivistas postulan y defienden la autonomía relativa de lo social con respecto a lo individual y la medida o el grado de aquella autonomía relativa determina en cada caso la medida de colectivismo. Una lectura positiva enfatiza que la realización (*Verwirklichung*) del individuo –o su respectivo impedimento– siempre pasará por el marco colectivo, siempre deberá enfrentarse a una evaluación según criterios colectivistas. El individuo, por lo tanto, obtiene su justificación en la medida en que le sirve a la sobrevivencia y perpetuación del colectivo, subordinándose a un todo organizado; sólo posee un determinado valor con miras al orden valórico presupuesto, atribuido a un todo que se justifica a sí mismo y se sitúa en un metanivel lógico y pragmático.

En las sociologías individualistas, en cambio, la relación entre individuo y sociedad se postula justamente al revés. Entidades y acontecimientos sociales son reconducidos y explicados a partir de actitudes, intereses de posición, factores disposicionales, rasgos o estructuras de personalidad, cualidades del vivenciar y modos de comportamientos, que a su vez han de ser explicados a partir de la consideración del sujeto y sus múltiples interacciones con otros sujetos. Las sociedades, a diferencia del punto de vista anterior, deben su existencia íntegramente al hecho que en primer lugar existen individuos, sujetos; los hechos sociales, por consiguiente, sólo pueden ser explicados ante el trasfondo de una teoría de la subjetividad.

- 2 Siguiendo a Vanberg (1975), entre las sociologías colectivistas se encuentran el marxismo clásico y la escuela de E. Durkheim, mientras que las teorías sociales de los filósofos morales escoceses, la escuela austriaca y el racionalismo crítico se cuentan entre las sociologías individualistas.
- 3 A propósito del vocablo «término», recuérdese la observación de H. G. Gadamer, en la cual establece que un término es una palabra cuyo significado está acotado o delimitado inequívocamente en la medida en que está referido a un concepto definido. Un término, a diferencia de la palabra, es siempre algo artificial, en la medida en que o la palabra misma ha sido formada artificialmente o, lo que suele ser el caso más frecuente, una palabra corriente es recortada de la amplitud y riqueza de sus referentes significantes y es remitida, fijada con respecto a un sentido conceptual determinado. El término, en oposición a las animadas palabras del lenguaje hablado, es una palabra muerta, petrificada y el empleo terminológico de la misma un acto violento, impropio de la naturaleza lingüística de los conceptos (Gadamer, H. G.: *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen, 1960, p. 392).
- 4 Lejos de remitir a un ámbito transcendental, metafísico, un mundo de las ideas, la expresión «más allá» es empleada en el sentido que le asigna Freud en *Más allá* [*Jenseits*] *del principio de placer* (1920).

Este debate, aún inconcluso, en su forma más general, que aquí se ha intentado caracterizar a grandes rasgos, admite ser descrito por al menos seis aspectos, enfatizados por la bibliografía especializada (Habermas, 1968; Elias, 1970; Berger, P. L. y Luckmann, T., 1992) y que son: la estructura generativa del individuo desde un punto de vista etnosociológico<sup>5</sup>, la significación o importancia de efectos no-intencionados del actuar racional, el problema del reduccionismo<sup>6</sup>, la autonomía relativa de lo social, la regla de la reciprocidad y la tendencia holística. Desde luego, que en el contexto de la pregunta aquí planteada no corresponde analizar detalladamente cada aspecto por separado, ya que ello excedería ampliamente los márgenes impuestos a la investigación en curso, por lo cual ha de bastar con su somera –e insuficiente– enumeración. Sin embargo, los ejes problemáticos señalados indican que la distinción entre sociologías colectivistas e individualistas, lejos de resolverse o concluirse definitivamente, sigue siendo una problemática actual que anima numerosas investigaciones contemporáneas, contradictorias entre sí, en ciencias sociales.

En efecto, esta distinción en dos sociologías a lo largo de la historia efectual de las ciencias sociales se ha plasmado en una sensibilización creciente hacia ciertas preguntas que reaparecen en el debate moderno entre comunitarismo y liberalismo y que evocan y actualizan la diferencia<sup>7</sup> postulada. Aquí se tratará de cristalizar la estructura axiomática, general del debate y no de ilustrar y discutir determinados aportes particulares, por muy interesante que pueda parecer el seguimiento de su huella. A pesar de que ambas posiciones en sí mismas son altamente heterogéneas y reúnen un manojito de contribuciones diferidas, resultantes de la observación de “contextos” diferentes (R. Forst, 1997), sin por ello pretender negar su complejidad e irreducibilidad esencial, se puede hacer el intento de elaborar un ordenamiento sistemático de los diversos aportes guiándose por un sistema de oposiciones<sup>8</sup>. De esta manera, siguiendo un criterio didáctico, sin pretender con ello agotar las características respectivas de cada vertiente, recogiendo

<b>Liberalismo</b>	<b>Comunitarismo</b>
Formas legales o jurídicas generales	Calidad de vida
Fundamentación o justificación jurídica-formal	Comprensión de tradición e historia
Privado versus público	Solidaridad o adhesión social
Individualismo	Colectivismo
Carácter universal	Identidad regional

