



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LA INTENSIDAD DE LO POLÍTICO: EN LOS BORDES DEL LIBERALISMO.
CARL SCHMITT Y HANS KELSEN, AXEL HONNETH Y JOHN RAWLS

T E S I S
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
LUCERO FRAGOSO LUGO

DIRECTOR DE TESIS: DR. ENRIQUE SERRANO GÓMEZ
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

MÉXICO, D. F. FEBRERO DE 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A Luz y José Luis,
mis padres*

AGRADECIMIENTOS

Al Dr. Enrique Serrano Gómez, porque sus interpretaciones de distintos autores durante sus clases y seminarios, y su visión del conflicto me abrieron nuevas perspectivas sobre la filosofía política, las que influyeron de forma determinante en este trabajo.

A la Dra. Elisabetta Di Castro, por haberme guiado en el conocimiento de los teóricos de la justicia de manera amable a la vez que rigurosa y puntual. Por su lectura de este trabajo y sus invaluable recomendaciones.

A la Dra. Nora Rabotnikoff, por sus enriquecedores comentarios a este texto y su atención diligente al proceso; por su interés en este trabajo.

A la Dra. Mayte Muñoz, por su disposición para leer esta tesis, su análisis cuidadoso de la misma, sus valiosos comentarios y su afable trato.

Al Dr. Gerardo de la Fuente, por su disposición para formar parte del sínodo y su lectura a este trabajo.

A mis profesores de la maestría, porque en estas líneas hay algo de todos ellos y porque cada uno contribuyó, a su manera y desde su punto de vista particular, a marcar un antes y un después en mi formación académica y en mis experiencias de vida. En orden de aparición: Dra. Mariflor Aguilar, Dr. Mauricio Pilatowsky, Dr. Carlos Oliva, Dr. Enrique Serrano, Dr. Cesáreo Morales, Dra. Elisabetta Di Castro.

Sufrir a causa de las inevitables ráfagas del destino es bastante malo, sufrir debido a que otros no estiman el verdadero valor de nuestra vida es incluso peor.

Thomas Nagel

CONTENIDO

Introducción

I. Lo político contra la libertad. Diálogo entre Carl Schmitt y Hans Kelsen

1. ¿Debate racional o lucha de poder? Crítica y defensa de la democracia parlamentaria.

1.1 El Estado y la imposible pureza de la democracia

1.2 La deliberación pública: del bien común unilateral al compromiso

2. Lo público: entre la decisión y la ley

2.1 El individuo colectivo y la libertad

2.2 La Constitución: existencia política del Estado o unidad de normas jurídicas

2.2.1 El guardián de la Constitución

2.2.2 Lo político, ¿un dominio supra normativo?

3. Una medida para la enemistad: los límites y modos de ser del espacio

3.1 La afirmación del conflicto: las coordenadas normativas de la lucha política

3.2 El orden concreto: encuentro de la realidad con la forma jurídica

4. Consideraciones finales del capítulo I

II. El bien de la justicia. El liberalismo político de John Rawls y la teoría del reconocimiento de Axel Honneth

1. La concepción política de la justicia y el desprecio social

1.1 Cooperación en la diversidad

1.2 Los cimientos de la justicia y las relaciones de reconocimiento

2. Razón pública o comunidad ética

3. El conflicto en la democracia

3.1 Poder constructivo: “respeto básico” y “respeto por entero igual”

3.2 ¿Adelanto moral o consenso sustantivo?

4. Consideraciones finales del capítulo II

Conclusiones generales

Bibliografía

Introducción

El propósito de este trabajo es examinar dos críticas al liberalismo desde posiciones teóricas y políticas opuestas: en primer lugar, el pensamiento de Carl Schmitt, filósofo y jurista identificado por su particular concepción de lo político y cuya crítica al orden mundial de la primera posguerra generó una visión del conflicto fundada en la equidad entre los participantes; en segundo lugar, la teoría del reconocimiento de Axel Honneth, actual director del Instituto de Investigación Social de Frankfurt y heredero de la corriente filosófica de inspiración marxista que a lo largo del siglo XX buscó replantear las posibilidades de emancipación social, la Teoría Crítica.

Schmitt se distinguió como crítico de la democracia parlamentaria —centro de la banalidad y de debates superfluos, si es que los había— y del ejercicio de la política en tanto instrumento para satisfacer los intereses de los grupos más poderosos; sin embargo, la alternativa que ofrece a su aguda diatriba contra las instituciones liberales resulta poco plausible para cualquier tipo de sociedad que aprecie mínimamente las diferencias; Schmitt terminó siendo uno de los principales teóricos del nacionalsocialismo y de un régimen en eterno estado de excepción. Honneth, discípulo de Habermas, pretende trascender la percepción negativa de sus antecesores sobre el contexto en el que querían influir y su decepción ante las dificultades para transformarlo; para ello, se propone repensar las conclusiones de la Teoría Crítica y formular un modelo teórico que encuentra en la calidad de las relaciones entre los seres humanos, y no sólo en la correcta distribución de bienes, el sentido de justicia hacia el cual debe caminar la construcción de un orden público.

En el análisis de posiciones antiliberales contrapuestas en su visión política y en sus raíces doctrinarias, queremos encontrar cuáles son los aspectos que comparten para de esta forma identificar los cuestionamientos sustantivos al liberalismo, los que formulan independientemente del plano ideológico. A la par de lo anterior, se busca distinguir qué aspectos de estas críticas representan una alternativa desde la filosofía política en un momento en que parece haber una tendencia a evaluar como el mejor modo posible de organización social cierto tipo de liberalismo que se piensa neutral, pero que en realidad se adhiere a una interpretación específica de la historia la cual sostiene que, conforme avanza la modernización, las sociedades se acercan cada vez más una forma similar de convivencia. Este tipo de liberalismo también presupone que los valores universales son

susceptibles concretarse sólo en un régimen mundial, normado por una Constitución ideal; de este modo, asume una autoridad universal para los valores liberales bajo la égida del respecto a los derechos humanos.¹

Con el fin de reconocer opciones distintas a esta perspectiva general del liberalismo —y, si se quiere, puesta aquí de modo en exceso simplista—, tras la exploración y el análisis de las críticas, trazaremos dos ejes o puntos de referencia presentes en los autores de los cuales se hablará y que desde ahora podemos adelantar: la noción tolerancia y de comunidad. El liberalismo se refiere a estos términos a partir de su núcleo, la libertad negativa. Desde la libertad negativa, las personas son libres en la medida en que nadie interfiere en sus actividades; la libertad política, en este sentido, es el ámbito en el que “un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros”,² así, la interferencia en la vida personal o la determinación de obligaciones hacia los demás merman la libertad. Una postura como esta tiende a reducir la tolerancia a un asunto de orden legal, en el que los derechos de las personas se regulan en el terreno positivo pero donde, en la práctica, son sólo algunos grupos los que tienen la capacidad de construir su propia identidad y de actuar en consecuencia; en este caso, la tolerancia se inclina por concebir al derecho como un terreno estrictamente anterior a la concepción del bien. Por lo que toca a la comunidad, la libertad negativa, llevada a sus últimas consecuencias, opta por desarrollar una propuesta de liberalismo impermeable a las ideas de “vida buena”, es decir, desapegado de los valores que caracterizan a las comunidades y, por lo tanto, del conflicto que dichos valores podrían suscitar en la positivación y la puesta en práctica de los derechos, así como en el aparato de justicia. Dado que partimos de la conjetura de que las críticas disímiles al liberalismo le reprochan en común su visión limitada de la tolerancia y su indiferencia hacia valores comunitarios —hacia los modos de vida concretos y los ideales elevados que de ellos pueden surgir—, con el objeto de esbozar desde estos reclamos compartidos algunos puntos teóricos como alternativa a una postura liberal rígida, nos decantaremos al final por concepciones específicas de tolerancia y de comunidad.

Las filosofías de corte antiliberal, no obstante, han tenido siempre una respuesta de su contraparte, ya sea en la discusión directa o de forma indirecta. No hemos querido

¹ John Gray, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona, Paidós, 2001, pp. 32-33.

² Isaiah Berlin, “Dos conceptos de libertad” en *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2004, p. 208.

abordar las oposiciones sin otorgar un sitio similar a las doctrinas liberales y sin resaltar que en algunos temas, o por momentos, se acercan a las propuestas de sus críticos. En vista de que no se puede hablar de un solo liberalismo y de que cada forma de pensamiento identificada con este rótulo presenta diversos matices y formula interrogantes específicos, decidimos armar un diálogo entre posturas liberales y antiliberales relativamente contemporáneas entre sí y que buscan dar respuestas a problemas semejantes. Así, Schmitt dialoga con Hans Kelsen, otro jurista y filósofo con el que sostuvo un debate real en las primeras décadas del siglo XX en torno al Estado y a la democracia en el contexto de la República de Weimar. Por otra parte, aunque Jonh Rawls –nuestro segundo interlocutor liberal— nunca sostuvo un debate “frente a frente” con Axel Honneth, como en el caso de Kelsen y Schmitt, y aunque la obra emblemática del frankfurtiano data de 1994 en comparación con la *Teoría de la justicia* publicada 23 años antes, el pensamiento de Honneth –como el de muchos otros filósofos de finales de la centuria pasada— responde a la preocupación rawlsiana por la equidad pero desde la perspectiva de una de las corrientes europeas más representativas de la izquierda y desde temas que aún en nuestros días destacan en las discusiones de teoría política.

