



# EN-CLAVES

DEL PENSAMIENTO

**Rawls y Kohlberg: una lectura en clave latinoamericana**

**Rawls and Kohlberg: A Reading in Latin American Code**

**Marcos Cueva Perus**

En-claves del Pensamiento, vol. V, núm. 10, julio-diciembre, 2011, pp. 125-146  
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey Campus Ciudad de  
México Distrito Federal, México

*En-claves del Pensamiento,*  
ISSN (Versión impresa): 1870-879X  
dora.garcia@itesm.mx  
en-claves.ccm@servicios.itesm.mx  
Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de  
Monterrey Campus Ciudad de México  
México

# RAWLS Y KOHLBERG: UNA LECTURA EN CLAVE LATINOAMERICANA

MARCOS CUEVA PERUS\*

## Resumen

**P**ropongo un planteamiento sobre la justicia en Latinoamérica. Con el trasfondo de la codicia, la injusticia ha obedecido a dos motivos: adquisición de posiciones de excepción, por parte de individuos y grupos; y ausencia de convenciones sociales que limiten esas posiciones, ambos temas se abordan con las elaboraciones teóricas de Rawls y Kohlberg.

*Palabras clave:* Latinoamérica, justicia, moral, Rawls, Kohlberg.

## Abstract

We propose an approach to justice in Latin America. With the backdrop of greed, injustice has resulted from two reasons: the acquisition of positions of exception, by individuals and groups, and the lack of social conventions that restrict

\* Profesor-Investigador, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, México, marcoscuevaperus@yahoo.com.mx

these positions; both issues are addressed with the working theories of Rawls and Kohlberg.

*Key words:* Latin America, moral justice, Rawls, Kohlberg.

En este texto propongo una lectura cultural, no simplemente “política”, de la injusticia en Latinoamérica. No parto de una justicia entendida como venganza (ley del talión), o como redistribución asignativa de recursos económicos y sociales. Estas dos formas atañen más a una igualdad mal entendida que a la justicia misma. Aunque se trate de “hacerse justicia” o de “ajusticiar”, vengarse es “quedar a mano”. La redistribución asignativa supone que unos reciban más y otros menos según se hayan “portado” ante un poder clientelar y discrecional.

En ambos casos hay más igualitarismo socialmente dañino que justicia. El mérito aparece, para lo que se conoce como filisteísmo,<sup>1</sup> como “injusticia”: *premiar el mérito introduce una jerarquía* y toca el problema frecuente de la “posición” —el estatus— y del potencial abuso que ésta supone en las relaciones sociales. Esto puede suceder incluso ante quienes tienen por profesión el conocimiento, si éste es visto como un “saber” o una “información” que otorga estatus, y este último se confunde con una investidura de poder, casi sacralizada (piénsese en la expresión mexicana “vaca sagrada” para un intelectual de prestigio; o en un abogado, “el licenciado”, que maneja “términos” que le pueden dar “superioridad”).<sup>2</sup> La jerarquía se entiende como derecho de excepción, sin que quien la tiene la use forzosamente así (aunque ocurre), y el mérito queda deslegitimado por ser una supuesta “superioridad”. Las dos primeras formas de “justicia” son comunes en Latinoamérica (el talión, el reparto discrecional); la tercera, el mérito, puede suscitar hostilidad.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> El filisteísmo ignorancia ostentada, vulgaridad, escasos conocimientos y poca sensibilidad estética. *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española, 2001 (vigésima segunda edición).

<sup>2</sup> En la película documental mexicana *En el hoyo* (Juan Carlos Rulfo, 2006), filmada en un ambiente de albañiles, uno de los personajes expresa desconfianza ante el “saber” y “los profesionales”, sean doctores, ingenieros o licenciados, que “estudian para robar”, según aduce el entrevistado. Un mayor conocimiento no parece ser garantía de que no se abuse de una posición jerárquica: se explica en parte el recelo.

<sup>3</sup> Barrington Moore explica cómo, en un sistema de castas como el hindú, el propio grupo objeto de injusticia puede, por temor a represalias, tomarlas contra quien se rebela ante lo injusto y trata de mantener la esperanza contra la adversidad. (B. Moore, *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*. México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, 2007, pp. 85 y 87).

Dado que desde tiempos coloniales ni el Estado ni la escuela han sido los ámbitos privilegiados en la socialización del ser latinoamericano, la familia, que sí lo ha sido, ha impuesto con frecuencia su visión de lo supuestamente justo e injusto: justo es el reconocimiento en dinero y estatus a lo propio (“lo nuestro” en México se manda algo con “un propio” que es “como de la familia”), e injusto lo ajeno, visión que lleva *in extremis* a la vieja máxima: “plata para los amigos, plomo para los enemigos”. Lo justo termina lo que cabe en la parentela/clientela, con tal de que “quepan todos” (los que “son”), mientras que es injusto lo ajeno, si “no participa”, no “coopera” y —peor— “no comparte”; la superioridad jerárquica, real o supuesta, es buscada y odiada a la vez, aceptada y rechazada, objeto por ende tanto de codicia como de desconfianza y temor.<sup>4</sup> La familia, origen de las actitudes descritas y también de la fuerte tendencia a la adscripción grupal, es al mismo tiempo donde frecuentemente se juegan con toda permisividad los intereses particulares más asociales y egoístas: aunque tienen apariencia libertaria,<sup>5</sup> la adscripción grupal suele exigir *en contrapartida*, y por paradójico que parezca, incondicionalidad y reconocimiento a prácticas de un conservadurismo muy fuerte, por los privilegios que suponen.<sup>6</sup>

Hablar de justicia implica, pasar por John Rawls,<sup>7</sup> pero conlleva enfoques mal adaptados a la realidad de México y Latinoamérica, realidad que, como hemos

<sup>4</sup> ¿Cabe la posibilidad de ver aquí una figura paterna poco tratada en las psicologías nacionales, habida cuenta del énfasis recurrente en la figura materna? La ambivalencia impide fundar una auténtica autoridad paterna, reconocida como tal. Lo impide el propio modo de representarse el rol paterno —empezando por cómo suele hacerlo el hombre. Ricardo Garibay reflexionó sobre una reacción frecuente en la mujer mexicana: ver al esposo “en la juventud y madurez como un capataz” y “en la vejez como un mendigo”. Garibay observa que al mismo tiempo que la mujer acepta la condición de “cosa”, se “adhiera parasitariamente” al hombre, y prepara —mediante los hijos, también— una especie de revancha: el “hombre de la casa” será a la larga dejado solo, visto sin amor, sin amistad y apenas tolerado. (R. Garibay, *Cómo se pasa la vida*. México, UNAM, 1990, p. 126.)

<sup>5</sup> Por lo menos en el habla común en México, decir de alguien que es muy “liberal” no significa atribuirle valores en consonancia, sino que implica que la persona es “liberada” o, para decirlo de otro modo y coloquialmente, *open-minded*. No hay peor confusión que ésta de lo liberal con lo libertario y lo “liberado”.

<sup>6</sup> Aquí el equivalente es de lo que trataremos más adelante como “fijación de la madre”.

<sup>7</sup> Amartya K. Sen publicó recientemente *La idea de justicia*, obra no ajena al trabajo de Rawls, aunque sí crítica de un utilitarismo que puede interpretarse como egoísmo. Sin ser libertario (a diferencia de Nozick), a Sen le interesa el problema de una libertad que sea “libertad de oportunidades”, para desplegar las capacidades de cada quien, “libertad como poder”. Sen es partidario de la intervención del Estado, llegado el caso; de una forma de gobierno que suponga una auténtica discusión, y de pactar principios para la estructura básica de la sociedad. (A. K. Sen, *La idea de justicia*. Madrid, Taurus, 2010.)

sugerido, se edifica a partir del ámbito familiar. Según buscaremos demostrar con los trabajos de Lawrence Kohlberg, es por la fuerza de ese ámbito que nuestras “sociedades” se encontrarían en la llamada “moral preconvencional” (apartado III). El bien común, el interés público y el universalismo no han conseguido hacer contrapeso a relaciones de poder construidas desde la base familiar ni a las codicias de “todos y cada uno”, dicho sea porque el interés particular pretende que la codicia grupal lo refuerce y lo solape. En este marco se juega el problema de la justicia, sobre cuya teorización conviene detenerse (apartados I y II), y la sempiterna imposibilidad de un auténtico liberalismo en Latinoamérica.