- 5 A propósito de la ontogénesis, resultan de particular interés los trabajos de S. Freud y de J. Piaget, mientras que en lo relativo a la filogénesis se han de destacar sobre todo los aportes de E. Cassirer (1944) y de J. G. Frazer (1959).
- 6 No puede carecer de interés para esta pregunta el que la teoría del rol fuera introducida en la sociología aproximadamente 20 años después que en la psicología (L. Moreno, 1954), por lo cual se ha constituido un debate desfasado y desigual.
- 7 La diferencia, más que una simple discrepancia, un molesto desajuste de las categorías habituales del comprender, ha de ser pensada al modo de la *différence* de Derrida, es decir, como una diferencia no solamente fundamental e irreducible, sino también como fundante, productiva, generadora de distinciones fértiles y profundas ahí donde antes reinaba la homogeneidad amorfa y opaca, resistente al análisis y a la deconstrucción. Véase al respecto Derrida, J.: *L'Écriture et la différence*, París: Éditions du Seuil, 1979.
- 8 En la lengua, como se sabe desde Saussure (1964), en contra de cualquier concepción nominalista, no hay más que diferencias. Y aún más: una diferencia supone, en general, términos positivos entre los cuales se establece, pero en el caso de la lengua sólo hay diferencias sin necesidad de estar referidas a términos positivos preexistentes. De esta manera, a partir de la discusión estructuralista y sus diversas recepciones, la lengua puede ser pensada básicamente como un sistema de oposiciones.

los desarrollos de Ch. Taylor (1989), A. Macintyre (1981) y M. Walzer (1992), se dejan distinguir algunos pares opuestos que resumen el debate en curso:

## 2. LIBERALISMO Y/O COMUNITARISMO

### *a) La teoría de la justicia de John Rawls – Revisitada*

A propósito de la publicación y recepción del libro de J. Rawls, *Teoría de la justicia* (1975), en años recientes se ha iniciado una discusión que retoma el tema de las sociologías individualistas y colectivistas en varios aspectos. A continuación se intentará demostrar a propósito del pensamiento de Rawls que una crítica de una sociología individualista está caracterizada ante todo por lo que se comprende o sub-entiende por sujeto (o persona) y de qué manera implícitamente se encuentran involucrados determinados aspectos supraindividuales, colectivos o comunitarios.

La obra de John Rawls, independientemente de cómo uno se sitúe en relación a ella, es, sin duda, uno de los aportes más influyentes –aunque no necesariamente de los más ingeniosos– sobre el rumbo que ha tomar una sociedad en curso. Como es consabido, entre sus fuentes más destacadas se encuentran principalmente las corrientes contractualistas y lo que él denomina un cierto constructivismo kantiano. En la versión más acabada de su modelo teórico presenta una especie de teoría normativa acerca de lo que debería ser una sociedad justa que, en trabajos posteriores, reduciría a una reflexión sobre la sociedad bien ordenada, circunscrita a las condiciones de las sociedades occidentales más desarrolladas, en particular la de los Estados Unidos (Rubio, 1990).

Una sociedad bien ordenada, de acuerdo a los criterios propuestos por Rawls, se define como aquella que: a) está efectivamente regulada por una concepción pública de la justicia; b) cuyos miembros, en sus respectivas relaciones políticas y sociales, se reconocen mutuamente como personas moralmente libres e iguales; y c) es una sociedad estable, en la medida en que es gobernada por lo que Rawls denomina un sentido estable de justicia (Kukathas y Pettit, 1990; Rubio, 1990).

Esta concepción pública de la justicia, como se puede inferir con facilidad, no es el producto de principios universales e independientes, sino, más bien, el resultado de la construcción de determinados principios morales, a los que posteriormente habrán de acogerse los diferentes individuos. En cuanto a su estabilidad se puede decir que, en principio, es perfectamente susceptible de (pequeñas) alteraciones o modificaciones, aunque, por la fuerza (el peso) de la tradición suele ser de larga duración. El mutuo reconocimiento imaginario<sup>9</sup> de los individuos, anteriormente mencionado, supone un tipo de persona moral determinado, capaz no solamente de poseer un sentido implacable de justicia, sino de concebir y perseguir una determinada concepción del bien (Rubio, 1990).

9 Por imaginario, ateniéndose en esto a Lacan (1966), se entenderá aquel registro dialéctico en el cual los sujetos, mediante el reconocimiento recíproco, suelen afirmar sus débiles individualidades mediante relaciones especulares, ignorando que, por un lado, están precedidos y determinados por un orden simbólico que los supera y constantemente los traiciona, y por el otro, por un real inaprehensible, innombrable, que se resiste a cualquier conceptualización.

La pregunta planteada por Rawls es: ¿Qué distingue y caracteriza a las “estructuras básicas” de una sociedad y cuándo puede ser llamada justa? La historia –basta con remitirse al “breve” siglo XX– ha probado que la generación de órdenes sociales complejos, contrariamente a las promesas esperanzadoras de la Ilustración, no solamente produce un incremento del bienestar y de la prosperidad, sino que también collevan –y no solamente como fenómenos marginales, accidentales y aislados– la aparición de problemas sociales como el desempleo masivo, la pobreza, la creciente marginación social, etc. Siguiendo a Rawls, mientras que para preguntas relativas a la ética, la “ideología” y la *Weltanschauung* se admite la existencia de un sistema pluralista, compuesto por ideas contrarias, discordantes, a ratos francamente opuestas, con respecto a las instituciones materializadas al interior de una sociedad determinada únicamente puede existir una sola forma, establecida mediante un *overlapping consensus* (Rawls, 1992). Es decir, en la teoría de la justicia, moral y política siguen estando referidas la una de la otra, pero describen contextos vivenciales diferentes, que demandan respuestas y soluciones igualmente diferentes. Entonces, ¿cómo ha de estar constituido aquel orden fundamental justo, que posibilita una convivencia estable y duradera? Rawls parte de la pregunta por las exigencias y demandas que formularía un miembro de una sociedad en la cual las condiciones de partida con respecto al éxito socioeconómico, respectivamente, el ascenso social, son anónimas. Se trata, por ende, de una situación contractual ficticia, ideal y contrafáctica, a la cual ha de exponerse cada individuo con tal de decidir con respecto al estado –y porvenir– de un determinado orden social<sup>10</sup>. La referencia a este estado primordial u *original position* debe facilitar la abstracción de diferencias individuales y garantizar la validez y universalidad de las respuestas generadas a partir de él.