Decidimos examinar ambos debates en tres rubros: el punto de vista de los autores sobre la política interna –y la justicia en el caso de la discusión Honneth-Rawls—, el lugar del ámbito público y del privado, y el conflicto. El primer rubro explica los fundamentos y principios básicos de las doctrinas en debate: qué se requiere para el buen funcionamiento de las sociedades –en el terreno institucional o en el de las virtudes públicas—, qué derechos políticos están en juego o qué sistema normativo es el que debería predominar. El segundo rubro se eligió en razón del compromiso del liberalismo con la libertad negativa, la cual aboga por la mínima intromisión en la vida de los ciudadanos, por parte de las instituciones y de otros sujetos; así, se analiza cómo los postulados liberales y antiliberales se aproximan a conceptos como el de la comunidad política y cómo puede convivir con ella la libertad, que se entrelaza desde el liberalismo con la privacidad. Por último, consideramos esencial incluir la esfera del conflicto porque uno de los principales reproches al pensamiento liberal ha sido el de marginar la confrontación política a la órbita de la legalidad –de la protección de derechos mediante instituciones no representativas ni sometidas al control democrático—, además de hacer énfasis en la neutralidad estatal y en

la profesionalización de la política, de manera que se atenúa, irónicamente, tanto la pluralidad como el propio movimiento y dinamismo del espacio público.

De esta forma, se plantea la premisa de que a partir de posturas críticas al liberalismo tan opuestas ideológicamente como la de Schmitt y la de Honneth es posible trazar dos líneas teóricas –ligadas a la configuración de la tolerancia y a la idea de comunidad— que pueden constituirse como alternativas a las facetas más estrictas del liberalismo y que abren vías y formas de dar cauce al conflicto político y social: por un lado, una visión de la tolerancia que coloca al terreno de lo jurídico en una dimensión de equilibrio con respecto a otros rubros de la organización humana, en tanto complemento de ámbitos como la realidad concreta, el juicio subjetivo en la toma de decisiones políticas, los vínculos del espacio privado o las relaciones de reconocimiento en el espacio público; por otro lado, una perspectiva de la justicia que encuentra en la libertad y en la autonomía valores estrechamente ligados a un alto nivel de implicación de los individuos en el desarrollo de las capacidades y facultades de sus conciudadanos, lo que conduce a un sentido de comunidad acotado –“mutualidad vinculante”–, en el que las expectativas de futuro se miden por la cualificación de las relaciones intersubjetivas, enmarcadas en la justificación razonada de la conducta individual.

En la exploración de las ideas contrapuestas al liberalismo –que en su fuero interno tienen el propósito de volver a dotar a la política de significado y de profundidad, más allá de la mera técnica de gobierno, lo que implica la renuncia a la “seguridad del *statu quo*” y discurrir sobre “la cuestión de lo correcto”, desde donde inevitablemente estalla la discusión—³ y las respuestas que a ellas ofrecen los liberales, tendremos dos grandes capítulos. En el primero se recrea la discusión entre Schmitt y Kelsen contraponiendo el debate racional y la lucha de poder, la decisión y la ley en lo público, y los ejes normativos de la lucha política entre la realidad y la forma jurídica. En el segundo apartado se habla de Rawls y Honneth, esta vez, tomando a éste último como replicante –ya que su doctrina se acuñó con posterioridad a la de Rawls—, contrastando la justicia política y el desprecio social, la razón pública y la eticidad, y el reparto de poder –de manera recíproca o asimétrica— en el conflicto político.

³ Leo Strauss, “Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt” en Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político*, Buenos Aires, Katz, 2008, pp. 162-163.

I. Lo político contra la libertad. Dialogo entre Carl Schmitt y Hans Kelsen

Carl Schmitt es uno de los pensadores más polémicos del siglo XX. Sus escritos han tocado las fibras más sensibles del liberalismo, de cuyos partidarios se ha ganado los mote de autoritario y conservador. Dentro del *corpus* teórico schmittiano que pugna por la homogeneidad en el interior de las naciones y por la relación simbiótica entre gobernantes y gobernados, yacen también categorías teóricas indispensables para comprender el sentido de lo político en nuestros días y –por contradictorio que parezca a la doctrina del jurista— la necesidad del enfrentamiento entre la pluralidad de puntos de vista en el ámbito de la política interna. Pero, aunque su crítica al liberalismo resulta plausible en aspectos clave de esta doctrina, la alternativa que Schmitt propone pasa por alto la complejidad de las sociedades y contradice en la política intraestatal sus propios postulados para la convivencia entre las naciones.

El propósito de este capítulo es contrastar los razonamientos de Carl Schmitt en contra de los principios básicos del liberalismo con los de otro filósofo y jurista, contemporáneo del propio Schmitt, con quien sostuvo distintos debates a lo largo de su trayectoria intelectual. El pensamiento de Hans Kelsen, sin reconocerse abiertamente liberal, sigue una línea argumentativa coincidente con muchos aspectos de esta escuela y ofrece respuestas a varios de los planteamientos críticos de Schmitt.

Para el análisis de ambas posiciones teóricas, se parte de la premisa de que a pesar de que sus puntos de vista son distintos acerca de temas como la naturaleza del Estado, la construcción del orden público o la utilidad del debate político, hay un momento en el desarrollo de su pensamiento en que se observan ciertos puntos de confluencia que podemos resumir en lo siguiente: en el orden público, el trazo que aísla en compartimentos asépticos a los ámbitos de la política y el derecho, el poder y la razón, los intereses y el compromiso, la sujeción y la libertad no siempre es tan nítido, diríamos, incluso, que es casi simbólico; ésta línea divisoria es sólo operacional, es una ficción que pertenece al terreno de lo formal y que permite identificar lo normativo de lo fáctico –la doctrina de Kelsen es todavía más congruente con el carácter de este trazo que las ideas subyacentes al pensamiento schmittiano en su conjunto. En este sentido, el conflicto, aunque con distintos

matices, es para ambos una condición insuperable de la convivencia humana al que sólo se puede hacer frente mediante la aplicación de reglas convenidas por los involucrados, en las que se reconocen como iguales.

No obstante, las dos propuestas tienen elementos que las inclinan a favorecer la permanencia de determinado *status quo* y destruir la sustancia de su proyecto: en el caso de Schmitt, la esencia de lo político se pierde en la homogeneidad y la imposibilidad de dar curso al debate público en vista del gran peso de la autoridad soberana y su poder de decisión —aún si esta decisión se funda en el orden concreto—; y en el caso de Kelsen, la defensa de la libertad se diluye si en la práctica no operan los mecanismos institucionales que hacen posible el recambio de programas políticos —es decir, que la minoría tenga opciones de convertirse en mayoría y acceder a posiciones de poder.

En el primer apartado se presenta la visión de Schmitt y Kelsen sobre la política en la esfera interna con base en su análisis de la función del Estado y de la deliberación parlamentaria. En el segundo apartado se habla de la concepción de lo público en ambos autores considerando el papel de los ciudadanos en la conformación del orden político, así como el dilema de la prevalencia de la ley o de la decisión en el resguardo de dicho orden, plasmado en la Constitución. Por último, en la tercera parte se discuten una y otra perspectiva en torno al conflicto y como es que convergen en él el derecho y la política.

1. ¿Debate racional o lucha de poder? Crítica y defensa de la democracia parlamentaria

1.1 El Estado y la imposible pureza de la democracia

De acuerdo con Carl Schmitt, la identificación de lo político con lo estatal data de la época de auge del Estado clásico europeo, o sea, del Estado absolutista, el cual se apropió del monopolio de lo político al ostentarse como la representación del poder soberano; al asumir este papel, el Estado limita su actividad política a la diplomacia, pues los conflictos internos sólo lo ponen a disposición de los distintos bandos en que se divide la sociedad, lo cual mina su poder para proteger a los ciudadanos y lo convierte en un instrumento de intereses particulares. Por esta razón, y dado que el concepto de lo político rebasa la noción de

Estado, el jurista y filósofo propone que el criterio específico para definir lo político sea la relación amigo-enemigo.⁴

Así para Schmitt, en la figura del Estado se plasma el “*status* político de un pueblo”, su “modo de estar”, “el modo que contiene en el caso decisivo la pauta concluyente”; el Estado es, frente a otros posibles *status* individuales y colectivos, “el *status* por antonomasia”.⁵ En esta concepción de lo estatal, la política de altos vuelos, la auténtica política, señala el jurista, tiene lugar sólo en el riesgo de combate entre dos entidades unificadas hacia adentro, es decir, entre dos Estados. En la política exterior, cada uno de los participantes se conforma por un conjunto de seres humanos que tienen entre sí muchas más similitudes que diferencias; la notoriedad de las pugnas en la esfera intraestatal —para las que también suele aplicarse el término “político”— y las divisiones entre partidos son señal de que el Estado ya no es bastante fuerte como para relativizar los intereses discordantes dentro de sus fronteras y lograr que sean de menor intensidad que la disputa amigo-enemigo entre naciones.

Esta concepción del Estado choca con aspectos clave de la tradición liberal y con su propuesta política de hacerse compatible con la democracia. El jurista alemán rescata la pureza conceptual de la democracia a la que le es propia, “en primer lugar, la homogeneidad, y, en segundo lugar —y en caso de ser necesaria— la eliminación o destrucción de lo heterogéneo”⁶; por el contrario, el liberalismo se caracteriza por salvaguardar la pluralidad. La contradicción entre ambos, sustentada en el sistema parlamentario, se originó a partir de la concepción del Estado como contrato social —en particular en la doctrina de Rousseau— en donde, a la vez que la legitimidad de la organización política se basaba en un contrato libre —que impele a una decisión individual—, la autenticidad de la institución estatal residía en la “voluntad general”, o sea, en la opinión unánime de quienes la integran a tal grado que ya no se necesitara recurrir siquiera a la discusión para elaborar las leyes. Pero cuando la convergencia de objetivos es tan grande, no se requiere firmar un contrato que medie entre distintas preferencias, por lo que la opinión de cada sujeto se vuelve superflua. Como refiere el jurista, la noción de

⁴ Enrique Serrano, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt: la definición de lo político*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2002, pp. 21-22.

⁵ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1998, p. 49.