### **Aristóteles: codicia, transgresión de la ley y desigualdad**

Si bien no es el autor que orienta toda la argumentación del texto, en Aristóteles se encuentran particularmente bien expresadas algunas ideas útiles para entender el problema de la injusticia. No se puede comprender la posición de Aristóteles sin hacer mención del hecho de que diferenció entre economía (cuyo significado de origen, por cierto, es “el cuidado de la casa”, lo que Aristóteles considera como “economía natural” y manejo de los medios indispensables de subsistencia)<sup>8</sup> y el condenable “arte de hacerse rico” para la opulencia y con total falta de sentido del límite:<sup>9</sup> destaca la idea de posesión por la posesión, aunque en las sociedades latinoamericanas no es raro que la política —no el comercio— sea un modo de hacerse rico, pero también que la riqueza esté destinada al gasto suntuario y la ostentación, para mostrar la opulencia. Aristóteles, para quien sin duda lo anterior va contra el “hecho natural del Estado”, consideró a la justicia como la mayor de las virtudes morales e identificó tres fuentes de injusticia, claves para entender lo inicuo de la realidad latinoamericana: a) la codicia, considerada como una forma de perversidad y de desenfreno, digamos que instalada en América Latina desde la conquista y la colonia, y que encuentra su expresión más acabada en el saqueo<sup>10</sup> que es más que robo;<sup>11</sup> b) la transgresión de la ley, que en Latinoamérica llega incluso a ser “pactada” entre

<sup>8</sup> Aristóteles. *La política*. Madrid, Espasa / Calpe, 1989, pp. 32 y 34.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>10</sup> Con su referencia a la soldadesca, el saqueo puede suponer una victoria militar (la aristocracia de América es “militar”). Cf. la definición muy corta del *Diccionario de la lengua española*. Así como hay victorias militares, puede haberlas políticas que autoricen el saqueo para los vencedores, al menos a juicio de estos mismos.

<sup>11</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética eudemia*. Madrid, Gredos, 1985, pp. 239-240. La codicia es mucho más que ambición, por lo que la primera supone de una relación con lo ajeno.

intereses particulares por fuera del Estado, como si éste no fuera universal, sino la expresión de otros tantos intereses particulares (“los políticos”, por ejemplo, vistos como “ladrones”, mientras que al narcotraficante lo envuelve una aureola de “bandido justiciero”; la Iglesia brasileña compra directamente protección del narcotráfico para no ser molestada en una favela, o un comerciante mexicano prefiere pagarle al criminal un “derecho de piso” a darle una “mordida” a un policía)<sup>12</sup> y c) la desigualdad, tercera gran fuente de injusticia: “todo lo desigual es ilegal”, llegó a afirmar Aristóteles.<sup>13</sup>

Aristóteles ubicaba la justicia en la comunidad política, en la cual los hombres están sujetos a la ley. Aquí no interesa tanto el hombre bueno cuanto el ciudadano virtuoso, aristócrata —el demócrata prefiere la libertad como virtud y el oligarca, la riqueza o el linaje.<sup>14</sup> Para el filósofo griego, la justicia debe proteger a la comunidad política; la justicia es “un bien ajeno”, para otro,<sup>15</sup> no cuestión de “sufrir uno lo que hizo al otro”,<sup>16</sup> sino de tener la capacidad para hacer justicia *por elección*. Esto no se ha logrado en Latinoamérica porque la comunidad política no ha llegado a ser tal: se confunde más bien con redes de parientes, cercanos o lejanos. En este “grupo” se hace “justicia” no por virtudes ciudadanas, sino por el intercambio de favores, sancionando la ruptura del mismo (“no entrarle”), lo que puede hacer que por ejemplo un ajuste de cuentas entre pandilleros sea percibido incluso desde el Estado como algo natural.<sup>17</sup> De aquí la frecuente

<sup>12</sup> Un ejemplo entre muchos otros: la Iglesia Universal del Reino de Dios, en Brasil (Iglesia con cinco mil templos y diez millones de seguidores), decide en 2008 buscar, por completo al margen de la ley, un acuerdo *particular* con los narcotraficantes —llamados “bandidos”— que también actúan en las favelas: una especie de “respeto mutuo” suponía que los delincuentes no asaltasen locales de la iglesia ni a sus miembros. Cf. Juan Arias. “La Iglesia Universal del Reino de Dios pide inmunidad al narcotráfico brasileño”, *El País*, Sociedad, 15 de abril de 2010, p. 8.

<sup>13</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, p. 240.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 246. Parte de la complicación, en Latinoamérica y de modo especial en México, es que la libertad (de una democracia formal) parece “abrir el juego” *inter pares*, pero no tardan en aparecer posiciones vinculadas a la riqueza y al supuesto linaje (patrimonialismo, reproducción de oligarquías) que adulteran el “juego” mismo o que marcan ventajas desde el principio y por ende una desigualdad implícita, también de entrada: “abrir el juego” es entonces abrir la posibilidad de asegurarse, al amparo de esas mismas ventajas, una mayor (y nueva) “tajada”.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>17</sup> El 31 de enero de 2010, en una colonia popular (Villas de Salvárcar) de la frontera ciudad mexicana de Juárez, más de una decena de jóvenes fue asesinada. La reacción oficial fue no de indignación, sino de cierta indiferencia, al darse por supuesto, sin presunción ninguna de inocencia, que era un “simple” ajuste de cuentas entre pandilleros (“es entre ellos”). No fue así, pero *aún* cuando se hubiera tratado de pandilleros, el crimen no era “fácilmente explicable” ni natural: no

obsesión por el problema de la pertenencia y la identidad —con tal de no quedar al margen de adscripciones grupales. Pese a jerarquías más o menos rígidas, en la clientela también hay una fuerte identificación de “lo justo” con “lo equitativo”, siempre y cuando se deje espacio para cierta movilidad en el reparto, y se de por equivalente reparto lo que es satisfacción de la codicia “familiar”.<sup>18</sup>

En América Latina suele darse por sentado que juzgar no es asunto terrenal (es Dios quien “todo lo ve”) y que hacerlo es de soberbios. Para Aristóteles, en cambio, la justicia es humana.<sup>19</sup> Cuando se trata de un “acto de justicia” (con toda la connotación positiva que hay en esta expresión, puesto que se trata de corregir una injusticia), se resuelve mediante la deliberación, la elección y la voluntad, devolviendo lo proporcional a lo recibido. Es un juicio bien entendido: distinto de la condena que suele basarse en la temida “verdad absoluta”, y en la que no hay lugar para el raciocinio. Si la justicia no es una solución divina, puede *educarse*. En la América de herencia ibérica, sin embargo, ocurre que habiendo sido dejado “en manos de Dios” (“ya la pagará con Dios”), por lo menos en apariencia, el sentido de la justicia —con el juicio terrenal que supone— no es objeto de educación, lo que no quiere decir que no exista del todo.

Para Aristóteles, el juez al que recurren quienes buscan justicia tiene que apegarse a la ley. Puede recibir honores o privilegios, pero siempre en proporción a sus méritos, tomando en cuenta que el hombre honesto “no se atribuye a sí mismo más de lo que es absolutamente bueno”.<sup>20</sup> El hombre —así sea magistrado— que ejerce el poder para sí mismo se vuelve un tirano. Para que la injusticia sea tal debe ocurrir con “conocimiento de causa”: la injusticia depende del agente, tiene lugar con conciencia y sin ignorar “a quién, ni con qué, ni por qué”, lo que lleva a que el filósofo termine por emplear la palabra maldad si en la injusticia hay deliberación. No hay injusticia si: 1. En las relaciones sociales hay ignorancia; 2. El daño es una desgracia, porque ocurrió, al provenir de afuera, contrariamente a una “razonable previsión”, y 3. Es a lo sumo un error culpable, por ignorancia proveniente del agente y sin maldad ninguna.<sup>21</sup> En Latinoamérica es la panoplia de argumentos o excusas para que lo injusto se convierta no en

podía darse implícitamente por normal la ley del talión. No importa la ley, sino quién es (“decente”) y quién supuestamente no lo es.