La sociedad bien ordenada y la persona moral son conceptos–modelo, mediados por la *original position*, que, en palabras de Rawls, establece la conexión lógico–histórica necesaria entre el concepto modelo de la persona moral, por un lado, y los principios de justicia, que caracterizan las relaciones de los ciudadanos en el concepto modelo de una sociedad bien ordenada, por el otro. Una posición original que coloca un *veil of ignorance* sobre el estado de las cosas para asegurar que las desigualdades de riqueza, status o talento no influyan en la elección racional de los individuos, en tanto éstos son moralmente libres e iguales. Se pretende, como resultado, obtener una justicia con equidad, en la medida en que es el producto de un procedimiento justo: una pura justicia procedimental; en esto, como observan Kukathas y Pettit (1990), consiste el carácter constructivista de su propuesta.

En el modelo de Rawls, al igual que en otros esquemas de corte liberalista, se trata básicamente de un juego co–operativo, de una cooperación social coordinada que opera como principio básico que motiva y moviliza a los individuos. En efecto, la cooperación social supone perseguir una ventaja racional para sí mismo, a la vez que aspira a alcanzar una especie de reciprocidad mutua, un reconocimiento mutuo de los términos equitativos de la cooperación. Establece, en palabras de Rawls, una distinción entre lo razonable y lo racional, donde lo primero supone la reciprocidad

10 Este pensamiento posee una analogía no solamente formal con la estrategia de la justificación ultimativa de la teoría del discurso de J. Habermas y de K. O. Apel. Desde luego que un proceder ideal y contrafáctico es un campo viable para la justificación de la práctica humana y que en varias disciplinas científicas, como por ejemplo en la física, la psicología y las ciencias económicas, ha dado buenos resultados. A pesar de ello, no hay que obviar que por esta vía únicamente se representa un caso excepcional del *factum* de la razón crítica y que una teoría social crítica no puede extraer su potencial crítico exclusivamente del supuesto de ideales contrafácticos y utópicos.

y lo segundo el deseo de imponer el poder moral de las personas y avanzar su concepción de lo bueno. En esta puesta-en-relación lo razonable presupone y subordina lo racional. Lo pre-supone porque la ventaja racional y una concepción de lo bueno son una base imprescindible para inducir a la cooperación social, y lo subordina en la medida en que sus principios limitan los fines que se quieren alcanzar. De esta manera lo razonable impone ciertos límites a la elección racional<sup>11</sup> que los individuos asumen en su posición original.

Así, lo razonable conduciría a los dos principios de Rawls, que se definen como sigue: 1) Cada persona ha de tener igual derecho al sistema total más amplio de libertades iguales básicas, que sean compatibles con un sistema similar de libertad para todos, es decir, un catálogo de bienes básicos<sup>12</sup>. Se trata, en este caso, de derechos fundamentales, que han de ser accesibles para todos de la misma manera, como, por ejemplo, la libertad a la hora de elegir una profesión, el ingreso, la propiedad, la seguridad jurídica, la libertad de conciencia, la integridad personal. 2) El principio de diferencia (Rawls, 1993), que establece que las desigualdades sociales y económicas han de ordenarse de modo que: a) obedezcan al principio maximizador de la posición mínima, es decir, que garantice el mayor beneficio de los menos aventajados, consistente con el principio del ahorro justo; y b) asegure el libre acceso a oficios y posiciones (públicas), abierto a todos en condiciones de imparcial igualdad de oportunidades (Rubio, 1990). Ello es así por los límites procedimentales que impone, según los cuales lo decisivo es la equidad de los procedimientos y la delimitación de los fines que pueden pretenderse con vistas a la estructura básica de la sociedad<sup>13</sup>.

En la formulación de Rawls, tal como aparece en su principal trabajo *A Theory of Justice* (1975), empero hay un problema, que aquí solamente puede ser esbozado y que, en todo caso, se hace más patente en sus obras posteriores, por decirlo de alguna manera, en el Rawls tardío o el Rawls II; esto es, el problema relacionado con la jerarquía lexical o lexicográfica de sus principios. En efecto, el primer principio exige una jerarquía lexicográfica superior al segundo, y la segunda parte del segundo principio tendría una jerarquía superior a la primera (Van Parijs, 1984), el principio de la diferencia frente al principio de la igual libertad.

Importa aquí que el principio de diferencia en la formulación de Rawls está supeditado al catálogo de bienes básicos y a la igualdad de oportunidades, es decir, el segundo solamente entra en juego cuando se ha cumplido y asegurado el primero. Los llamados derechos fundamentales sólo pueden ser restringidos con respecto a otros derechos fundamentales, pero no con respecto a bienes socioeconómicos.

11 En este estado, de acuerdo a Rawls, los hombres se comportan de manera absolutamente racional, guiándose por el grado de deseabilidad de los fines y las metas aspiradas.

12 Los miembros de una sociedad en esta lógica se distinguen por cuatro aspectos (Rawls, 1975): primero, factores sociales; segundo, factores genéticos; tercero, aspectos "personales", es decir, psicológicos; y cuarto, circunstancias más o menos "afortunadas". Rawls en este lugar sólo apunta a controlar –o erradicar, siguiendo otra lectura– el factor social, mientras que los demás son regulados por el principio de la diferencia.