⁶ Carl Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 12.

contrato libre implica “intereses contrarios, diferencias y egoísmos” vinculados con el liberalismo. La “voluntad general” roussoniana, en cambio, responde a la homogeneidad, a la “identidad entre gobernantes y gobernados” que exige una democracia.⁷

La irrupción del pluralismo liberal en la homogeneidad democrática es, para Schmitt, la principal causa del descrédito de la entidad estatal y de su fracaso como “unidad y totalidad soberanas”, pero también del “colapso de la ética de Estado”. La estrecha conexión del Estado con normas éticas, señala el jurista, aparece incluso en la vertiente kantiana del individualismo liberal, en donde se atribuye a dicha entidad el carácter de autoridad suprema que hizo posible la salida de los seres humanos del estado de naturaleza. Para Schmitt, el Estado tiene que conservar sus “pretensiones éticas” de definir principios y deberes generales que sirvan de guía a los diferentes grupos de la sociedad (Iglesia, clase social, familia, sindicato), una ética a la que los ciudadanos profesen lealtad por encima de sus obligaciones, contradictorias y desordenadas, con otras instituciones.⁸

Al establecer fundamentos éticos, el Estado instaaura las condiciones de “normalidad”, el escenario en el que las reglas –las normas— puedan tener validez. No obstante que la determinación de la normalidad, del “orden concreto” –expresión que se explorará más adelante—, es una tarea que corresponde al Estado, ésta, en opinión de Schmitt, ha quedado en manos de otros organismos o asociaciones, perdiéndose así la función ética de la instancia estatal.⁹ Cuando esto sucede, el Estado actúa al servicio de los grupos más poderosos, o bien, es rehén de intereses heterogéneos y de los compromisos entre distintos sectores de la sociedad. Atrapado en tan diversos conglomerados, esta instancia “se debilita y se relativiza”, y ya no se reconoce en qué medida es un poder independiente de todos los demás; así, se convierte en un “mero producto del equilibrio entre varios grupos en lucha” y se ve obligado a ignorar las contradicciones en los distintos rubros de la convivencia humana.¹⁰

⁷ *Ibid.*, pp. 18-19.

⁸ Carl Schmitt, “Ética de Estado y Estado pluralista”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 44, Universidad Complutense de Madrid, 2011, <http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/download/36849/35665> [fecha de consulta: 28-11-2012], pp. 22-23.

⁹ *Ibid.*, p. 25.

¹⁰ *Ibid.*, p. 24.

Con base en este planteamiento, las consecuencias más peligrosas de la debilidad del Estado son las que se reflejan en los espacios de deliberación pública. En primer lugar, aunque en apariencia el Estado parlamentario de derecho¹¹ pretende generar consensos por la vía del intercambio argumentativo, en realidad es mucho más proclive de lo quiere aceptar a las presiones de grupos de poder, “sustraídos del control del Estado”, que se valen de los “medios económicos, pedagógicos y psicotécnicos” para inducir el consenso en la población. Esta es la mecánica, dice Schmitt, por la cual el poder produce consenso —“a menudo racional y éticamente justificado”— y, al mismo tiempo, el consenso fortalece las posiciones de poder —poder no siempre racional y en ocasiones “reprobable”; la ética del pluralismo sólo acepta la unidad que se origina por medio del consenso sin tomar en cuenta que todo consenso “libre” pudo haber sido influido por factores ajenos a la discusión coherente y sensata, por actores anónimos que no enfrentan su responsabilidad en el plano político.¹²

En segundo lugar, al actuar en política, los grupos que representan los diversos intereses de la sociedad, además de carcomer el centro, desarrollan la discusión en un lenguaje moral, enfocada en pequeños litigios y campañas, provocando así la banalización del ámbito público.¹³ La estrategia policrática del sistema pluralista, sin un centro que dé curso a los debates, evade las decisiones clave para la transformación del *status quo* y evita los riesgos y la incertidumbre que los acompaña.

Por último, la fortaleza del Estado, a diferencia de lo que sostiene el pluralismo, garantiza un espacio de libertad de las personas. Desde esta peculiar visión, cuando los representantes de distintos segmentos de la sociedad toman las decisiones, “el individuo empírico” somete su voluntad a los deberes que imponen los “grupos singulares” y no a su propio arbitrio; en este sentido, para el jurista, el pluralismo, tal como lo aplica la doctrina liberal, quebranta su propia razón de ser.

¹¹ Schmitt usa esta expresión para referirse al modelo estatal en el que las normas ejercen el dominio y donde la instancia legislativa, el Parlamento, se encuentra separada de los órganos que aplican la ley; quien ejerce el poder soberano o el mero poder actúa con base en las leyes, se limita a hacer valer una norma.

¹² Carl Schmitt, “Ética de Estado y Estado pluralista”, *op. cit.*, p. 28.

¹³ Gopal Balakrishnan, “La crisis de la razón política” en Graciela Medina y Carlos Mallorquín, *Hacia Carl Schmitt: ir-resuelto*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2001, pp. 23-24.

Por su parte, Hans Kelsen describe al Estado como una red de normas que regulan el uso de la fuerza. Su doctrina distingue dos clases principales: la democracia, que se caracteriza por hacer partícipes de la construcción del orden jurídico a las mismas personas que están sujetas a él, y la autocracia, en donde los individuos no intervienen en la edificación del sistema legal bajo cuyo imperativo se ubican. En un Estado democrático, la libertad política o autonomía es la posibilidad que tienen los ciudadanos de crear directamente el orden estatal “en asamblea de toda la población.” En esta lógica, la operación de un Parlamento, en reemplazo de la asamblea popular, debilita el principio de autonomía, sin importar que los representantes hayan sido elegidos por sufragio universal; de esta forma, al instituir un órgano que determinará, en su lugar, el funcionamiento del gobierno, los ciudadanos restringen su libertad política.¹⁴

Sin embargo, subraya Kelsen, la libertad no es el único aspecto en el que debe apoyarse un régimen democrático; su naturaleza exige también el cumplimiento de ciertas obligaciones que conciernen a la comunidad. Una de las ideas más sólidas de su *corpus* doctrinario es que la democracia se sostiene por el deseo de cada individuo de que los demás dispongan del mismo grado de libertad que él posee; esta postura demuestra la conciencia de semejanza de un ser humano con respecto a los demás —es “el hombre que, al mirar hacia el otro, oye una voz dentro de sí que le dice: ese eres tú”—; así pues, en una sociedad democrática, la noción de igualdad complementa y limita la de libertad. De privilegiarse el principio de libertad —la participación de los ciudadanos en el montaje de determinado orden jurídico— sin ningún elemento que oriente su curso, prevalecería el acuerdo de todos y la unanimidad en las decisiones; pero como esto no es factible, ni digno de admitirse en una democracia, a lo máximo que se puede aspirar es a que sean libres “tantos como sea posible”, o bien, que la voluntad del menor número se encuentre en oposición a la voluntad común; este grado máximo de libertad que se puede alcanzar justifica para Kelsen la idea de la mayoría, de la cual se hablará en un apartado posterior.¹⁵

Es en el Parlamento donde a lo largo del proceso de toma de decisiones, característico del Estado democrático y anclado en el debate, surge la tensión entre mayoría

¹⁴ Hans Kelsen, “Forma de Estado y visión del mundo”, <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/2/970/12.pdf> [fecha de consulta: 10-02-2013], p. 227.

¹⁵ *Loc. cit.*

y minoría. Y es también en el Parlamento donde conviven la libertad política –puesto que allí se forma de manera indirecta la voluntad del pueblo, mediante la “ficción de la representación”¹⁶— y el principio de la división del trabajo –identificado en la figura de los partidos políticos— que es indispensable para el “progreso de la técnica social” de cualquier organización humana. Sin embargo, por un lado, Kelsen reconoce que los partidos políticos minan la libertad porque su mecanismo de operación corresponde al de entidades especializadas de la rama política en una sociedad compleja y, como tales, reproducen algunas tendencias burocráticas: sólo una porción de los ciudadanos se integra a ellos y participa del poder que se les concede y, además, la tendencia de que sean las oligarquías partidistas quienes inciden realmente en la composición del aparato legal provoca que aún quien ejerce a plenitud sus derechos políticos e interviene en la vida pública con reflexiones personales tenga, dentro de la burocracia del partido, una autonomía muy reducida. Pero, por otro lado, las sociedades contemporáneas exigen que la formación del orden jurídico esté mediada por los partidos, aunque esto socave la idea de autodeterminación.¹⁷

Aunado a ello, si bien la ciudadanía elige a los miembros del Parlamento, no se puede decir en estricto sentido que éstos ejecutarán la voluntad de aquella, ya que el acto de la elección no define otra cosa más que las personas que integrarán ese órgano; así para Kelsen, el núcleo de la democracia representativa es que las tareas legislativas se encuentran exclusivamente a cargo de los congresistas, quienes toman decisiones con independencia del “órgano creador”, o sea, de la población que los favoreció con su voto.¹⁸

Desde la perspectiva de Kelsen, la idea schmittiana de una democracia pura, cuyo rasgo fundamental es la identidad entre gobernantes y gobernados, es irrealizable. Por el contrario, apoya la tesis liberal de que, cuando se ha alcanzado cierto grado de desarrollo social, se requiere, además del gobierno y su estructura administrativa, un órgano legislativo que decida por votación. La voluntad colectiva o voluntad del Estado, dice

¹⁶ Con este término, Kelsen hace referencia a la idea de que la función del Parlamento es actuar conforme a los mandatos de la gente y de que constituye la única vía para que los ciudadanos manifiesten sus deseos, llegándose a afirmar que esta institución es el pueblo mismo; con base en ello, en la legislación se ha conceptualizado al Parlamento como soberanía del pueblo. Hans Kelsen, *Esencia y valor de la democracia*, 2ª ed., México, Colofón, 2002, pp. 52-53.

¹⁷ Piero Meaglia y José F. Hernández, “Democracia e intereses en Kelsen”, *Revista Mexicana de Sociología*, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 49, núm. 2, abril-junio, 1987, p. 6.

¹⁸ Hans Kelsen, *Teoría General del Estado*, 4ª ed., México, Ediciones Coyoacán, 2012, p.403.