<sup>18</sup> Podría pensarse que es lo que Ismael *El Mayo* Zambada, afamado narcotraficante mexicano, le quiere decir al conocido director de un semanario, quien es el entrevistador: que exista corrupción social al grado que el negocio pueda reproducirse así caiga otro *capo* supone una fuerte disposición a la movilidad ascendente al precio que sea.

<sup>19</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, p. 264.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 258-259 y 261.

asunto de deliberación y elección, sino de circunstancias siempre ajenas y de desresponsabilización colectiva.<sup>22</sup> El pueblo es supuestamente ignorante y no tiene la culpa de que le caigan encima gobiernos que resultan ser desgracias, porque “vienen de fuera”, así sean elegidos; pese a las “razonables previsiones” de los tecnócratas o burócratas<sup>23</sup> los gobiernos tampoco son culpables de injusticia ninguna, porque ignoran a su vez las desgracias que provienen —también— de fuera (el mercado internacional...),<sup>24</sup> En todas estas circunstancias se aduce que *no se eligieron*.<sup>25</sup> No hay cabida para razones ni para el juicio

<sup>22</sup> La incógnita queda abierta en las palabras que bajo forma novelada, aunque a partir de la investigación documental, pone Enrique Serna en boca de Antonio López de Santa Ana, por cuyas derrotas perdió México en el siglo XIX la mitad de su territorio: “como todo ser humano —dice el personaje de Santa Ana— he cometido yerros, y algunos tuvieron consecuencias funestas. Reconozco que en varios momentos confundí mi provecho personal con el bien de la patria, no en balde fui por tantos años su protector y guía. Pero de ahí a la monstruosidad que me achacan hay un abismo. Si de verdad arrojé a México en un precipicio ¿por qué nadie me lo impidió? Gran parte de mis culpas le corresponde a la sociedad que ahora me crucifica. ¿O acaso goberné un país de niños?”. (Enrique Serna, *El seductor de la patria*. México, Joaquín Mortiz, 2000, p. 18).

<sup>23</sup> Sobre el tema de la imprevisión Joseph Hodara, *Los estudios del futuro. Problemas y métodos*. México, Instituto de Banca y Finanzas, A.C., 1984, pp. 30-37. Al mismo tiempo, una visión “romántica” lleva a “hostigar a la realidad” (Hodara): agreguemos que entonces hablar de ella parece “feo” (“decir las cosas por su nombre”).

<sup>24</sup> Es una clara herencia de la Colonia, y *lo de fuera es también lo de arriba*. En ocasiones, esta desresponsabilización aparece como lo contrario de lo que es, en el discurso de la modernización. El sociólogo chileno Enzo Faletto dio en su momento cuenta de la problemática al recoger una encuesta de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) sobre la percepción del cambio tecnológico en las empresas, en cinco países latinoamericanos (Bolivia y Ecuador, sin duda atrasados, pero también Chile, Argentina y Brasil). La innovación, entendida como una “capacidad social”, es vista en un momento de integración y de fuerte discurso en pro de la globalización como algo imprescindible para la eficiencia y la competitividad. El cambio tecnológico da una “imagen de éxito en la sociedad”, aunque cuando aparecen los problemas de decisión y de mando y ejecución, ya que la tecnología tiene dimensiones instrumentales y de organización y gestión, el empresario nacional carece por completo de iniciativa: considera que las pautas técnicas ya están definidas, que los sistemas internacionales ya están padronizados y no cree en las capacidades de investigación científico-tecnológica local. Así, los “agentes del cambio” son en realidad conservadores y pasivos frente al exterior. Lo extranjero es lo mejor. “No se ha elegido ni se está en libertad de elegir”. Al mismo tiempo, Faletto hizo una fuerte crítica de una sociedad como la argentina, mucho más marcada por el corporativismo de lo que suele creerse: en la defensa de los intereses corporativos propios, sostiene Faletto, finalmente “todo el mundo intenta llevarse su tajada”. Se refuerza la adscripción grupal para que haya mayor beneficio para cada quien, pero sin siquiera *devolver* al grupo. (E. Faletto, *Dimensiones sociales, políticas y culturales del desarrollo*. Bogotá, CLACSO, 2009, pp. 283, 286, 289, 290 y 376).

<sup>25</sup> Se omite que tampoco parecieran haberse *deliberado* (por lo que nada aparece *deliberadamente*).

moral, por más que se contraríen las libertades que supone la democracia (de conciencia, de pensamiento). Las cosas no han dependido de nadie —salvo de los designios de Dios o del que, estando afuera, estaba también arriba. El “vacío” es sin embargo una omisión.<sup>26</sup> Se sirve tanto de la omnipotencia de las fuerzas exteriores como de la impotencia local y social frente a las mismas. De no haber maldad, ánimo de dañar o de hacerlo “de cierta manera”, en palabras de Aristóteles,<sup>27</sup> la atribución de las injusticias a causas siempre externas puede equivaler a la existencia de negligencias recurrentes. Sin embargo, las cosas se hacen “de una cierta manera” que produce injusticias reiteradas. Esta “cierta manera” puede entenderse con la ayuda de Rawls; consiste en *posicionarse* —justamente en la excepción, y con frecuencia con riqueza y/o “linaje”— de tal forma que se “saque ventaja”. Para Rawls, la codicia pareciera ser veneno para la justicia.

### Rawls: ¿contado otra vez, pero al revés?

John Rawls (1921-2002) reflexionó en torno a la justicia a partir de un liberalismo, contractual, aunque en un principio se basara en una doctrina comprensiva (en *Teoría de la justicia*). Partimos de una representación de la justicia básicamente *política* y social, no que abarque “la vida toda”. Transponer Rawls a Latinoamérica presenta problemas que pueden sintetizarse en la ausencia de la idea de “virtud política” (y con ella de predisposición generalizada a la justicia) que defina el ideal del buen ciudadano en un régimen democrático y en la cultura pública, y que no tiene que ver por cierto con el “humanismo cívico” ni ninguna doctrina comprensiva, sino con el republicanismo *a secas*.<sup>28</sup> Por contraste con lo que propone en *Liberalismo político*, el Rawls “no metafísico”, en la región no hay la “estructura básica” de una “sociedad bien ordenada”, estructura que se entiende “como la manera en que las más importantes instituciones sociales encajan unas en otras en un sistema, y en cómo *asignan deberes y derechos* fundamentales y dan forma a la división de las ventajas que se obtienen *mediante la cooperación social* (subrayado mío)”.<sup>29</sup> Un sistema

<sup>26</sup> Dicho sea de otra manera, lo que en religión es fe o resignación, en términos laicos puede ser omisión. Y más grave aún, negligencia, como consecuencia de la omisión.

<sup>27</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, p. 263.

<sup>28</sup> John Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona, Paidós, 2002, pp. 192-195.