13 Sin embargo, en los últimos trabajos de Rawls parece haber una cierta inflexión en las prioridades, y su "liberalismo político" enfatiza la importancia de la estabilidad y la unidad social frente a la justicia. En otras palabras, amarra su concepto de la justicia ya no a la autonomía del individuo sino al orden social (Kukathas y Pettit, 1990).

## b) Examen crítico de algunos postulados rawlsianos y de sus consecuencias más inmediatas

A continuación no se desea establecer una discusión pormenorizada con Rawls, acaso a raíz del problema de la determinación y valorización de los bienes Index o de su relación recíproca, no porque ello carezca de interés o no nos parezca relevante, sino por el hecho que, dada la pregunta inicial, aquí se tratará de someter a una consideración crítica el marco conceptual<sup>14</sup> desde y al interior del cual Rawls desarrolla su teoría, con miras a las posibles implicaciones respecto del debate anteriormente perfilado. Para ello se revisarán algunos de los aspectos más discutibles de la teoría de la justicia, en especial en lo que concierne a sus implicaciones con respecto de la problemática anteriormente expuesta.

1. En primer lugar, la demanda de *universalidad*. J. Rawls exige que, con tal de asegurar el funcionamiento de su modelo de sociedad, los mismos derechos y deberes han de valer indistintamente para todos, por lo que demanda con respecto a ellos una aplicabilidad irrestricta e incondicional. Algo es correcto, indicado o permitido cuando vale para todos, más allá de las diferencias individuales, biográficas y culturales. Esta generalización sólo es posible sobre el supuesto de relaciones sociales simétricas, lo que excluye toda forma de asimetría social o de jerarquización múltiple de las relaciones de poder (Foucault, 1988) que atraviesan la estructura social, ya que –evidentemente– no todas las relaciones sociales<sup>15</sup> se pueden comportar simétricamente ni ser captadas por modelos vectoriales basados en relaciones horizontales y equitativas. Cada exigencia de generalización, a la que ha de exponerse cualquier modelo social, en la medida en que se aplica a entidades materiales, concretas, demanda un alto grado de estado de información empírico, sobre todo del tipo social y psicológico. El test de la universalidad, tal como lo piensa Rawls (1975), no afecta ni compromete entidades ideales o transcendentales, sino que es eminentemente contingente, ya que vale tanto para afirmaciones materiales (sobre formas concretas de la buena vida) como para derechos formales (reglas de propiedad)<sup>16</sup>. Empero, al revisar pormenorizadamente esta exigencia, se puede decir que el test de generalizabilidad a la vez representa demasiado y demasiado poco. Demasiado poco, dado que la elección de método, el estado contingente de información siempre está sujeto a restricciones epistemológico–pragmáticas en cuanto a su validez teórica para un cambio de perspectiva universalmente compatible. Demasiado, ya que implica la referencia a un saber que no se tiene, un saber hipotético, supuesto. Evidentemente, un estado de generalización alcanzado puede inducir a cerrar dogmáticamente una discusión en vez de seguir llevándola faliblemente; en cambio, hay que demandar que también el test de generalización siga comprometido por el principio deontológico de la crítica.

14 Se trata, por consiguiente, de resaltar el trasfondo hermenéutico ante el cual Rawls tematiza la problemática en cuestión, en otras palabras, de hacer explícitos algunos de los supuestos, pre-juicios y pre-conceptualizaciones implicadas en su argumentación.

15 Las relaciones sociales, de esta manera, más que relaciones entre individuos, resultan ser relaciones de relaciones, relaciones de poder.

16 El cumplimiento de esta exigencia se torna particularmente difícil en el caso del concepto formal de crítica, la que, una vez universalizada, en su autorreferencialidad se torna falible y discutible. Pero esta idea nos lleva a otra discusión, en este momento imposible de seguir.

2. En segundo lugar hay que examinar las consecuencias del supuesto de Rawls, que la referencia a un estado primordial permite o promete una distribución más equitativa y justa, bajo la perspectiva de la *circularidad* del juicio. Rawls exige del individuo que éste efectúe una abstracción de su situación concreta, sin embargo, el grado de abstracción –y con ello en gran medida el resultado– está fijado de antemano por el mismo Rawls. Juegan en ello un papel impotente el grado de disposición al rendimiento, la evaluación del riesgo, la aceptación o el rechazo de determinados valores comunitarios tales como solidaridad, responsabilidad o empatía<sup>17</sup>. Como ha argumentado Sandel (1982), el estado primordial es la bisagra del proceso de justificación: por él han de pasar todas las justificaciones.

Lo que por un lado se tiene por justo, por el otro es independiente de una “teoría del sujeto moral”. El *sense of justice* posee una dominancia indiscutida por encima de otros valores. El sujeto en la sociedad ideada por Rawls está constituido de tal manera que se privilegian reglas de procedimiento formales y justas por sobre otras metas, ideales, valores materiales, ligazones culturales e identificaciones contextuales. Para Rawls (1992), y en esto coincide con la mayoría de los teóricos liberales<sup>18</sup>, “no hay mundo social sin pérdidas”, lo que implica que cada forma de convivencia siempre va de la mano con la renuncia necesaria a determinadas satisfacciones, ligadas a su vez a formas de vida particulares, ciertos estilos de vida individuales incompatibles con los placeres oficialmente tolerados, promovidos e institucionalizados. La socialidad del sujeto siempre está basada en un compromiso, una solución que, aceptando (a la fuerza) ciertas restricciones y limitaciones impuestas, simultáneamente ha de satisfacer a varios lados. Esto, como se puede discernir con facilidad, devela su concepción y aproximación individualista a los fenómenos sociales, ya que, desde una perspectiva comunitarista, sería perfectamente imaginable una posición alternativa que probara que un individualismo sin mundo social sería una gran pérdida.