Kelsen, es un término metafórico —“en el orden psicológico no existen más que voluntades individuales”— por el que se antropomorfiza el arreglo ideal de una comunidad, cuyo sentido, el orden social, se manifiesta como si fuera uno solo entre un conjunto de actos. Este orden social, la manifestación resultante de varios actos, no es otra cosa que una serie de reglas que obliga a los hombres de una comunidad a actuar de forma determinada; este cierto modo de conducta representa para Kelsen el “contenido espiritual en el que consiste el orden colectivo”, es una “relación moral” entre los seres humanos que el común de la gente comprende mejor si se expresa como si una persona de gran magnitud, el Estado, quisiera que sus integrantes se comportaran de tal o cual manera, como una voluntad estatal; pero una voluntad como esta no es otra cosa que el “proceso de creación del orden estatal”.¹⁹

De acuerdo con lo anterior, el imperio de la democracia pura, en el que las personas deciden como un solo cuerpo sin la interferencia liberal del Parlamento —como Schmitt propone—, conduciría en la lógica de Kelsen a un tipo de Estado en donde todos, siempre, tendrían autonomía o libertad política, es decir, la voluntad de cada uno estaría reflejada en la conformación de los ordenamientos legales, de tal suerte que habría un consenso generalizado. ¿Sería esto posible en las democracias contemporáneas? Kelsen respondería de inmediato que no porque la pluralidad es un hecho inevitable. Este pensador ni siquiera consideraba viables algunas reformas al parlamentarismo que en su época se proponían, como la de la representación profesional; los impulsores de este cambio sugerían que en el Parlamento se representara a las distintas profesiones de la sociedad pero, a juicio de Kelsen, hay cuestiones que rebasan los intereses del oficio.²⁰ Para él, no hay otro método de formar la voluntad nacional que el principio de representación política, materializado en el Parlamento; ante ello, la representación profesional no habría sido más que una forma de parlamentarismo estamental.

Pero además, Kelsen diría que no al monismo político en el interior del Estado porque ello marcaría el fin de cualquier discusión; y es que, paradójicamente, la autonomía descarnada, la libertad sin igualdad, terminaría con el juego político y condenaría a los individuos a la anomia pública, a su fusión en el ente metafísico de la voluntad popular en

¹⁹ Hans Kelsen, *Esencia y valor de la democracia*, op. cit., pp. 57-58.

²⁰ *Ibid.*, pp. 74-80.

donde, en efecto, los hombres se igualan pero, a la vez, pierden conciencia de su semejanza política.

1.2 La deliberación pública: del bien común unilateral al compromiso

Schmitt está convencido de que la esencia del Parlamento es la discusión y la publicidad del debate, pero también subraya que la única clase de discusión que merece la pena defenderse, porque en ella reside el “fundamento espiritual” del Legislativo, es la que entra en el terreno de la argumentación y la controversia, la que conduce a la formación de la voluntad popular. Por el contrario, el jurista observa que los representantes en el Parlamento restringen su capacidad deliberativa a la negociación –como se negociaría en cualquier otro contexto, en “los gabinetes de los monarcas absolutos” y “entre turcos y cristianos”— sin aspirar a convencer acerca de “lo verdadero y lo correcto”.

Y es que, según Schmitt, la única forma de mantener la integridad del Estado en una sociedad plural es reduciendo el bien común a una serie de compromisos –sin principios que los sustenten— entre grupos con intereses diversos. En otros términos, el paso del Estado neutral al Estado total –el que interviene en casi todas las áreas de la vida humana, particularmente en los asuntos económicos— ha provocado el aumento de los temas que afectan a los intereses de los distintos segmentos de la sociedad. En consecuencia, éstos se han organizado en partidos políticos con una estructura burocrática definida que, lejos de funcionar alrededor de un ideario común, actúan para proteger intereses específicos; en esta lógica, los representantes en el Parlamento emiten su voto de acuerdo con la línea general que marca la dirigencia partidista –en un acto de disciplina— o en apoyo a decisiones que se han tomado tras bambalinas –por ejemplo, gran parte de “la actividad no se desarrolla en los debates públicos del pleno, sino en comisiones (y ni siquiera necesariamente en comisiones parlamentarias)”²¹, pero no con base en un análisis propio. Como resultado, la discusión se diluye en aras del mero cálculo de intereses.²²

²¹ Carl Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, op. cit., p. 25.

²² Dominique Leydet, “Pluralism and the Crisis of Parliamentary Democracy” en David Dyzenhaus, *Law as Politics*, Durham, Duke University Press, 1998, p.117.

La discusión que se centra en la defensa de ventajas exiguas, indica Schmitt, ya no es escenario de una lucha auténtica de opiniones en la que los participantes tienen la disposición de dejarse influir por los argumentos del otro; las herramientas discursivas de las que se vale esa clase de debate, enfocado en la defensa de ganancias particulares, no se sustentan en diagnósticos racionales —como pregona el liberalismo— que quieran dar cuenta de “lo verdadero”, perdiéndose así el sentido “correcto” del diálogo.

Aunado a ello y en clara referencia a Guizot, a quien considera “típico representante del parlamentarismo”, el jurista advierte que en el Estado liberal de derecho los poderes tendrían que hacer públicas sus deliberaciones, ponerlas bajo el control de los ciudadanos, y promover la libertad de prensa para que los ciudadanos busquen “la verdad por sí mismos”.²³ Pero en la realidad sucede algo distinto, en palabras de Schmitt:

Los partidos (...) ya no se enfrentan entre ellos como opiniones que discuten, sino como poderosos grupos de poder social o económico, calculando los mutuos intereses y sus posibilidades de alcanzar el poder y llevando a cabo desde esta base fáctica compromisos y coaliciones. Se gana a las masas mediante un aparato propagandístico cuyo mayor efecto está basado en una apelación a las pasiones y a los intereses cercanos. El argumento, en el real sentido de la palabra, que es característico de una discusión auténtica, desaparece, y en las negociaciones entre los partidos se pone en su lugar, como objetivo consciente, el cálculo de intereses y las oportunidades de poder; en lo tocante a las masas, en el lugar de la discusión aparece la sugestión persuasiva en forma de carteles, o bien (...) el símbolo.²⁴

Es así que en el recinto parlamentario se ha perdido la capacidad de procesar de forma racional los argumentos antagónicos y, por lo tanto, las discusiones carecen de credibilidad y sustancia. El pensamiento escéptico de la mayor parte de las personas, quienes no creen que sea posible, en el Parlamento, el intercambio de ideas fundado en convicciones es, dice Schmitt, tan sólo el reflejo de la crisis por la que atraviesa esta institución.

Para Hans Kelsen, por el contrario, en el liberalismo es normal que el Parlamento salvaguarde las esferas de intereses de las personas, las que deben estar protegidas por la ley como derechos y libertades fundamentales. Es precisamente el respeto a estos derechos lo que garantiza que las minorías se encuentren a salvo de posibles conductas arbitrarias de

²³ Carl Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, op. cit., p. 43.

²⁴ *Ibid.*, p. 9.

la mayoría. Recordemos que para este pensador la formación de la voluntad estatal, es decir, del orden legal, es producto de la “tensión permanente” entre la mayoría y la minoría, el gobierno y la oposición; en este sentido, tal orden sólo puede resultar del compromiso.²⁵ El compromiso significa para Kelsen priorizar lo que une sobre lo que separa, pactar y generar acuerdos sin los cuales no podría concretarse integración social alguna.

Si bien es cierto que la sociedad debe tener cierto grado de homogeneidad para que la mayoría y la minoría se encuentren en condiciones de pactar, al mismo tiempo el compromiso y la transacción —omitir por un momento lo que estorba y privilegiar lo que tiende vínculos— evitan que pequeñas divergencias se conviertan en “conflictos de intereses vitales”. Kelsen piensa que el rechazo al principio de mayoría de quienes, como Schmitt, siguen una línea teórica contraria al Estado liberal es en realidad el repudio al compromiso, o sea, a la ruta que mejor se acerca a la participación de todos los sujetos en la instauración de un orden social.²⁶

A diferencia de Schmitt, para quien la negociación es superficial y se limita a un intercambio de favores, Kelsen ve en el compromiso la cúspide del debate parlamentario. Desde su perspectiva, la pugna entre grupos no sólo es inevitable, sino que mediante la transacción de intereses se logra edificar del orden y la estructura del Estado. La noción de intereses de Kelsen, además de los aspectos económicos, abarca también las preferencias de un conjunto de personas con relación a distintos rubros; por esta razón, la idea de representación profesional no podría incluir de forma integral los intereses en juego en la conformación de la voluntad estatal, como por ejemplo los religiosos, culturales, económicos o espirituales; aunado a ello, las organizaciones profesionales, por lo general de signo corporativo, fundan de su existencia en una presunta comunidad de intereses la cual no encontrarían entre los grupos enfrentados en el Parlamento.²⁷ No obstante, Kelsen se manifiesta en contra de una visión simplificadora que concibe a los partidos como agrupaciones egoístas y al Estado como el representante del bien colectivo; de este modo, argumenta que así como hay partidos de corte doctrinario que pretenden regirse por principios, el Estado podría enfocarse en satisfacer los intereses de la élite en el poder.

²⁵ Hans Kelsen, “Foundations of democracy”, *Ethics*, vol. 66, núm. 1, octubre, 1955, pp. 27-28.

²⁶ Hans Kelsen, *Teoría general del Estado*, *op. cit.*, p. 413.

²⁷ Piero Meaglia y José F. Hernández, *op. cit.*, pp. 8, 11.

El hecho de que en la sociedad prevalezcan intereses parciales, señala Kelsen, se explica porque la idea de un “interés superior” y, por consiguiente, “suprapartidista” es una ilusión metafísica, “metapolítica”, que apela a la existencia de un ser orgánico, de un Estado colectivo, monodimensional, contrario a la estructura de partidos.²⁸ En consecuencia, ante la imposibilidad de identificar un bien común, el conflicto de intereses sólo admite dos salidas: permitir la imposición de un grupo sobre los otros –fórmula característica de la autocracia— o el compromiso –modo de resolver los conflictos propio de la democracia.