<sup>29</sup> J. Rawls, *Liberalismo político*. México, FCE, 1996, pp. 243 y 173. Podemos señalar que hay

justo debe generar “su propio apoyo” y corresponde a las instituciones alentar la virtud de la justicia.<sup>30</sup> Los que participan del sentido de justicia tienen derechos, pero también deberes: ayudar a otro cuando lo necesita; no dañar o perjudicar a otro, y no causar sufrimiento innecesario.<sup>31</sup> El contractualismo supone reciprocidad, mutualidad y cooperación social.<sup>32</sup> Las libertades básicas y los derechos asegurados por la justicia no pueden estar sujetos a regateo político o al cálculo de intereses sociales.<sup>33</sup> Las premisas parecen ajenas a la realidad mexicana y latinoamericana porque, habida cuenta de una herencia estamental, sobre los deberes prima la búsqueda, a la usanza de los antiguos fueros, de ventajas, derechos y privilegios: éstos no suponen una auténtica cooperación social ni una regulación de normas “entre todos” (no entre “algunos integrantes de la sociedad”) y “entre ciudadanos” (no “como individuos que tienen alguna posición”).<sup>34</sup> Pese a todas las “libertades”, las sociedades latinoamericanas han sido conservadoras hasta donde presuponen de entrada la desigualdad social “estamentalmente” naturalizada —libertades, privilegios y ventaja se confunden. Ello no está reñido con trayectorias auténticamente liberales, aunque las más de las veces truncadas<sup>35</sup> por el rechazo a la práctica republicana y lo que supone

en Rawls un énfasis insistente en la necesidad de instituciones. Una síntesis de la idea política de justicia y sus condiciones se encuentra en *Ibid.*, pp. 36-39.

<sup>30</sup> J. Rawls, *Teoría de la justicia*. México, FCE, 2006, p. 245.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>32</sup> El “vacío” de bien común o interés público cuidados, da países de “retazos”. Edelberto Torres-Rivas describe así a Guatemala: “la sociedad guatemalteca —sugiere— se parece a un oscuro edificio (...) de aspecto contradictorio de lejos y desagradable de cerca, que produce la impresión de haber sido construido por varios arquitectos, unos de muy mala calidad profesional y que, disímil, pareciera estar a punto de implosión. Es una mezcla de estilos arquitectónicos incompatibles e incongruentes (...)”. La explicación se encuentra en la desigualdad extrema, en cuya base está un “sótano” de población en pobreza extrema (2.2 millones) con un 54% de menores de 15 años. (E. Torres-Rivas, *Centroamérica: entre revoluciones y democracia*. Bogotá CLACSO, 2008, pp. 283-284 y 286).

<sup>33</sup> J. Rawls, *Teoría...*, p. 39

<sup>34</sup> Son para Rawls dos requisitos hipotéticos básicos de un contrato social. (J. Rawls, *Liberalismo*, p. 244).

<sup>35</sup> Juárez en la historia mexicana es una gran excepción. Para Francisco Estrada, por ejemplo, el liberalismo no cobra la fuerza necesaria en México porque, parafraseando a Francisco J. Múgica, se busca el liberalismo pero no hay liberales. El último anhelo liberal se habría terminado con el mismo Múgica y con el coahuilense Henríquez Guzmán, hacia 1955. Ese anhelo nada tiene que ver con lo que se ha llamado después “neoliberalismo” o con el “liberalismo social”. La izquierda no parece haberse interesado por recuperar la herencia del liberalismo. El Partido Acción Nacional, terminó por olvidar la concepción liberal original de Manuel Gómez Morín. Estrada se declara partidario de Rawls. Cf. F. Estrada, C. Múgica. *La biografía de la izquierda que perdimos... y la que*

de grado de participación ciudadana,<sup>36</sup> republicanism que es definitorio en el Rawls “contractualista”.

Rawls aboga por una “democracia de propietarios” que consistiría en “dispersar” la propiedad de la riqueza y el capital, para “prevenir las concentraciones excesivas de poder privado”,<sup>37</sup> lo cual choca con los hábitos arraigados en Latinoamérica.<sup>38</sup> Debe haber ahorro en un periodo de tiempo suficiente, incluso para la reproducción de las generaciones venideras, lo que contrasta con la tendencia latinoamericana al gasto suntuario; se antoja imposible una forma de tributación que implique un impuesto proporcional sobre los gastos. El autor propone regular la transmisión del patrimonio y en particular restringir las herencias,<sup>39</sup> lo que choca con el lugar “antropológico” de la herencia en la familia latinoamericana: aunque no triunfa porque lo impide la lealtad entre el patrón (o la patrona) y la servidumbre, la codicia por la herencia suele ser por ejemplo la gran protagonista en la telenovela latinoamericana y su retrato del *modus operandi* oligárquico. Rawls propone impedir acumulaciones de riqueza enemigas de la justicia de trasfondo, por ejemplo, para el valor equitativo de las libertades políticas y la equitativa igualdad de oportunidades. Llama a “prevenir concentraciones excesivas de propiedad y riqueza, especialmente de aquellas que conducen a la dominación política”,<sup>40</sup> y conmina a prevenir cualquier situación de ventaja, grupal o particular, que suponga de entrada la injusticia.

*nos hace falta*. Ed. de autor. México, 2007, pp., 254, 256 y 263. En el mismo sentido de Estrada enfila Héctor Ceballos Garibay, otro biógrafo de Múgica, que lo describe como un liberal genuino, alejado del ejercicio egocéntrico del poder por el poder, y que no dudará en alejarse de las prácticas corporativistas del cardenismo, respaldadas por Lombardo Toledano. (H. Ceballos Garibay, *Francisco J. Múgica. Crónica política de un rebelde*. México, Ed. Coyoacán, 2002, pp. 12, 243-246 y 266-268). Múgica pagó un alto precio personal y político por su rechazo al maquiavelismo en política. Sorprende la completa intolerancia al liberalismo genuino en Colombia, encarnado por Jorge Eliécer Gaitán y más tarde por Luis Carlos Galán u hoy por la senadora Piedad Córdoba. En el Ecuador, Eloy Alfaro, durante 30 años a la cabeza de un intento de revolución liberal y laica, sufrió una trágica suerte al ser perseguido y finalmente linchado por una turba enardecida, en 1912. En 1994, el Partido Radical chileno, alguna vez ala extrema del liberalismo y crucial en la difusión de la educación laica, terminó siendo absorbido por la socialdemocracia.

<sup>36</sup> J. Rawls, *La justicia...*, pp. 195-196.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 83 y 189.

<sup>38</sup> Latinoamérica vivió la Colonia sobre la base económica de la gran propiedad, la encomienda, que luego perduró todo el siglo XIX y hasta bien entrado el XX (salvo en México) bajo la forma de la gran hacienda o latifundio. En los países con industria, ésta surgió en un periodo histórico posterior a la segunda Guerra Mundial marcado por la fuerza de las grandes empresas protegidas por el Estado.

<sup>39</sup> J. Rawls, *La justicia...*, pp. 213- 215.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 74.

La cooperación implica un acuerdo para ciertas restricciones voluntarias de la libertad.<sup>41</sup> Una “equidad mínima” (igualdad de oportunidades, igualdad de circunstancias) es el punto de partida para que cualquiera pueda alcanzar una posición de autoridad independientemente de la clase económica y social de origen.<sup>42</sup> En una situación inicial justa, “los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales —estima Rawls— no darán ventajas ni desventajas al escoger los principios”.<sup>43</sup> Sin embargo, en Latinoamérica son vulnerabilidades que pueden ser utilizadas o incluso reforzadas.<sup>44</sup> El ser humano debería abstenerse de *pleonexia*: “esto es, escribe Rawls, (abstenerse) de obtener para (sí) mismo cierta ventaja apoderándose de lo que pertenece a otro, sus propiedades, sus remuneraciones, su empleo o cosas semejantes; o negándole a una persona lo que le es debido, el cumplimiento de una promesa, el pago de una deuda, el mostrarle el debido respeto, etcétera”.<sup>45</sup> Es obviamente abstenerse de “jugar con ventaja” o de “marcar las cartas”.