Las conclusiones de Rawls, como revela el análisis precedente, a) están sujetas a un alto grado de arbitrariedad, y b) ejemplifican una característica fundamental de la modernidad: el egoísmo utilitario<sup>19</sup>. Se podría objetar a la concepción de sujeto implícita en la teoría de la justicia que la cooperación y el encuentro con el otro, como ha sido establecido, por ejemplo, por la filosofía del diálogo, entre ellos por M. Buber (1954) o el mismo M. Heidegger (1927), son un fin en sí mismo y no deben ser instrumentalizados ni ser reducidos a meros momentos tácticos de una estrategia

17 Este argumento se corresponde con la crítica de M. Sandel (1982) a Rawls, respectivamente, con la objeción formulada por R. Dworkin ya en 1975 a partir de la falta de determinación del sujeto, su inconsistencia y los deficitarios standards individuales de realidad mantenidos bajo el *veil of ignorance*.

18 Entre ellos, particularmente en lo que respecta el área de habla alemana, destaca la obra de R. Dahrendorf, parcial o deficitariamente recepcionada en el debate contemporáneo.

19 El carácter contractual de la teoría de Rawls imprime a su concepción de sociedad una dinámica cercana, respetando las respectivas diferencias, a la acción comunicativa de Habermas (1981). La objetividad o validez del contrato (social), tanto en Rawls como en Habermas, no se deriva de principios apriorísticos y, en cierto modo, arbitrarios, es decir, de principios de justicia preexistentes, sino que, de lo contrario, se trata de un *pure procedural justice*. Los mismos principios de justicia, como ha señalado Rubio (1990), cuentan en este caso como razones de justicia en la medida en que son garantizados por el mismo procedimiento de su construcción (véase nuestra crítica de la circularidad). De este modo, para Rawls, dichos principios no son realmente principios de justicia necesariamente verdaderos, sino simplemente los más razonables, en tanto que supuestamente son el producto de personas moralmente libres e iguales. En este sentido, como ha argumentado J. I. Bula (1994), la visión del contrato en Rawls es un parámetro evaluativo de las sociedades más que un principio legitimador, y su carácter es más heurístico que definicional.



supraordenada, guiada por un criterio utilitarista. La explicación de cómo el *homo oeconomicus* moderno se comporta frente a determinados standards de racionalidad en Rawls pasa por el supuesto de un estado primordial y sólo entonces convergen efectivamente preferencia subjetiva y una moral de la justicia. Sin embargo, siguiendo un criterio propuesto por V. von Weizsäcker (1940), finalmente no se obtiene otra cosa que lo que en otro momento se ha ingresado mentalmente; y justamente esto denominaremos circularidad<sup>20</sup>.

3. En tercer lugar, se examinará el *postulado de justicia*. Justicia significa para Rawls que los derechos que uno demanda para sí han de ser válidos y accesibles para todos. El postulado de la justicia, por consiguiente, está relacionado con la idea de la simetría y de la reciprocidad. La idea de justicia está ligada inseparablemente a la equidad y reciprocidad de las relaciones sociales (véase primer punto). Y, a pesar de que el aspecto formal de la justicia es una virtud humana intransable e imprescindible, es igualmente cierto que la mera reciprocidad formal, es decir, la capacidad psicológica de abstraerse del yo y de aceptar un cambio de posiciones, en sí es una operación ciega y vacía, que puede ser cargada con las exigencias más amorales. E incluso al postulado de justicia mismo sólo le subyace la preferencia utilitarista de remitirse sino a lo que uno mismo ha producido o ingresado en la relación y, por ende, puede reclamar para sí en cada instante. Por ende, la exigencia de justicia en Rawls está “débilmente contextualizada”. Justicia procedimental en ese sentido no quiere decir otra cosa que el *fairness* de los ingleses, ya describe el resultado que les sirve a todos en la mayor medida. Que no se nos es malentendida, no que este estado no sea deseable, el problema reside en otro lado.

Y es que justamente aquí se muestra un momento racionalista y utilitarista que no puede ser asumido sin más. La posición de partida, establecida por el mismo Rawls, era buscar reglas generales y fundamentales que puedan justificar, cohesionar y fundamentar consensualmente una colectividad. Precisamente en este punto, una vez más, no parece sensato recurrir a un saber supuesto, simplemente hipotético-especulativo. Al fin y al cabo resulta imposible determinar con precisión y libre de ambigüedades “qué es lo que (nos) sirve a todos”; en el mejor de los casos sólo puede ser sospechado y no parece sensato construir un orden social sobre un saber cuasi-evidente e incierto. En cambio, como ha sugerido J. Habermas en 1981, parece preferible buscar reglas y mecanismos que incluyan la posibilidad de cometer errores, efectuar revisiones, críticas recíprocas y discusiones regulares. En una sociedad realmente crítica también se tratarán asuntos de utilidad y saber<sup>21</sup>, pero en un sentido “lexicográficamente postpuesto o subordinado”.

En la mayoría de las disciplinas científicas particulares, incluso las más resistentes al cambio, semejantes teorías racionalistas, que demandan transparencia total, *forsight* e información ilimitada, han sido desenmascaradas como quiméricas, falaces e incluso indeseables, como prueba el caso de K. Gödel, W. Heisenberg, S. Freud. Según el estado actual de la discusión en epistemología, un debate aún abierto, un objeto del conocimiento no es representable totalmente, sino sola-

20 El constructo de un individuo egoísta, utilitarista, orientado exclusivamente hacia la maximización del propio beneficio, demuestra su inconsistencia al momento de someter este postulado a la exigencia de universalidad, ya que éste demanda para su propio funcionamiento que existan al menos algunos individuos solidarios, desinteresados.