Una de las funciones más importantes del compromiso es la de contribuir a la paz social. Una democracia pretende evitar que se impongan los planes de un solo grupo –de la mayoría— y que el resto recurra a la violencia para hacer valer sus opiniones. Es por eso que para garantizar la resolución pacífica de los conflictos no basta el principio de mayoría: se requiere de la capacidad de generar acuerdos. En la medida en que el orden jurídico no representa los intereses de un sector, por numeroso que sea, los individuos aceptan sujetarse por su propia voluntad a las normas que surgen de él.

Ahora bien, aunque Carl Schmitt no se opone al propósito del parlamentarismo de forjar la voluntad popular a partir de la discusión, enfatiza la imposibilidad de alcanzar compromisos auténticos mientras los grupos de interés mantengan tomada la institución estatal. En realidad, desde la visión schmittiana no hay más que dos alternativas: 1) el Estado se erige por encima de todos los grupos y se arroga la autoridad de conformar – mediante un Ejecutivo fuerte— la voluntad común; 2) el Estado se subordina a las asociaciones que entretejen el orden social con base en acuerdos particulares y alejadas de la racionalidad apegada a principios. Para Schmitt no hay una solución intermedia en la que se concilien los intereses sin atentar contra la integridad el Estado ni contra el bien común.

Como se observa, la definición schmittiana de deliberación pública es sumamente estricta y acotada a la ética de una sociedad monista. Al respecto, vale la pena preguntarse de qué forma se podría reformular este concepto de Schmitt de tal modo que siga siendo relevante en la política actual. Para ello, nos enfocaremos brevemente en dos aspectos: el

²⁸ Hans Kelsen, *Esencia y valor de la democracia*, *op. cit.*, pp. 41-42.

primero, la idea de deliberación racional para la toma de decisiones; el segundo, la pretensión imparcialidad en la discusión parlamentaria.

1. Algunos autores señalan que la definición tradicional de deliberación pública no es la única manera de dotar de racionalidad al proceso político democrático; el que la deliberación pública sea irrealizable en su sentido exacto, en tanto proceso colectivo para conformar la voluntad popular, no implica se vacíe de sentido el intercambio argumental en el Parlamento. Una estrategia para entender de diferente forma el significado de esta institución es, como propone Bernard Manin, considerarla un escenario en donde se exponen ante la opinión pública, para su escrutinio y valoración, los asuntos relacionados con el gobierno; desde esta perspectiva, la democracia representativa deja de verse como un medio indirecto por el que las personas se gobiernan a sí mismas y cuyo cometido es involucrar a todos en la construcción de ciertas definiciones. En consecuencia, el Parlamento hoy en día, más que ser un cuerpo deliberativo en términos rigurosos, “es la arena en la que las políticas de gobierno se justifican ante la población”.²⁹

2. Es crucial en la deliberación, según Schmitt, que los participantes persigan la respuesta más cercana a la verdad para cualquier asunto de política pública; para ello, la argumentación debe separarse de la filiación partidista y de intereses particulares de modo que se distinga de una negociación. Para algunos, sin embargo, la condición de desinterés impone un carácter innecesario a la discusión racional y, la mayoría de las veces, imposible de cumplir. Ante ello, John Elster propone una alternativa: los involucrados en un debate a menudo hacen coincidir la imparcialidad con el interés propio, es decir, en lugar de pronunciarse a favor de una política admitiendo que representa un beneficio para ellos, justifican su aprobación con base en principios y en el bien común. De hecho, por convención social, las personas se sienten impulsadas a justificar sus puntos de vista bajo la premisa de que favorecen a la colectividad. En este sentido, el empleo de argumentos imparciales, dice Elster, y no las trampas o promesas, podría considerarse un motivo suficiente para hacer una distinción de grado entre la argumentación racional y la negociación.³⁰

²⁹ Dominique Leydet, *op. cit.*, p. 122.

³⁰ *Ibid.*, p. 124-125.

Seguramente ninguna de las propuestas anteriores dejaría satisfecho a Schmitt. Sin embargo, nos llevan a darle la razón en el hecho de que la decisión política no es por completo producto de la deliberación y que el parlamentarismo contemporáneo es centro de la discusión sólo en sentido laxo. Pero por otra parte, podemos reconocer que la pretensión schmittiana de arribar a lo verdadero y lo justo como resultado de la discusión parlamentaria constituye un valor absoluto improbable de concretarse en la realidad; en este sentido, conviene hacer referencia desde ahora al relativismo filosófico de Kelsen, el cual sostiene que mediante el conocimiento racional no se accede a las cosas que poseen validez absoluta o, en otras palabras, no podemos partir de la creencia de que no nos encontraremos con juicios de valor opuestos a los nuestros.³¹ Por este motivo, la solución de Kelsen para la paz social –a la que él concibe, por cierto, como “justicia relativa”— es el compromiso.

2. Lo público: entre la decisión y la ley

2.1 El individuo colectivo y la libertad

En la perspectiva schmittiana, lo político se distingue claramente de cualquier otra disciplina pero, al mismo tiempo, puede aparecer en todos los contextos –religioso, cultural, económico, moral— y se caracteriza por “cierto *grado de intensidad* en la asociación o disociación de los hombres”.³² De acuerdo con esto, todo antagonismo se convierte en oposición política “en cuanto gana la fuerza suficiente para agrupar de un modo efectivo a los hombres en amigos y enemigos.”³³ En esta noción de lo político no tiene cabida el individuo singular ni la relación de la esfera privada con el espacio público. Aquí, el amigo y el enemigo no son sujetos particulares sino agrupaciones; no hablamos del *inimicus*, que limita la enemistad al terreno personal, sino del *hostis* que alude al conflicto en el sentido

³¹ Hans Kelsen, *¿Qué es la justicia?*, 25ª ed., México, Fontamara, 2011, p. 75.

³² Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, *op. cit.*, p. 68.

³³ *Ibid.*, p. 67.

amplio. Para ser más específicos, se trata de pueblos enteros enfrentados en una contienda.³⁴

Vale la pena recalcar que en la doctrina schmittiana la esencia de lo político sólo se manifiesta en el plano internacional, ya que en el interior de un país el conflicto equivaldría a una guerra civil. Es así que, dentro de las naciones, las personas sólo pueden participar en asuntos públicos si se integran al ente colectivo por excelencia. La desaparición de la persona privada se hace patente en la idea que el jurista tiene del vocablo “pueblo” y en la relevancia que otorga a este término. El pueblo es el que hace la historia, el que irrumpió en Europa en las distintas fases de la Revolución Francesa, es un actor diferente al “público” de la tradición liberal cuyo rasgo principal es la capacidad de discusión y raciocinio. Como agregado, el pueblo existe antes y por encima del ámbito constitucional; en este sentido, es un término “constitutivo” que representa, primero, la unidad política de las personas en tanto creador de la Constitución (poder constituyente) y, segundo, el sujeto de la política, es decir, parte de un Estado que despliega una política exterior.³⁵

A la vez que genera la cosa pública, el pueblo no puede existir sin ella: es en “la presencia” del pueblo en donde se encuentra lo público y en donde se plasma el nivel más alto de identidad que corresponde a una democracia. Tan es así, que los asuntos más importantes del Estado y del gobierno deben decidirse en la plaza pública, en la reunión de los ciudadanos, y no, como lo postula el liberalismo, en la elucidación parlamentaria. Para Schmitt, la verdadera democracia no admite la secrecía del sufragio —que representa la conversión del ciudadano en individuo privado, “aislado en el momento decisivo”, manifestando desde lo íntimo sus preferencias—, por el contrario, demanda que la gente exprese a voz en grito su aceptación o rechazo hacia las propuestas para estructurar el orden gubernamental.³⁶

Para Schmitt, es la aclamación el acto que forma la opinión pública; si bien hay riesgo de que algunas fuerzas externas —demagogos, prensa, cine— incidan en la voluntad

³⁴ *Ibid.*, p. 59.

³⁵ Ellen Kennedy, “*Hostis Not Inimicus*” en David Dyzenhaus, *Law as Politics*, Durham, Duke University Press, 1998, pp. 103-104.

³⁶ Carl Schmitt, *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 1982, pp.237-239.

de la gente reunida, si se preserva la homogeneidad, la “conciencia política” del pueblo permanecerá intacta y, con ella, la capacidad de discernir entre amigos y enemigos.³⁷

Como se ha observado, Carl Schmitt rechaza los procedimientos parlamentarios formales en la construcción de la voluntad colectiva ya que, a su criterio, impiden la expresión de la unidad del *demos* y se emplean de manera parcial. Para el jurista, el presupuesto liberal de que los distintos grupos se encuentran representados en los procesos de toma de decisiones no tiene aplicación efectiva en la rutina política. Si bien la veta liberal de la Constitución de Weimar, en su artículo 25, establecía que todos los partidos tenían derecho a participar en la competencia legal por el poder, en igualdad de oportunidades —*equal chance*—, este postulado sólo servía para encubrir, según Schmitt, lo que acontecía en la realidad; en los hechos, el grupo que se instalaba en el poder por medios legales usaba las ventajas de su posición para minar las reglas de equidad aplicables a sus adversarios. Por lo tanto, el grupo en situación de mayoría hacía uso de la legalidad y la ilegalidad de forma discrecional, llegando incluso a declarar a sus contendientes *hors la loi* —para ello, ejemplificaba Schmitt, era común que se recurriera a acciones indirectas como, por ejemplo, la alteración de reglas electorales, la distribución inequitativa del gasto entre los partidos o la adopción de medidas impositivas desiguales.³⁸

La única manera para poner fin a esta dinámica consistía, a decir de Schmitt, en restringir la autoridad política de la mayoría parlamentaria privilegiando una suerte de valores superiores. En una verdadera democracia, señala el jurista, no hay distinción entre mayoría y minoría porque todos persiguen “esencialmente lo mismo”; en este sentido, la voluntad del pueblo se identifica con el poder legislativo, es decir, deposita su confianza en el segmento mayoritario del congreso. En un Estado legislativo parlamentario, en cambio, desaparece el rasgo principal de la democracia, que es “la homogeneidad sustancial de todo el pueblo” y, por lo tanto, el funcionalismo por el cual las leyes se sancionan con base en el principio de mayoría resulta tan sólo un reflejo del “despotismo” de la fracción con mayor número de curules, poniéndose así en entredicho la neutralidad y objetividad del liberalismo. Es bien sabido, además, que el criterio numérico no garantiza una decisión

³⁷ *Ibid.*, p. 240.