La justicia no es asunto de que “los menos aventajados” sean “los desafortunados y los desventurados”.<sup>46</sup> La igualdad de oportunidades no excluye contingencias de la vida, sociales, naturales o completamente fortuitas: la buena o mala fortuna existen, pero queda tajantemente descartado que los seres humanos puedan ser tratados al margen de cualquier concepción normativa.<sup>47</sup> Un ser humano no puede ser tratado como puro “accidente” de la fortuna. En Latinoamérica, un persistente imaginario proclive a la resignación (fatalismo, “no hay de otra”, “ni modo”, en el caso de las expresiones mexicanas) impone al mismo tiempo el más férreo determinismo<sup>48</sup> y el castigo al “accidentado social” (“sin suerte”), castigo que pasa por la imposibilidad del acceso a beneficios públicos —como no sea por corrupción— y de defensa frente a la impunidad; lo que parece desprecio por la muerte lo es en realidad por la fragilidad de la vida,<sup>49</sup> y

<sup>41</sup> J. Rawls, *Teoría...*, p. 314.

<sup>42</sup> J. Rawls, *La justicia...*, p. 77.

<sup>43</sup> J. Rawls, *Teoría...*, p. 25.

<sup>44</sup> De aquí el temor persistente a mostrar una vulnerabilidad (en México, al “rajarse”).

<sup>45</sup> J. Rawls, *Teoría...*, p. 23.

<sup>46</sup> J. Rawls, *La justicia...*, p. 190.

<sup>47</sup> J. Rawls, *Teoría...*, pp. 30 y 88.

<sup>48</sup> B. Moore, *op. cit.*, pp. 462 y 471. Este problema está bien abordado por Moore, quien se pregunta por “las definiciones culturales de lo inevitable”: esto último, de darse por hecho, impide todo análisis deliberado de las posibilidades de algo. Se pasa así, siguiendo a J. Hodara, de la sobre-reacción a la apatía y nada es planificable, algo típico de Latinoamérica. (J. Hodara, *op. cit.*, p. 36).

<sup>49</sup> Prueba de ello se encuentra por ejemplo en el trabajo infantil, terriblemente retratado en el filme documental *Los herederos*, de Eugenio Polgovsky (2009). Eugenia Jiménez, “En México más

a la contingencia de la “lotería natural” se le saca provecho si es vulnerabilidad, agravándola.<sup>50</sup> En una sociedad expuesta a este tipo de proceder no está garantizada la premisa de la justicia equitativa: “los ciudadanos han de tener clara conciencia de su valor como personas”,<sup>51</sup> lo que supone, agreguemos, interiorización del universalismo por sobre los particularismos (se es persona antes que indio, mestizo, blanco, militar, sacerdote o político...). En Latinoamérica la vida no es un fin en sí mismo; de la vida se dispone. Pueden surgir como contraparte la envidia y el resentimiento social, además mezclados, si el afortunado natural “no comparte” (¿riqueza? ¿estatus?): recogiendo los términos de una polémica sugerida por Gerald Cohen, quien parte de Rawls (del que discrepa), no hay lugar en la estructura latinoamericana para el antiigualitarista “egoísta” (que es más productivo por las “concesiones a la naturaleza humana”) ni para la parte de desigualdad que está dada por esa naturaleza; desde abajo se lo rebaja, llegándose así a un “igualitarismo” que rebaja “la condición de cada uno”,<sup>52</sup> —desquite ciego o búsqueda de “sacar ventaja”, que apunta a la naturaleza, no al sistema corrupto e impune. Retomando a Cohen, tal pareciera de todos modos que es necesario un cambio en el modo de ver las cosas, no nada más de estructura. No por serlo los “menos aventajados” están también exentos de deberes.

El trato equitativo estaría orientado a proporcionar condiciones sociales y medios de uso *universales*<sup>53</sup> para el desarrollo —por lo demás informado— de las facultades morales, dotaciones innatas y habilidades socialmente productivas.<sup>54</sup> Los individuos son alentados a cultivar sus talentos, variados, y a usarlos en aras del bien general y de sí mismos,<sup>55</sup> en el marco de una concepción de

de 3.3 millones de niños realizan algún trabajo”, en *Milenio*, México, 12 de junio de 2008. Por otra parte, el mérito creador (o “genio”) se considera tan accidental que no existen en Latinoamérica muchos monumentos a científicos o artistas.

<sup>50</sup> Se ejecutan menores o se trafica con indocumentados, por ejemplo...

<sup>51</sup> J. Rawls, *La justicia...*, p. 92. Si se sigue a H. C. F. Mansilla en sus reflexiones sobre Bolivia, esto ocurre en una doble dimensión: de “lo occidental”, los grupos sociales acomodados suelen tomar lo suyo, pero mediante la imitación indiscriminada, digamos que sin el universalismo; a su vez “los de abajo” tienen ante lo occidental una actitud tecnófila, aunque a la par con un rechazo cultural (¿racial?) selectivo, arbitrario y hasta instrumental. La “colonialidad del poder” y el particularismo se miran cara a cara, pero sin síntesis. H. C. F. Mansilla y Eliana Castedo Franco. *La aldea global y la modernización de un país subdesarrollado. Lo ajeno y lo propio en la transformación de la política y la cultura cotidiana en Bolivia*. Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 2000, p. 103.

<sup>52</sup> Véase el debate planteado por Gerald A. Cohen, *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* Barcelona, Paidós, 2001, pp. 159-166.

<sup>53</sup> J. Rawls, *La justicia...*, p. 90.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 90-91 y 101.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 109, 110.

la persona asignada por la cultura política. En términos de Gerald Cohen, a los individuos se les darían entonces posibilidades de hacer una elección.<sup>56</sup> Es distinto a que la individuación, producto de una elección, sea también objeto de lo que se conoce en México como “ninguneo” —de nuevo, “nivelación por lo bajo”— y de la “teoría de los cangrejos” (según la cual el que intente salir de una cubeta será jalado por otros hacia atrás), orillando a la resignación y a quien practica dicho desconocimiento a la sensación de omnipotencia (dos figuras de connotación religiosa). Ocurre también que con frecuencia se prefiere el inmovilismo, la pasividad o el conformismo al cultivo de cualidades de las que “los demás” pueden aprovecharse o que no son “reconocidas”. Rawls admite que hay mucho de “ideal” en la teoría que propone, a nuestro juicio evidenciado en ciertos principios de la elección racional y la racionalidad deliberativa,<sup>57</sup> pero el mérito, entendido como merecimiento (*deservingness*) y no como mérito moral, es una expectativa legítima.<sup>58</sup>

Para el autor de la *Teoría de la justicia*, los acuerdos sociales injustos “son, en sí mismos, un tipo de extorsión”; cumplir con ellos no causa obligación. No hay acuerdo cuando hay escasa confianza de los ciudadanos en que las instituciones serán justas y equitativas, y poca seguridad en que los demás acatarán reglas supuestamente obligatorias para todos.<sup>59</sup> La “cadena” de desacatos parte del proceder de quienes, manteniendo un supuesto sentido de justicia, están dispuestos a actuar de modo injusto si esto reporta un beneficio personal o la promesa del mismo.<sup>60</sup> Se vulnera la igualdad, incluida la de oportunidades: “la aplicación coherente del principio de igualdad de oportunidades —dice Rawls— requiere que consideremos a las personas independientemente de las influencias de su posición social”.<sup>61</sup> Rawls supone una predisposición social a la justicia, bien supremo, y su ejecución en marcos constitucionales e institucionales.

Las libertades de conciencia y pensamiento implican una orientación moral hacia el bien, pero las doctrinas comprensivas morales, religiosas o filosóficas, aún siendo perfectamente válidas, no son en el republicanismo la base de la justicia, si bien ésta es una forma de sensibilidad moral.<sup>62</sup> En la región latinoamericana

<sup>56</sup> G. A. Cohen, *op. cit.*, p. 173. En donde el autor reclama “opciones que escoge la mente” con determinadas reglas, ya que no todo se reduce a la estructura.

<sup>57</sup> J. Rawls, *Teoría...*, pp. 370-377 y 384.

<sup>58</sup> J. Rawls, *La justicia...*, p. 108.