21 Siguiendo a Popper, se dejan enumerar al menos cuatro: la economía de mercado, el proceso democrático de la destitución, la falsificación en la empresa científica y el público crítico en la lucha por estilos de vida plurales o la confrontación con la historia.

mente mediante la sustitución significante por un representante inscrito en un orden lógico alternativo<sup>22</sup>, por lo que se han debido abandonar las desmesuradas pretensiones de objetividad y exterioridad del observador.

4. En cuarto lugar, el *déficit del proceder*. Esta dimensión ha sido tratada exhaustivamente por A. Margalit, que en muchos aspectos puede ser confrontado teóricamente con Rawls, en su libro *Politik und Würde* (1997) y, en lo que prosigue, nos guiaremos a grandes rasgos por su exposición.

4.1. Margalit propone emplear el concepto de *determinación negativa* en oposición a la variante positiva racionalista de Rawls. La pregunta que orienta su exploración es: ¿Qué es una sociedad decente? Dicho sea de entrada que una sociedad decente, que él denomina una sociedad no-humillante, no es necesariamente una sociedad justa. Como todo concepto "fundamental" es difícil de definir positiva y exhaustivamente, pero puede ser caracterizado por la vía negativa, haciendo alusión a su opuesto, es decir, lo indecente<sup>23</sup> y humillante. Este proceder, según Margalit, se sostiene básicamente en tres razones: Primero, un motivo moral: Margalit argumenta que es más importante no humillar a alguien que respetarlo, reconocerlo en un sentido positivo, ya que la eliminación del malestar y de la miseria están por encima del establecimiento de la equidad. Segundo, un motivo lógico: el respeto o el reconocimiento fácilmente pueden ser efectos secundarios, incluso accidentales, de otra conducta conciente, mientras que las humillaciones son acciones específicas, puntuales. Tercero, un motivo cognitivo: humillaciones en forma de pobreza, indignancia, explotación o desempleo son más fáciles de identificar socialmente que indicadores difíciles de aprehender como lo serían, por ejemplo, la felicidad o el bienestar. En resumen, el argumento, que no puede desmentir su procedencia popperiana<sup>24</sup>, es que un orden social, en el que se trata de disposiciones institucionales, reglas y modos de proceder, más que remitirse a criterios abstractos, de difícil precisión, sobre todo ha de orientarse por lo que podrían llamarse determinaciones negativas.

4.2. La significación de la *identidad personal*. En una sociedad justa al estilo de Rawls se trata sobre todo de la distribución o repartición justa de espacios socioeconómicos. La relevancia de variables culturales, históricas o psicológicas que pudieran relativizar aquella distribución está puesta entre paréntesis. Margalit, en cambio, demanda para su sociedad decente la existencia de condiciones institucionales suficientes que posibiliten un encuadre en el que se permita una pertenencia no-gradual, no-escalonada, es decir, fundamental. La importancia atribuida al estima o concepción de sí para Margalit precede a cualquier constitución jurídico-formal e incluso condiciona a aquella. Esto quiere decir que desde esta perspectiva la consideración de los signos de

22 El sentido, en esta concepción, no reside en algún lugar remoto, lejano o profundo, según las metáforas espacio-temporales privilegiadas, aguardando a ser rescatado, desenterrado o salvado de las penumbras, sino, en un constante movimiento de desplazamiento, deviene cada vez más inaprehensible, más escurridizo a los intentos de fijación definitiva.

23 Véase al respecto *Die Verneinung* (1927), el célebre texto de S. Freud, en el cual éste analiza la lógica dialéctica de la negación y su efecto afirmativo mediante la inscripción significante de la representación y la causación de su respectiva «huella mnémica».

24 Véase, sobre todo, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2 tomos, Tübingen.

pertenencia de grupos fundadores de identidad es más importante que el reconocimiento de características individuales de rendimiento.

Margalit, a propósito de la relevancia de la identidad personal, determina degradaciones y humillaciones en un triple sentido: Primero, como exclusión de la comunidad, es decir, no-pertenencia, exclusión<sup>25</sup> social o institucional en forma de marginalidad social, pobreza, indignidad que conducen a la humillación del individuo. Segundo, la humillación implica un sentimiento de pérdida de control y de sentimiento de sí al experimentar la sensación de estar sometido pasivamente a determinaciones ajenas a la comprensión y la voluntad de uno. Esto, a diferencia de Rawls, no es una cuestión de justicia, sino de respeto. Tercero, humillación es sinónimo de la adopción de un comportamiento "como si", es decir, al negarle a alguien su humanidad uno lo trata como si fuera un objeto, una cosa, una persona de segunda clase. Una sociedad decente a nivel institucional evita y previene estas tres formas de humillación.