³⁸ Kam Shapiro, *Carl Schmitt and the Intensification of Politics*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 2010, p. 49-50.

justa y sabia: una legalidad fundada solamente en la opinión de la mayor parte, tarde o temprano, a juicio de Schmitt, se ve despojada de su poder persuasivo; de aquí el sentido irónico con el que se refiere a lo que para él es la vacuidad del sistema: “sólo es ilegal y ‘tirano’ quien ejerza el poder estatal o paraestatal sin tener de su parte la mayoría de 51%. Por el contrario, quien tenga esta mayoría ya no cometerá injusticias, pues todo lo que haga se convierte en derecho y en legalidad. Como puede verse por estas consecuencias, el principio de un concepto de legalidad funcionalista y sin contenido conduce por sí solo *ad absurdum*.”³⁹

La Constitución de Weimar establecía algunas condiciones para limitar el poder decisorio de la mayoría y garantizar la participación de la minoría en los asuntos más importantes; por ejemplo, las enmiendas a la Carta Magna exigían una votación a favor de al menos dos tercios de la asamblea. No obstante, desde la perspectiva de Schmitt, estas restricciones no bastaban para compensar la pérdida de “confianza cualitativa” en la toma de decisiones por el principio de mayoría; por esta razón, las medidas para impulsar el acuerdo entre el segmento mayoritario y los grupos menos numerosos en el Parlamento sólo representaban un falso compromiso entre el formalismo legislativo y “la ley sustantiva”. La solución que ofrecía el jurista a fin de integrar un elemento cualitativo en la formación de la voluntad popular, con base en el artículo 48 de la Constitución, era “la introducción de un ‘tercero imparcial’” con la facultad de decidir en última instancia, un tercero “supraparlamentario y suprademocrático” –incompatible con el dispositivo legal del Estado legislativo parlamentario—; la voluntad política ya no tendría que configurarse en “la libre competencia por el poder entre partidos” que, en teoría, tienen las mismas oportunidades de alcanzarlo.⁴⁰

La de Carl Schmitt no era la única voz que pugnaba por el predominio del Ejecutivo. Al comienzo de la década de 1930, ante la depresión mundial que había desmantelado la economía alemana, ante las mayorías parlamentarias conformadas por partidos radicales y la expansión de milicias independientes, la gente clamaba por una autoridad supralegal con la energía suficiente para poner orden en el plano político y

³⁹ Carl Schmitt, “Legalidad y legitimidad” en Héctor Orestes Aguilar, *Carl Schmitt: teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 279-281.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 285.

económico. Las disposiciones del artículo 48 pretendían hacer frente a este contexto de emergencia; en favor de estas medidas,⁴¹ Schmitt sostenía que la práctica parlamentaria en tiempos de crisis era “demasiado volátil para promulgar leyes duraderas y demasiado lenta para dar respuestas efectivas”. Por el contrario, por su naturaleza, el Poder Ejecutivo estaba provisto de mayor capacidad de respuesta ante sucesos inesperados y poseía los atributos para formular las preguntas correctas, en el sentido apropiado, de tal forma que la unidad popular solamente tuviera que responder con un “sí” o con un “no”;⁴² es así que Schmitt encontró en la democracia plebiscitaria –en donde la voluntad presidencial expresa la unidad del pueblo y la principal facultad del poder soberano es aclamar las propuestas del líder, un intento de hacer compatibles democracia y dictadura— lo que él denominaba la “ley sustantiva”. En un sistema político como el que el jurista propone, el Ejecutivo se convierte en un dictador comisarial⁴³ perpetuo, en “un agente” de la voluntad nacional quien no tiene la obligación de rendir cuentas a los ciudadanos.⁴⁴

Hans Kelsen, por su parte, tiene una opinión muy distinta acerca de las fórmulas de participación política y del papel de la mayoría en la toma de decisiones, lo que revela una visión de la democracia opuesta a la de Schmitt. En este caso, el establecimiento de compromisos y la creación de la voluntad colectiva tienen como primer requisito la organización de los ciudadanos en partidos políticos y, en segundo término, la conciliación de los intereses de estos grupos en el Parlamento. De acuerdo con Kelsen, el método más adecuado para garantizar que todos los intereses estén representados en el Legislativo es el del sistema electoral de representación proporcional. En él, cada partido obtiene el número de escaños que corresponde a “su fuerza numérica”; cuando cada grupo se incorpora en la instancia deliberativa en la misma proporción en la que esa convicción política se refleja en

⁴¹ No obstante, los razonamientos sobre la situación de crisis en la República de Weimar los aplicaría Carl Schmitt con posterioridad para legitimar el régimen encabezado por Adolf Hitler.

⁴² Como el jurista afirma en *Teoría de la Constitución*: “Sólo el pueblo verdaderamente reunido puede hacer lo que específicamente corresponde a la actividad de ese pueblo: puede *aclamar*, es decir expresar por simples gritos su asentimiento o recusación, gritar ‘viva’ o ‘muera’, festejar a un jefe o a una proposición, vitorear al rey o a cualquiera otro, o negar la aclamación con el silencio o murmullos.”, *op. cit.*, p. 238.

⁴³ La dictadura comisarial fue una institución que instauró la República romana para hacer frente a situaciones de excepción; un dictador comisario, por tanto, actúa en nombre de la legalidad sólo en contextos críticos y por períodos limitados.

⁴⁴ Kam Shapiro, *op. cit.*, pp. 49, 54-55.

la sociedad,⁴⁵ se destierra la idea de que el órgano representativo se crea y se compone del pueblo “en su conjunto”, como unidad; en este sistema de elección el sufragante no es el cuerpo electoral como un todo sino partes del mismo.⁴⁶ En un sistema electoral de mayoría pura, en cambio, es el grupo con más peso numérico el que toma las decisiones, en detrimento del concierto de intereses, propósito de la institución parlamentaria.

Una vez electos los representantes, son ellos los que deciden sobre el orden jurídico por votación; es entonces que los grupos buscan coaligarse con otros, buscando acuerdos para la formación de mayorías, con el objeto de simplificar de este modo la lucha política y lograr un nivel elevado de integración social. Kelsen caracteriza el trabajo parlamentario como “la fijación de una línea media entre los intereses opuestos” que al final tendrá que determinarse por el principio de mayoría;⁴⁷ sin embargo, el jurista precisa, primero, que la decisión a la que se llegue no significa la conquista de una verdad o de un valor absoluto y más elevado que cualquier otro y, segundo, si bien la mayoría y la minoría difieren en su importancia numérica, ambas son igual de relevantes en el aspecto político y social. Por lo tanto, el principio de mayoría no equivale a la dictadura del grupo más numeroso sobre uno pequeño, sino al “resultado de influencias recíprocas entre ambos”; en todo caso, si la minoría estuviera sistemáticamente privada de incidir en el proceso de toma de decisiones, no estaría dispuesta a continuar con la preservación de un sistema en el que su opinión es

⁴⁵ Kelsen no ignora, sin embargo, que en la práctica, hay minorías no representadas que no alcanzan el número de votos necesario para la adjudicación de lugares en el Parlamento.

⁴⁶ Hans Kelsen, *Esencia y valor de la democracia*, *op. cit.*, pp. 86-87.

⁴⁷ En el derecho natural, señala Kelsen, la autoridad máxima y “fuente última de derecho” es la voluntad de la mayoría de las personas sometidas a un cierto orden legal. En términos formales, la sujeción a la mayoría equivale a la obediencia de los individuos a su propia voluntad, por lo que no pierden su derecho de autodeterminación. En términos realistas, las cosas no son estrictamente así. Sin embargo, las personas tampoco ven siempre su voluntad realizada aun cuando votan con la mayoría. Si después de un tiempo, los que participaron en la formación de determinado orden se dan cuenta de que no es el más adecuado a su voluntad —la modificación de su voluntad carece de valor jurídico—, ésta ya no coincidirá con la del orden objetivo. De esta forma, el sujeto sólo podría recuperar su libertad si encontrara una vez más otra mayoría que coincidiera con sus deseos. Y en tanto más calificada es la mayoría que se necesita para modificar el orden existente, tanto más difícil es hacer concordar la voluntad individual y la del Estado; así, la libertad individual parece imposible de concretarse ya que no hay otra opción para los hombres que permanecer entrelazados al orden que una vez se pactó. Lo normal en nuestros días es nacer dentro de un orden que ya estaba constituido con anterioridad, que opera como una “voluntad ajena” frente a la propia; lo único que queda por hacer es discutir la transformación o la continuidad de ese orden bajo el principio de mayoría absoluta. Hans Kelsen, *Teoría general del Estado*, *op. cit.*, pp. 410-411.

sólo formal por lo que, con su renuncia a participar de las reglas del juego, despojaría a la mayoría de su razón de ser.⁴⁸

Ahora bien, Kelsen identifica tres métodos para alcanzar la votación mayoritaria y señala que, aunque ellos juegan un papel relevante según el tipo de decisión que se quiera tomar, sólo hay uno que se acerca más a la realización de la idea de libertad –el principio de mayoría se deriva precisamente del deseo de hacer posible el principio de libertad.