<sup>59</sup> J. Rawls, *Teoría*, pp. 259 y 261.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 513.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 462.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 55.

americana, donde durante mucho tiempo las doctrinas comprensivas —religiosas, morales— han ocupado el lugar de un espacio público que no cuaja, más que las libertades antes mencionadas y un contrato social se ha solido reivindicar la libertad de creencias y cultos, y en menor medida de expresión: una opinión resulta así una creencia entre otras, no una forma de aproximarse a la verdad, la objetividad o al juicio de realidad, y es entonces más fácil suponer que un “acto de conciencia” (o hecho “a conciencia”) es en realidad “creencia” como cualesquiera otras, o supuesto “dogma de fe” y no, como las llama Rawls, “facultades intelectuales”<sup>63</sup> que se ejercitan (con el relativismo, además, lo razonable puede quedar en “un gusto” como otro). Así, la conciencia, con lo que ésta conlleva de libre examen interno —la importancia de escoger, retomando a Cohen— y de autonomía subsecuente en la conducta social, suele estar remplazada por fe: “México, creo en ti” es distinto de un “México, eres (tal o cual cosa)...”, no dependiente de que el “milagro” se de o no. La fe ocupa el lugar de “lo razonable” (distinto de lo racional) en la elaboración del “marco público social”, que supone además confiar en que todos acatarán lo acordado; la sociedad razonable es una “sociedad de iguales en cuanto a los asuntos básicos”,<sup>64</sup> no una sociedad en la cual, para gran parte de la población, la fe —justamente utilizada como *poder* en un espacio que debiera ser público— reemplaza la educación republicana, necesariamente laica, aunque no niegue el derecho *privado* a una doctrina comprensiva. La religión en Latinoamérica ha solido reclamar que la vida —sacrificándose— se ponga a disposición de poderes fácticos, aunque poner el privilegio por sobre la cooperación no es razonable: no son tampoco razonables las personas que, aún comprometiéndose en esquemas de cooperación, “[...] no están dispuestas a honrar, ni siquiera a proponer, excepto como una simulación pública y necesaria, ningún principio general o normas para especificar los términos justos de la cooperación”.<sup>65</sup> Para Rawls el contrato para la justicia con equidad supone deberes y obligaciones; para que la cooperación social se sostenga cada uno debe asumir determinadas cargas distribuidas por las instituciones.<sup>66</sup> ¿qué garantía hay de que en Latinoamérica la obligación no sea vista como sacrificio a poderes fácticos y por ende rechazada, y que el poder sea equivalente de no asumir obligaciones ni responder ante nadie, por ejemplo en el machismo? ¿Debe rechazarse por ello *toda* obligación

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>64</sup> J. Rawls, *Liberalismo...*, p. 71.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>66</sup> J. Rawls, *La justicia...*, pp. 30-32.

y tomarse este rechazo como “libertad”, que puede ser entonces la de hacer “lo que dé la gana”?<sup>67</sup>

Rawls descarta claramente un contrato orientado hacia la justicia entendida como equidad en sociedades en las cuales los “ciudadanos” conciben su orden social como orden natural fijo o como “estructura institucional justificada sobre la base de doctrinas religiosas o principios jerárquicos que expresan valores aristocráticos”.<sup>68</sup> La relación política es distinta de redes asociativas, familiares y personales<sup>69</sup> y las creencias y la fe, como visiones del mundo, se aceptan fuera del contrato social y público. En México y Latinoamérica no se ejercitan entonces como facultades “la capacidad de *entender*, aplicar y obrar según los principios de la justicia política”, y de “poseer, *revisar* (el subrayado es mío) y perseguir racionalmente una concepción del bien”, que es “la concepción que tiene la persona de lo que tiene valor en la vida humana o, dicho de otro modo, de lo que se considera una vida plenamente valiosa”.<sup>70</sup> En caso extremo, se empieza en cambio por afirmar que “la vida no vale nada”, o que se nació “despreciando la vida y la muerte”: ¿quedando la vida a disposición y disponiéndose de la de otros?

Quien no sabe de trato justo no debiera tener lazos de afecto, amistad y confianza mutua, y quien no siente enojo ni indignación ante lo injusto y no tiene sentido de justicia carece de actitudes y capacidades fundamentales incluidas en la noción de humanidad. Un mundo impune es un mundo en el cual no hay respeto al ser humano como ser moral.<sup>71</sup> Para Rawls no hay cabida para la fuerza o la amenaza en lugar del contrato social: hay condiciones para la justicia que impiden que algunos puedan negociar con los demás desde “posiciones no equitativas de ventaja”. Así, “debe quedar excluido todo lo que tenga que ver con amenazas de fuerza y coerción, engaño y fraude”.<sup>72</sup> No se puede sacar ventaja de subterfugios o ambigüedades contenidas en reglas acordadas en común, ni aprovecharse de circunstancias especiales o inesperadas que hagan

<sup>67</sup> El excluido, en vez de pensar alternativas, aspira a veces a gozar de su parte y de un trato *inter pares*, en grupo, para hacer también lo que “le dé la gana”.

<sup>68</sup> J. Rawls, *La justicia...*, p. 28.

<sup>69</sup> J. Rawls, *Teoría...*, p. 70.

<sup>70</sup> J. Rawls, *La justicia...*, p. 43.

<sup>71</sup> J. Rawls, *Teoría...*, p. 441 y 309.

<sup>72</sup> J. Rawls, *La justicia...*, p. 39. ¿Qué pensar cuando en un año (2009) 84% de las denuncias ciudadanas por teléfono son falsas y tentativas de extorsión? Daniel Venegas, “Falsas, 84% de denuncias ciudadanas en 2009: SSP”, en *Milenio*, México, 24 de enero de 2010. ¿O si 40% de los secuestros son simulados? Daniel Venegas, “Son simulados cuatro de cada diez secuestros”, en *Milenio*, 10 de enero de 2010.

imposible hacerlas cumplir, ni utilizarlas en beneficio propio cuando debieran ser dejadas en suspenso.<sup>73</sup> Una sociedad en la cual se le da “a cada cual según su capacidad de amenazar”<sup>74</sup> es, diríamos, una sociedad criminalizada o en vías de criminalización ¿Puede fallar la personalidad moral de una sociedad si cada uno no piensa en su interés particular más que como ventaja, relación *de entrada y de facto* desigual? Nuestra hipótesis es que sí.

### Latinoamérica: grupos preconvencionales

¿Qué hay en Latinoamérica en lugar de un contrato social acatado por todos? Argumentar en términos de identidad es arriesgado. Se presta a lo que “es”, incuestionable, imposible de contradecir, la mismidad, sin que el mismo “ser” pueda ser educado o se desarrolle: “es o no es”, lejos de nueva cuenta del libre examen y del raciocinio. La seña de identidad facilita ubicar y recrear lo propio y grupal frente a lo ajeno.

En sus trabajos,<sup>75</sup> el psicólogo y filósofo estadounidense Lawrence Kohlberg (1927-1987) identificó seis estadios de desarrollo del juicio moral (que pueden corresponder a etapas de la vida): dos preconvencionales (que también podemos llamar asociales), dos convencionales (de adscripción individual a normas sociales) y dos postconvencionales (de privilegio del juicio moral universal individual, llamado *prior to society*). En los estadios preconvencionales, la sociedad es una “realidad externa” en la que se siguen reglas por miedo al castigo o al poder (estadio primero), o se cumplen las reglas por egoísmo (estadio segundo: uno cumple “para que lo dejen jugar”). En los estadios convencionales se cumple con la sociedad: para cumplir expectativas de personas próximas (estadio tercero) o ser leal a instituciones (estadio cuarto). Los estadios posconvencionales suponen derechos individuales universales ratificados por un contrato social (estadio quinto) y una ética universal (estadio quinto y su regla oro: “hacer para otro lo que quiero para mí”). Los dos últimos estadios suponen hacerse un juicio propio.

Basta con que los dos primeros estadios, de moral preconvencional, se impongan juntos a los demás para que el grupo pueda pervertirse, culturalmen-

<sup>73</sup> J. Rawls, “Justicia como equidad”, en *Revista Española de Control Externo*, núm. 13, 2003, p. 147.

<sup>74</sup> J. Rawls, *La justicia...*, p. 40.