4.3. Un momento *sociopsicológico*. El tema de la marginalización y de la exclusión, que hasta la fecha ha sido tratado predominantemente como un problema que compete a la sociología, en Margalit cobra una cualidad que se podría designar como sociopsicológica. Ser-hombre para él no es algo que pueda ser abstraído o formalizado totalmente sin simultáneamente implicar momentos potencialmente humillantes o inmorales. Cada reflexión y fundamentación de un orden social por ello no solamente es contingente, sino siempre también contextualizada, es decir, que no solamente ha de ser considerada y evaluada la historia y cultura específica (de una sociedad, un pueblo, una nación), sino, en especial, el "componente psicológico" de la persona ha de encontrar su lugar en un sedimento institucional correspondiente<sup>26</sup>. Los derechos demandados a la sociedad no son reducibles a un problema de repartición equitativa, sino que dependen de la medida o el grado de humillación implicados<sup>27</sup>. De esta manera, argumenta Margalit, el Estado de bienestar –amenazado por su pronto derrumbamiento– humilla al hombre mediante un conjunto articulado de denigrantes procedimientos destinados a examinar la necesidad y urgencia efectivas de recibir ayudas sociales. Sin embargo, esta variante, ampliamente difundida en las sociedades industrializadas, todavía es preferible a la sociedad de beneficencia que humilla mediante la compasión y la limosna. Lo importante es que la estructura de los móviles y motivos devenga visible y no sea considerado únicamente el comportamiento visible, tangible.

Con respecto a la pregunta por la pertenencia y la exclusión, es perfectamente pensable una situación en la cual existe una distribución perfectamente equitativa de bienes y reservas, pero que dicha distribución solamente sea válida para los miembros oficiales correspondientes. El

25 El tema de la exclusión, su soporte institucional y su utilidad social ha sido tratado exhaustivamente por M. Foucault en *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris: Union Générale d'Éditions, 1964; *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris: Gallimard, 1975; *La pensée du dehors*, Fontfroide-le-Haut: Fata Morgana, 1986.

26 Sin forzar en demasía las analogías con una metáfora organicista, apoyándose en la fractalidad de la teoría del caos (L. Ciompi, 1997), puede sostenerse que los efectos sociales de exclusión y división o fragmentación tienen un correlato psicológico en el síndrome limítrofe o *borderline*: integración yoica deficitaria, mecanismos defensivos de escisión, estados crónicos de angustia flotante, difusa, sensación de vacío, tensión y disposición latente a la vivencia paranoica, etc.

27 Con T. H. Marshall (1967) es posible argumentar que junto con los derechos defensivos del siglo 18, los derechos políticos del siglo 19, los derechos sociales del siglo 20 (educación, trabajo, sistemas de seguridad social en general), el siglo 21 se caracteriza por derechos (socio-)psicológicos –que Margalit denomina simbólicos.

enfoque de Rawls, a nuestro parecer, aún ha de demostrar cómo no solamente puede fundamentarse la situación –privilegiada– de los miembros autorizados y reconocibles de una determinada sociedad, sino también cómo se podría justificar y legitimar humanamente el respectivo comportamiento hacia los no-miembros, aquellos que no pertenecen a dicha sociedad. Esta exigencia deviene particularmente urgente ante el reciente incremento de grupos, clases o categorías sociales marginales o excluidas. Por el otro lado, siguiendo la argumentación de Margalit, una distribución justa de bienes fácilmente puede realizarse de manera humillante; es decir, la justicia también puede ser inhumana.

Estima, honra y humillación no son variables sociológicas genuinas, sino nociones psicológicas que secundariamente obtienen un contenido sociológico. En una sociedad decente al estilo de Margalit no se trata tanto de la instauración de reglas procedimentales justas, sino más bien de la explicación de standards mínimos irreducibles, aplicados y actualizados individualmente, caracterizados ante todo por el contenido subjetivo (Margalit, 1997).

Aquí, en este punto, se halla la referencia al debate entre individualismo y comunitarismo. Porque también J. Rawls argumenta en favor de la consideración de derechos individuales y formales frente a valores generales materiales, o sea, comunitarios. La pregunta que surge en este contexto es: ¿Se compromete el individuo a redes significantes tradicionales y culturales preexistentes –que en este sentido son supraindividuales, colectivas– o se trata, más bien, de la instauración de derechos y reglas formales que con respecto al “cómo” de la práctica vital personal no le dan indicación alguna? Y, a pesar de que Rawls ve en la estima de sí un derecho fundamental importante, por el cual optarían todos los afectados en el susodicho estado primordial, llama la atención que justamente con respecto a este bien no pueda indicar cómo podría ser realizado mediante reglas formales, justas y equitativas.

### 3. DISCUSIÓN

La relación entre sujeto y sociedad, una temática inscrita en el debate entre individualismo y colectivismo, no puede ser suspendida analíticamente sin más, sin pecar de un acriticismo y reduccionismo imperdonables. En cambio, haciendo alusión, por ejemplo, a la discusión contemporánea entre liberalismo y comunitarismo, sí puede ser diferenciada y matizada. Esta polémica, con respecto de la discusión anteriormente aludida, o sea, el diálogo entre individualismo y colectivismo, realiza lo que se podría llamar un “giro sociopsicológico”, un *turn*, una torna o revuelta hacia un pensamiento caracterizado por la referencia a categorías y conceptos arraigados en la corta pero heterogénea tradición psicológica. En dicho giro no se trata únicamente de la consideración de comportamientos expuestos, visibles, ni de la justificación, respectivamente, de la pertinencia de ciertos modos de comportamiento formalmente correctos y justos, sino del “cómo” del proceder mismo. Con tal de comprender mejor en toda su complejidad la sobredeterminación de la multitud de relaciones del individuo hacia el *Gemeinwesen*, y de poder dimensionar la magnitud e incidencia de las relaciones de reciprocidad implicadas, de pronto devienen determinados conceptos psicológicos, que se refieren a la estructura “interna” del sujeto. J. Rawls, desde esta perspectiva, tematiza y problematiza deficitariamente los prejuicios y presupuestos implicados en su concepción de sujeto y, por el otro lado, extrapola con demasiada precipitación y aparente