El primer método, el de la mayoría calificada, no es un criterio eficaz pues requiere de un porcentaje de votos significativo, por lo general la voluntad de tres cuartas partes; la exigencia de una mayoría de este tipo dificulta la aprobación o modificación de una ley pues es menos probable que un porcentaje elevado de voluntades coincidan; además, se corre el riesgo de que una mínima porción se niegue a sancionar una reforma y sea ella la que determine la dirección de un proyecto. Por su parte, la definición del rumbo del Estado por el segundo método, el de mayoría relativa, podría propiciar que hubiera más individuos en la oposición y sean menos los que apoyen la opción ganadora. Por estas razones, para Kelsen, la toma de decisiones por el tercer método, el de mayoría absoluta (50% más uno), constituye la mejor aproximación a la libertad ya que asegura que el mayor número posible de personas participe en la construcción del orden jurídico.

Sin embargo, la formación de una mayoría no equivale al agregado de voluntades, ni implica que las determinaciones individuales puedan medirse y sumarse. Por eso, no es posible afirmar que el voto de alguien tiene mayor valor si coincide con el de la mayoría, o que “muchos votos ‘pesan más’ que pocos”: si ninguna voluntad por sí misma es más valiosa que otra, no es factible concluir que las determinaciones de la mayoría tienen más peso, que los más son más fuertes o que el poder precede al derecho. De acuerdo con esto, las decisiones por mayoría requieren el sustento de la idea de igualdad, es decir, persiguen el propósito de que el mayor número de hombres goce del ejercicio de la libertad política. Kelsen expresa el argumento en el que se funda el principio de mayoría de la siguiente forma:

El camino racional al principio de mayorías ha de hallarse partiendo de la idea de que, si no todos, deben ser libres la mayor parte de los hombres, debiendo reducirse al mínimo la cantidad de hombres cuya voluntad puede estar en contradicción con la

⁴⁸ Hans Kelsen, *Esencia y valor de la democracia*, op. cit., pp. 84-86.

voluntad general del orden social. Naturalmente, esto presupone a la igualdad como hipótesis fundamental de la democracia, al exigirse que sea libre el mayor número posible de hombres, y no sólo éstos o aquellos. Así, la concordancia entre la voluntad particular y la del Estado es tanto más fácil cuanto menos voluntades sean requeridas para asentir a la reforma de la voluntad estatal. De hecho, la mayoría absoluta es el límite superior. Bajando de ese límite, se daría la posibilidad de que la voluntad del Estado, en el momento de su creación, tendría más voluntades individuales en la oposición que a su lado; superándolo, una minoría podría determinar la voluntad del Estado (negándose a reformarla), contra el deseo de la mayoría.⁴⁹

2.2 *La Constitución: existencia política del Estado o unidad de normas jurídicas*

2.2.1 El guardián de la Constitución

Como se ha visto hasta aquí, para Schmitt los quehaceres del espacio público no se vinculan de forma categórica con preceptos legales. El pilar de la democracia, la identidad política entre gobernantes y gobernados, no descansa sustantivamente en pautas “normativistas” porque la afinidad es tan estrecha que la reglamentación termina por jugar un papel insignificante; por otra parte, las acciones del soberano para repeler al enemigo tienen que ser tan rápidas, que no hay tiempo de consultar la ley.⁵⁰

En esta lógica, la definición que adopta Schmitt para la Constitución es, en sentido absoluto, la forma en la que se compone el Estado, “la unidad política del pueblo” y, en sentido positivo, “la concreta forma de conjunto” que se ha dado conscientemente la unidad política, la voluntad política preexistente. Schmitt distingue muy claramente esta concepción de Carta Magna de otra que la señala como un “sistema de normas supremas y últimas” y máxima regulación legal, es decir, como ley constitucional. El significado de la Constitución no se inscribe en una ley –es producto de la decisión política del pueblo, en el

⁴⁹ Hans Kelsen, *Teoría general del Estado*, *op. cit.*, p. 412.

⁵⁰ William E. Scheuerman, “Carl Schmitt’s Critique of Liberal Constitutionalism”, *The Review of Politics*, vol. 58, núm. 2, primavera, 1996, p. 310.

caso de un sistema democrático—, así como la ley constitucional requiere de una Constitución que la sustente.⁵¹

En la polémica con Kelsen, Schmitt concluye que la instancia más adecuada para asumir la tarea de protección de la Carta Magna es el Presidente del Reich quien representa al pueblo como un todo, por encima de los intereses de grupo. En una sociedad pluralista, el Estado es, según Schmitt, uno más de los “complejos sociales de poder” que respalda a veces a un grupo y a veces a otro, y es este apoyo el que determina el rumbo a seguir; el Estado se convierte entonces en “un factor adicional de poder que ayuda a una de las partes a obtener la victoria sobre la otra”.⁵² De ahí que, para redundar en el beneficio colectivo, las decisiones deben ser tomadas por un tercero neutral, el mismo que se encarga de preservar la integridad de las leyes constitucionales.

La argumentación legal de Schmitt para considerar al Presidente del Reich como guardián de la Constitución descansa en una interpretación “extensiva” del artículo 48 de la Carta Magna weimariana. A fin de asegurar el federalismo, esta disposición, por un lado, confería al Ejecutivo el uso de la fuerza pública en contra de alguna provincia (*Land*) que no cumpliera con las obligaciones impuestas por la Constitución o por las leyes federales. Por otro lado, facultaba al Presidente del Reich a tomar las medidas necesarias para el restablecimiento del orden, incluso si se trataba de la suspensión temporal de las garantías constitucionales;⁵³ sin embargo, al optar por estas disposiciones, el Ejecutivo tenía que dar aviso a la Asamblea Nacional, quien podía solicitar el cese de las mismas. De acuerdo con Schmitt, la segunda parte de este artículo, aunque con la reserva mencionada, sentaba las bases de una dictadura comisaria. Además, Schmitt hace referencia a otras facultades políticas del Ejecutivo estipuladas en el documento constitucional: la facultad de disolver al Parlamento, la de convocar a un plebiscito y el juramento que le obligaba a ‘salvaguardar la Constitución’; todas estas disposiciones conformaban el fundamento democrático que contrarrestaría al pluralismo de “los grupos sociales y económicos de poder”. Sólo un poder neutral, mediador y regulador, que si bien no se erigía por encima de los otros poderes sí

⁵¹ Carl Schmitt, *Teoría de la Constitución*, *op. cit.*, pp. 29-47.

⁵² Carl Schmitt, “La defensa de la Constitución” en Carl Schmitt y Hans Kelsen, *La polémica Schmitt/Kelsen sobre la justicia constitucional: el defensor de la Constitución versus ¿quién debe ser el defensor de la Constitución?*, Madrid, Tecnos, 2009, p. 262.

⁵³ Dichas garantías eran libertad personal, inviolabilidad del domicilio, secreto de correspondencia, libertad de opinión, libertad de reunión, libertad de asociación y derecho de propiedad.

era ajeno a los intereses de clase, podía asumir la representación del pueblo, asegurar su unidad “como conjunto político” —que expresa su voluntad de forma directa y no con la intermediación de otro tipo de organizaciones—y, en consecuencia, convertirse en el guardián de la Constitución.⁵⁴

Para Kelsen, por su parte, la Constitución puede entenderse en sentido lógico-jurídico o en sentido jurídico-positivo. Dicha distinción parte de su noción de derecho como un sistema jerárquico en el que una norma encuentra su validez en otra de grado superior que establece el proceso de su creación. En el nivel más alto de esta serie se ubica la norma fundamental o Constitución en el sentido lógico-jurídico; la tesis detrás de ella es que al apegar los individuos, en la mayoría de los casos, a las normas constitucionales y a las que derivan de ellas, al actuar de acuerdo a reglas positivas, aceptan implícitamente esa norma superior. Por su parte, la Constitución en sentido jurídico-positivo comprende el conjunto de normas superiores, es decir, las que regulan la producción, transformación y derogación de las normas de menor jerarquía.

Por lo que respecta a la defensa de la Carta Magna, Kelsen sostiene que debe recaer en una institución de corte muy distinto a la propuesta por Schmitt. La idea de un Tribunal de control de constitucionalidad no sólo era para el jurista vienés un instrumento legal, sino un medio indispensable para hacer efectivo el núcleo de su concepción particular de la democracia: el compromiso entre los grupos de la sociedad representados en el Parlamento y la protección de los derechos de la minoría frente a la mayoría. Además, una Corte constitucional resguardaba también lo que Kelsen llamaba la segunda etapa de la producción de la voluntad estatal, es decir, vigilaba que la aplicación de las normas no estuviera a expensas de los rasgos autocráticos de la burocracia, de los cuales la democracia aún no estaba exenta.⁵⁵

Como una vía para evadir a la burocracia judicial, la elección de los miembros de un Tribunal Constitucional debía quedar en manos del Parlamento y no de los jueces ordinarios quienes, en muchos casos, habían conservado sus puestos tras la desaparición de las monarquías y eran bastiones del conservadurismo y la reacción. Sin embargo, el órgano

⁵⁴ Carl Schmitt, “La defensa de la Constitución”, *op. cit.*, pp. 285-287.

⁵⁵ Carlos Miguel Herrera, “La polémica Schmitt-Kelsen sobre el guardián de la Constitución”, *Revista de Estudios Políticos*, nueva época, núm. 86, octubre-diciembre, 1994, p. 204.

encargado de la justicia constitucional, es decir, del “control de leyes, reglamentos, actos de ejecución y tratados internacionales subordinados a la Constitución” tenía que ser independiente del Parlamento y del gobierno, los principales blancos de inspección por medio de las normas. Desde luego, para Kelsen, la permanencia del sistema democrático tenía como requisito básico la instauración de organismos de control, pero además, la Corte Constitucional jugaba un papel político de gran relevancia: mantener la paz pública dentro del Estado.⁵⁶

Ahora bien, el Tribunal que Kelsen proponía tendría el cometido de invalidar en sus sentencias el acto inconstitucional, incluso si dicho acto era una ley aprobada en el Parlamento, pues este cuerpo deliberativo se sujeta a la norma fundamental. Kelsen era consciente de que esta atribución rebasaba el terreno jurisdiccional y convertía al Tribunal Constitucional en un “legislador negativo”, aunque con un poder mucho más restringido que el Parlamento, ya que mientras éste legisla sobre el contenido de las normas, aquel se limitaría a anularlas con base en el procedimiento de creación.