<sup>75</sup> Nos apoyaremos aquí en Lawrence Kohlberg, *The psychology of moral development. The nature and validity of moral stages*. San Francisco, Harper & Row, 1984. Cf. en particular pp. 174-176.

te hablando. De un tiempo a esta parte se ha introducido en Latinoamérica una fase moral (la tercera de Kohlberg) que entrecruzada con determinada representación de la libertad puede complicar la cooperación social. Introducir derechos individuales sin contrato social claro es un procedimiento confuso.<sup>76</sup> Como sea, la suma de las dos primeras fases da por resultado el “libre” juego de intereses individuales amparados en la adscripción grupal que es metafóricamente la madre todopoderosa y permisiva,<sup>77</sup> pero un juego no guiado por normas sociales —ni siquiera es el pachuco de Paz, es el riesgo de lo grotesco en el *reality-show*— y limitado apenas por el miedo: prevalecen obediencias o descatos, en función del temor a la superioridad jerárquica o de la posibilidad de poseerla, lo que, siempre en la metáfora, remite a la ambigüedad ante el reparto discrecional de premios y castigos del hombre Padre-Macho. Ningún crecimiento individual —que asuma la facultad moral en la soledad de lo único e irreplicable, el individuo— ni una salida del infantilismo es posible (“¿porqué siempre hemos caminado para atrás?”, se preguntaba un azorado Vasconcelos): como en los niños reales, coexisten con variantes lo cruel y lo *naif*.

La moral universalista de un individuo puede chocar con el grupo, la mayoría que “hace valer” y quiere “hacerse valer”. Está en juego el sentido de *lo justo para la vida humana en cuanto tal*: no para cualquier vida, porque una apariencia humana no garantiza un contenido humano.<sup>78</sup> Una ética universal es posible y deseable (por ejemplo, a un actuar justo y la creencia en la bondad intrínseca de la justicia).

En los estadios convencionales, la sociedad está regulada. Aún con conductas estereotipadas, incluso conformistas, los miembros siguen las reglas; si uno

<sup>76</sup> Tan confuso que a nombre de los derechos de cada uno o de una minoría, por ejemplo, se pueden dar por universales, o con derecho a la universalidad, prácticas por completo particularistas.

<sup>77</sup> En el núcleo familiar es la madre, y no el padre (en un supuesto orden patriarcal), la que juega un papel clave en el aprendizaje de disponer de la vida. Escribe Manuel Espinosa Apolo sobre el Ecuador, apoyándose por lo demás en viejos relatos de viajeros, que la madre es la primera en permitir una conducta ausente de normas que al mismo tiempo no pueden ser instaladas por un padre despreciado. En medio de la “doble moral”, frecuente en las clases altas, la crianza de los hijos corre a cargo de la madre quien, ocultándoles sus defectos, los vuelve “viciosos, llenos de orgullo y vanidosos”, al decir de los viajeros en los siglos XVIII y XIX. (Manuel Espinosa Apolo, *Los mestizos ecuatorianos*. Quito, Trama, 2000, p. 236-237.) En este contexto, la madre no es nada más una figura biológica, sino también la instauradora de la anuencia con determinadas conductas asociales pero culturalmente aceptadas.

<sup>78</sup> ¿Acaso no es lo que pudo observarse, no sin pasmo, en el juicio al jerarca nacional-socialista Eichmann en Jerusalén, juicio que dio lugar a un célebre libro de Hannah Arendt (*Eichmann en Jerusalén*)? Para Kohlberg, como para Rawls (explícitamente), el desarrollo moral es inseparable del sentido de la justicia.

tras otro las desacata se llegará al caos. Esos estadios del desarrollo moral son endebles en comunidades en las cuales la sociedad, aunque formalmente codificada, no supone la igualdad en el acatamiento de las normas. Una sociedad no es nada más la suma de intereses individuales o de grupos, desde la clientela hasta el grupo de presión, que chocan entre sí o llegan a establecer acuerdos ocasionales, potencialmente inestables. El estadio convencional implica que la sociedad no está “puesta ahí” nada más para tomar de ella (¿Cómo la Madre-Mujer?),<sup>79</sup> sino para el intercambio y para valores como la gratitud, la lealtad, el respeto y la confianza.<sup>80</sup> Las normas son acatadas por todos porque se han hecho para servir y beneficiar a todos. El estadio convencional, en el cual existen instituciones para mediar conflictos y promover el bien común, supone una mínima percepción psicológica del otro y “expectativas mutuas”. La perspectiva predominante es la del individuo “miembro de una sociedad” que espera de ésta aprobación.<sup>81</sup> Kohlberg supone respeto al derecho de propiedad.<sup>82</sup>

El choque con el “nosotros miembros de la sociedad” se producirá si la moral universal de un individuo, autónoma y no heterónoma, supone que aquél y la vida son un fin en sí mismo, pero, por así decirlo, el grupo instrumentaliza al Hombre y/o lo sacrifica.<sup>83</sup> En este sentido, el estadio moral más elevado (sexto, posconvencional) supone una ética universal con prioridad sobre demandas grupales e incluso determinadas leyes,<sup>84</sup> por ejemplo la “ley de la mayoría” si es injusta. Existe la expectativa de la reciprocidad: quien es confiable, por ejemplo, espera que otros cumplan con su palabra o con una promesa.<sup>85</sup> Si el grupo es prioritario y no hay normas, los derechos individuales y universales tienen menos posibilidades de hacerse valer. La libertad es “condicional” y la sanción confina. Ante esto, el estadio quinto de Kohlberg está llamado a garantizar ante todo

<sup>79</sup> “Los de abajo” adoptan ingenuamente (e indiscriminadamente también, hasta que se produzca el sincretismo) lo exterior. Esta ingenuidad, creemos, no es ajena al realismo *Naif*. El resultado de esta aculturación (aparente) es lo que H. C. F. Mansilla llama la desestabilización emocional colectiva”, que en suma lo más negativo de lo posmoderno —mediante el “nativismo”— con la tecnofilia sin deberes. (H. C. F. Mansilla, *op. cit.*, p. 99).

<sup>80</sup> L. Kohlberg, *op. cit.*, p. 629.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 633.

<sup>83</sup> El crimen organizado extrae su fuerza de esta doble dimensión: el que no se deja instrumentalizar puede ser sacrificado.

<sup>84</sup> L. Kohlberg, *op. cit.*, p. 178.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 180. De paso alguna vez por el Ecuador, Henri Michaux constataba: “(...) el ecuatoriano ha dicho mañana, pues bien, será pasado mañana (...) la palabra, para él, no entra dentro de lo solemne ¡No! Cambia de idea, cambia de palabra, todo es una misma cosa”. (M. Espinosa Apolo, *Ibid.*, p. 254.)

los derechos humanos, en su expresión individual, pero también la búsqueda “del mayor bien para el mayor número”,<sup>86</sup> gracias a un contrato social claro. Hay cualidades (dignidad o igualdad, por ejemplo) que son intrínsecas. Si no alcanza este estadio como maduración, es probable que el individuo no logre una comprensión íntegra de lo humano.