facilidad sus conclusiones, faltas de una revisión más detallada, al ámbito de las relaciones sociales. Dicho de otra manera, si el afán comprensivo de uno está animado por la pretensión de querer comprender exhaustiva y satisfactoriamente determinadas problemáticas sociales remitiéndose para ello a una concepción individualista de la sociedad, una comprensión previa de los factores que determinan y definen el sujeto, promueven determinados modos de producción de subjetividad, es absolutamente esencial. Y si, como postula C. Lasch en *Das Zeitalter des Narzißmus* (1986), la humanidad actualmente está atravesando lo que él llama un “periodo narcisista”, se vuelve estrictamente imprescindible que la psicopatología, una vez liberada de su sometimiento por el pensamiento normalizador y adaptativo, entregue un aporte significativo a la comprensión y gestación de la realidad colectiva. La analogía estructural entre ontogénesis y filogénesis, la correlación y suplencia entre manifestaciones colectivas y dinámicas individuales resiste la crítica oportunista y tendenciosa –respaldada por un sinfín de manuales de diagnóstico y de estadística, encarnación más reciente del tecnocentrismo moderno– que postula que el supuesto de semejante representabilidad mutua está basada exclusivamente en la consideración de *patterns* comportamentales patológicos y formas vivenciales cuasi-normales<sup>28</sup>. En cambio, situándose más allá de cualquier lógica que identifica a la psicología con una sofisticada maquinaria opresiva, destinada a optimizar el control social sobre los ciudadanos, se vuelve patente que determinadas categorías neuróticas, ciertas patologías del yo, mecanismos de defensa y de *coping*, representaciones de objeto, defectos y debilidades yoicas, etc., por un lado poseen un innegable valor explicativo a la hora de intentar comprender determinadas manifestaciones o dinámicas sociales, mientras que, por el otro lado, el discurso psicológico a su vez puede beneficiarse a partir del repliegue o la vuelta de determinadas preguntas o interrogantes que apuntan a sus mismos cimientos y principios básicos. El recorrido textual propuesto por este trabajo –necesariamente acotado y marcado por preferencias personales– sugiere que la compleja relación entre individualismo y comunitarismo, pero también el debate entre valores liberales y comunitarios, podrá recibir un impulso novedoso y productivo a partir de la discusión de las posibilidades para la iniciación de semejante diálogo psico-socio-lógico con especial consideración del lugar y las posibilidades del concepto de sujeto.

28 El supuesto de un comportamiento cuasi-racional y, por lo tanto, cuasi-normal, está construido sobre la teoría de la elección racional sin considerar que los motivos y fundamentos de determinados hechos sociales no han de buscarse exclusivamente en los actos conscientes, premeditados y voluntarios, sino en conductas y actitudes irracionales, disfuncionales y no-intencionales.

## REFERENCIAS

- APEL, K. O. (1988):** *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- BERGER, P. L. Y LUCKMANN, T.:** *The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge*, London: Penguin, 1967.
- BUBER, M. (1954):** *Das Dialogische Prinzip*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- BULA, J. I. (1994):** *John Rawls y la teoría de la modernización. Una retrospectiva analítica*. Publicación del Departamento de Teoría y Política Económica, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá, Colombia.
- CASSIRER, E. (1944):** *Philosophie der symbolischen Formen*, 5 tomos, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- CIOMPI, L. (1997):** *Die emotionalen Grundlagen des Denkens*, Göttingen: Vandenhoeck.
- DAHRENDORF, R. (1977):** *Homo Sociologicus: Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen*
- DAHRENDORF, R. (1992):** *Der moderne soziale Konflikt: Essay zur Politik der Freiheit*, Stuttgart: Dt. Verl.- Anst.
- ELIAS, N. (1970):** *Was ist Soziologie?*, München: Juventa.
- FORST, R. (1997):** *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- FOUCAULT, M. (1988):** *Resumé des cours: 1970–1982*, Paris: Julliard.
- HABERMAS, J. (1968):** *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Hamburg: Verlag Zerschlagt das bürgerliche Copyright.
- HABERMAS, J. (1981):** *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 tomos, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (1983):** *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HEIDEGGER, M. (1927):** *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer.
- KUKATHAS, C. Y PETTIT, P. (1990):** *Rawls: A Theory of Justice and its Critics*, Cambridge: Polity Press.
- LACAN, J. (1966):** *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil.
- LASCH, C. (1986):** *Das Zeitalter des Narzissmus*, München: dtv.
- MACINTYRE, A. (1981):** *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- MARSHALL, T. H. (1967):** *Citizenship and social class*, London: Pluto Press.
- MARGALIT, A. (1997):** *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- MORENO, L. (1954):** *Die Grundlagen der Soziometrie*, Köln: Opladen.
- RAWLS, J. (1972):** *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford.
- RAWLS, J. (1979):** "A Well-Ordered Society", en: Laslett, P. y Fishkin, J. (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, 5th Series, NEW HAVEN, CONN.: Yale, pp. 6–20.
- RAWLS, J. (1993):** *Political liberalism*, New York; Chichester: Columbia University Press.
- ROLLE, OPPLADEN:** Westdeutscher Verlag.
- RUBIO, J. (1990):** *Paradigmas de la política. Del Estado justo al Estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)*, Barcelona: Anthropos.
- SANDEL, M. J. (1982):** *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SAUSSURE, F. DE (1964):** *Cours de linguistique générale*, Paris: Payot.
- TAYLOR, C. (1989):** *Sources of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press.
- VANBERG, V. (1975):** *Die zwei Soziologien: Individualismus und Kollektivismus in der Sozialtheorie*, Tübingen: Mohr.
- WALZER, M. (1992):** *Sphären der Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M.: Campus.