El hecho de que el grupo tenga intereses y códigos intrínsecos no impide que sea asocial,<sup>87</sup> en los dos primeros estadios morales, al grado que el estadio primero se asocia con el riesgo de la criminalidad adulta. En la moral heterónoma del estadio primero, se obedece o se acata, más aún que obedecer, en la medida en que se teme el castigo, sobre todo de autoridades superiores y únicamente porque éstas lo son, de modo absoluto y categórico (por lo que definen lo bueno y lo malo).<sup>88</sup> Agreguemos que una sanción justa, por ser sanción puede ser perversamente percibida como castigo injusto. Hacerse justicia es vengarse del castigo real o supuesto (*same for same*): es una nivelación generalizada a la que sólo se escapa con autoridad, en este caso es sinónimo de jerarquía y superioridad, “fuero”. La desigualdad es aceptada,<sup>89</sup> “naturalizada” y mandan el miedo y el abuso de poder. Esta dimensión supone una visión egocéntrica<sup>90</sup> (que admite hacerle a otro lo que no se quisiera que le hagan a uno), poco curiosa y *naive* (realismo moral). Es una lógica operacional incapaz de concebir la complejidad, los dilemas, las perspectivas múltiples y la existencia de otras psicologías o siquiera de dos puntos de vista.<sup>91</sup> El individuo *no enjuicia*. A partir del estadio segundo (moralidad instrumental), cada quien es en pleno cálculo de conveniencia libre de perseguir sus intereses,<sup>92</sup> con su dosis de instrumentalización hedonista,<sup>93</sup> y libre también de buscar minimizar consecuencias negativas<sup>94</sup> y de hacer acuerdos con otros; pero a falta de convención social (el derecho sigue siendo relativo y casuístico, no universal)<sup>95</sup> los límites son los del temor a que otro haga algún daño<sup>96</sup> —es preferible el intercambio de favores.

<sup>86</sup> L. Kohlberg, *op. cit.*, p. 175.

<sup>87</sup> El grupo *no* es la sociedad...

<sup>88</sup> L. Kohlberg, *op. cit.*, p. 174.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 625.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 624.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 626.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. XXIX.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 626.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 628. El temor es peor si el castigo es “personalizado”.

La individuación del “Hombre liberado” nada más es reconocida en el estadio segundo, el de la utilización mutua: puede entenderse mal, adoptándose acríticamente (lo que no propone Kohlberg) la “maximización” de los derechos humanos *particularistas*.<sup>97</sup> Esta ambigüedad se instala en una representación de la libertad exenta de obligaciones: el grupo no las cumple ni las premia; la recompensa familiar es a veces, justamente, el exentar de esas mismas obligaciones.<sup>98</sup> En el estadio segundo cada quien anticipa ciertamente los intereses del otro, pero dando primacía a los puntos de vista propios, al menos hasta que se llegue al acuerdo (el *deal*),<sup>99</sup> que no excluye, a la par del cálculo de interés, el juego sobre las necesidades.<sup>100</sup> Permitir “libertades” es un modo de autorizarse la posibilidad de hacer lo mismo (“si X lo hace, por qué yo no...”).

El riesgo se encuentra en que la “sociedad”—en realidad no es del todo tal— sea vista apenas como un doble espacio: el del despliegue de intereses particulares con toda libertad (sin límite ninguno) para tener tajada y el de un código de castigos y recompensas sin noción de lo que las convenciones significan desde el punto de vista social y moral. Una moral convencional puede tratar de implantarse, con las mejores intenciones del mundo, con resultados paradójicos de no modificarse los estadios preconconvencionales: los derechos se leen como libertades contra el sistema de castigo y libertad condicionada. No se llega más allá del estadio segundo de Kohlberg, que da la apariencia—no más que eso— de adelanto porque el individuo tiene la posibilidad de volverse “liberado”: sin dejar de ser asocial, el estadio segundo se basa en el hecho de que los individuos, persiguiendo intereses propios, se encuentran en busca del mutuo beneficio, sin ir más allá.<sup>101</sup> Las normas no representan valores fijos<sup>102</sup> y cambian según los intereses de cada quien y las expectativas que se tenga sobre el otro. Poner una norma impediría “que los demás sigan haciendo lo mismo”, persiguiendo como sea sus intereses. Un acuerdo (*agreement*), un trato, no es un contrato; es un *deal*, recordando lo negativo de la palabra *dealer*. A lo que se llega es a dos estadios preconconvencionales yuxtapuestos: libertad es dar rienda suelta al interés propio evadiendo el límite o la sanción;<sup>103</sup> se buscan

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 175.

<sup>98</sup> ¿Por parte de la madre? ¿Del padre?

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 627.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 174.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 626.

<sup>103</sup> Puede ser la libertad de matar porque hay el derecho y el derecho porque “se es libre”, algo retratado en el sicario del filme y la novela de Fernando Vallejo, *La virgen de los sicarios*. México, Ediciones Gandhi, 2009.

recompensas entendidas insistentemente como “tener derecho a” y “libertad de”, que sin ser lo mismo se confunden.

## Conclusiones

Las características injustas de las relaciones sociales latinoamericanas, y la precariedad e inseguridad que acarrearán para la población expuesta a esa “libertad” que es la impunidad, tienen en buena medida su origen en el patrimonialismo: la “cosa pública” es concebida como “expresión” de la misma familia (“estar cómo en familia”), sin que aquélla adquiera plena autonomía. El republicanismo es nominal y haría falta plantearse —lo que rebasa nuestros propósitos— cómo volverlo práctico. La familia —nuclear, pero también “extendida”, ya que los “estamentos” también son “como una familia”— ha determinado qué es propio y qué ajeno: la codicia es natural, “ordena” una pirámide de injusticias y extorsiones de arriba abajo e incluso viceversa. Vuelve asocial la forma de representarse el mundo; se atrofian por conveniencia o resignación el desarrollo moral y el juicio, tareas que la muy escasa autoridad paterna y la escuela no alcanzan muchas veces a llenar; a diferencia de lo que podría ocurrir en el republicanismo, no se concibe la *legitimidad* del bien común ni del espacio público, que están ahí en realidad “a disposición de todos” los que tengan “algo que sacar” (“agarrar”), sin reciprocidad ni deberes, pero sí con derechos y privilegios propios de una herencia estamental y aristocrática-militar. La Colonia dejó como herencia un fondo inquisitorial, además de monista,<sup>104</sup> jerárquico y dogmático;<sup>105</sup> eludir leyes y estatutos con anuencia de la comunidad sería incluso práctica con cierto origen islámico lejano.<sup>106</sup> No se superan los aspectos inhumanos del “infantilismo” como no sea enseñando la autonomía y el libre examen —ruta hacia la superación moral— en la escuela, y entroncándolos con las virtudes cívicas, en lo que podrían tener de benéfico para todos, o casi, si se limitan por lo demás y “a la Rawls” los privilegios no naturales.

Es preciso esbozar otro modo de concebir lo propio y lo ajeno, no a partir de figuras identitarias, ni de generalizaciones abusivas sobre “lo nuestro”. Las búsquedas identitarias muestran un marcado anti-individualismo,<sup>107</sup> rechazando

<sup>104</sup> El monismo no es ajeno a cierta forma de insistir en la identidad, lo propio y “lo nuestro”.

<sup>105</sup> Seguimos aquí textualmente la caracterización de H. C. F. Mansilla, *op. cit.*, p. 103.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>107</sup> H. C. F. Mansilla, *op. cit.*, p. 101. Lo encuentra en varias de las que llama “doctrinas radicales”, incluyendo las reivindicaciones tercermundistas, el nacionalismo, el populismo, el socialismo y el comunismo.

al sujeto autónomo,<sup>108</sup> seguramente, agregamos, porque *de su vida no se puede disponer "sacrificialmente"*. Se asocia lo propio con lo humano y lo ajeno con lo inhumano. Se llega al rechazo de lo que en lo ajeno puede existir de humano, como a la aceptación incondicional de lo que en lo propio puede haber de inhumano: se naturaliza en el peor de los casos lo inhumano y se desnaturaliza lo humano. No es en absoluto cuestión de imitar a los países desarrollados,<sup>109</sup> que "tienen lo suyo", pero tampoco de hacerle injusticia a lo que de cultura universal han creado. ¿Acaso es posible pasar por encima de ciertas necesidades del desarrollo moral universal cuando se busca la creación de sociedades menos injustas?

Fecha de aceptación: 1/06/2010

Fecha de recepción: 8/11/2010

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>109</sup> H. C. F. Mansilla considera —a nuestro juicio con razón— que la reducción de lo universal a lo instrumental y pragmático en nada ayuda a una síntesis positiva, al echar por la borda lo mejor de la Ilustración. (En el caso que nos ocupa, sería echar por la borda la posibilidad de la justicia, la virtud cívica y una ética universal.)