En su opinión, lo que estaba detrás del defensor schmittiano de la Constitución —el Presidente del Reich— era una postura ideológica con raíces en los teóricos constitucionalistas del siglo XIX. Al declarar que el monarca era el guardián de la Constitución, en realidad se pretendía retribuirle el poder que se le había sustraído al convertirse la monarquía absoluta en monarquía constitucional. El verdadero objetivo político era, en consecuencia, obstruir la garantía de las leyes constitucionales, de modo que la cabeza del gobierno, el monarca y con él sus ministros, poseyera un amplio margen de acción, sin los límites de la ley suprema.⁵⁷

Aunado a ello, Kelsen argumentaba que al hablar del jefe de Estado como un poder neutro, Schmitt lo ponía al mismo nivel de los otros poderes constitucionales pero, a la vez, aumentaba sus atribuciones “mediante una interpretación más que extensiva del artículo 48, de manera que no puede sino llegar a ser señor soberano del Estado”, es decir, un dictador, por más que Schmitt no utilice este término.⁵⁸

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 204-206.

⁵⁷ Hans Kelsen, “¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?” en Carl Schmitt y Hans Kelsen, *La polémica Schmitt/Kelsen sobre la justicia constitucional: el defensor de la Constitución versus ¿quién debe ser el defensor de la Constitución?*, Madrid, Tecnos, 2009, pp. 293-294.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 300.

Finalmente, es importante señalar que para este teórico del derecho el Presidente del Reich nunca era por completo independiente de los partidos políticos y de los intereses de clase, tan era así que el jefe del Ejecutivo pertenecía a un partido político; lo que pretendía Schmitt con la doctrina del poder neutro era eludir los intereses expresados en la pluralidad de los partidos y, más aún, el conflicto, insalvable en cada sociedad.⁵⁹

2.2.2 Lo político, ¿un dominio supra normativo?

El principal argumento de Schmitt en contra del establecimiento de tribunales constitucionales era que, al realizar funciones *quasi* legislativas, tendrían un carácter político, lo que pondría en entredicho su labor judicial y perturbaría su posición constitucional en un Estado liberal de derecho, en donde impera la división entre legislación, gobierno y justicia. Nos enfocaremos en dos aspectos que explican esta tesis: el primero es el cuestionamiento de Schmitt a la teoría kelseniana de la jerarquía de las leyes, bajo la cual un choque entre normas constitucionales no podría ser resuelto —pues no hay una disposición legal superior a la Carta Magna—, por lo que se tendría que recurrir a una instancia política; este primer aspecto conduce al segundo, el cual apuntala la idea de que, aún si se trata de la resolución de una autoridad judicial, es la decisión política la que zanja un conflicto entre normas.

a) Schmitt señala que en la jerarquización que hace Kelsen de las leyes, una norma superior protege a otra de menor nivel; de acuerdo con esto, la Constitución ya no podría obtener el resguardo de otra ley de mayor rango. Al respecto, el jurista alemán puntualiza que “la aplicación de una norma a otra norma es algo cualitativamente distinto de la aplicación de una norma a un contenido real”. Cuando se declara inválida una ley por contradecir los preceptos constitucionales, la Carta Magna no actúa sobre ella de la misma forma en que se aplicaría una ley a un caso concreto. Cuando una ley se aplica judicialmente a un caso concreto, el contenido real se subsume bajo los conceptos legales; pero al producirse colisiones entre normas, el resultado es que una de ellas se declara válida y la otra inválida, sin subsumir nunca la ley no válida bajo la que se determina vigente. Y

⁵⁹ Carlos Miguel Herrera, *op. cit.*, p. 219.

más aún, si una disposición constitucional contradice otro precepto de la misma Carta Magna, la gradación de las leyes no puede resolver este conflicto; es por eso, dice Schmitt, que una disyuntiva de esta naturaleza sólo podría tener lugar entre las propias leyes constitucionales, pero no en “la subsunción de una ley ordinaria bajo el precepto legal contenido en la Constitución”. En todo caso, lo que cabría preguntar es bajo cuál de dos normas contrapuestas debe interpretarse un hecho concreto, teniendo en cuenta que lo que se subsume es un caso particular y no una ley debajo de otra.⁶⁰

b) Un Estado legislativo de derecho exige distinguir entre ley y sentencia judicial. La ley es promulgada por un legislador y en ella se basan los jueces para dictar sus sentencias y de este modo hacer justicia. En este sentido, la sentencia judicial es la decisión de un juez sobre un caso con base en una ley; la lógica que seguían los promotores de los tribunales constitucionales, según Schmitt, es que si los jueces están situados por encima de las partes e impelidos a la objetividad, el resultado de sus sentencias necesariamente será justo y, por tanto, se tendrá justicia constitucional –sin embargo, para el autor que estudiamos, bajo este supuesto, el juez se aparta de su labor estrictamente judicial.

La labor de un Tribunal Constitucional, para Carl Schmitt, es resolver en última instancia sobre las dudas que se tengan del contenido de una ley establecida en la Constitución, y toda instancia que decide sobre el contenido de una ley es, para él, un legislador. De hecho, para el jurista, en el proceso de la toma de decisiones, incluso si se trata de un Tribunal que subsume un caso concreto en una ley, hay un elemento que no se encuentra en la norma y que corresponde al juicio de la persona que emite el veredicto. Es a este fenómeno al que Schmitt denomina “decisionismo”. El factor decisionista se agrega al normativo cuando el papel de una institución es emitir un fallo sobre dudas y divergencias de opinión, así puesto, no se trata de un factor que pretenda persuadir, sino eliminar la duda “de un modo autoritario”.⁶¹

Como se observa, para Schmitt el conflicto entre normas se resuelve sobre la base de una decisión política que no tiene un sustento normativo. La autoridad en estos casos es quien determina qué es “lo normativamente correcto”; la defensa de la Carta Magna, entonces, debería ubicarse en el rubro de lo político. Por un lado, como ya se ha dicho, no

⁶⁰ Carl Schmitt, “La defensa de la Constitución”, *op. cit.*, pp. 80-81.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 82-83.

hay en el orden jurídico una norma por encima de la Constitución que pueda defenderla ("una ley no puede ser defensora de otra ley" y una norma más débil no puede defender a otra de mayor rango); por otro, las reglas por sí solas no son las creadoras del orden social ni pueden regular del todo esta dinámica pues, mientras que las tareas de los tribunales parten de un sistema normativo consolidado, es la decisión política la que moldea y preserva el orden social de tal forma que en él sea posible la aplicación de las leyes. Con ello, Schmitt quiere dar cuenta de los límites de la "concepción normativista del derecho" y enfatizar que los casos de crisis constitucional son sobre todo de tipo político, más que judicial.⁶²

En general, señala Schmitt, el estado de emergencia –un fenómeno que por su naturaleza debe ser poco común pero no por ello marginal—, su mera posibilidad, descubre "los límites fácticos de la racionalidad legal y del constitucionalismo liberal". Cuando está en peligro la sobrevivencia del Estado, las normas jurídicas deben suspenderse: así se salvaguarda el orden constitucional "como un todo"; también pueden disolverse cuando las circunstancias lo exijan y tal disolución sólo depende de la autoridad soberana.⁶³ Lo público se encuentra, de esta manera, indefectiblemente ligado al movimiento primario de un grupo por su autopreservación; en este acto el orden jurídico cede su lugar a otro tipo de orden, el de la decisión.

No toda facultad extraordinaria ni cualquier medida policiaca o decreto de emergencia equivalen automáticamente a un estado de excepción. Para ello se requiere una facultad por principio ilimitada, es decir, la suspensión del orden vigente en su totalidad. Si se da esta condición, está claro que el Estado sigue existiendo pero que el derecho ha pasado a segundo término. En vista de que el estado de excepción sigue siendo algo distinto de la anarquía y el caos, aún subsiste un orden en el sentido jurídico, si bien no se trata de un orden jurídico. La existencia del Estado demuestra, en esta situación, una indudable superioridad sobre la vigencia de la norma jurídica. La decisión se libera de toda obligación normativa y se vuelve absoluta en el sentido literal de la palabra. En el caso de excepción, el Estado suspende el derecho en virtud de un derecho de autoconservación, según suele decirse.⁶⁴

⁶² Enrique Serrano, "La actualidad de Carl Schmitt", [mimeo], 2012, pp. 7-8.

⁶³ Heiner Bielefeldt, "Carl Schmitt's Critique of Liberalism", en David Dyzenhaus, *Law as Politics*, Durham, Duke University Press, 1998, p. 26.

⁶⁴ Carl Schmitt, "Teología política I" en Héctor Orestes Aguilar, *Carl Schmitt: teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 27.

A consideración de Schmitt, en la Constitución de Weimar no se había tomado la decisión política que definiera el carácter del régimen; por lo tanto, en esa República no se habían establecido condiciones de normalidad para que el sistema jurídico operara con eficacia.⁶⁵ Para él, esa Constitución —en lo que hace a su segunda parte— contenía preceptos poco claros y “susceptibles de variada interpretación”, lo cual conducía a controversias y a puntos de vista contradictorios; en consecuencia, las decisiones no podían tomarse de forma inmediata. Como él mismo lo expresa: “A pesar de tales ‘fórmulas o compromisos dilatorios’, la verdadera normatividad reside solamente en la decisión de las ‘dudas y diferencias de opinión’”.⁶⁶

La falta de decisión política y las ambigüedades en la Constitución de Weimar se reflejaban, según Schmitt, en los límites impuestos a las facultades que el artículo 48 otorgaba al Presidente del Reich, por ejemplo y como se advirtió más arriba, que éste debía dar aviso al Legislativo cuando, para preservar el orden y el sistema federal, usara la fuerza o suspendiera las garantías constitucionales.

Lo que estaba detrás de la propuesta schmittiana de defensor de la Constitución era una postura consecuente con la visión del derecho como un “artificio humano”; con base en ello, la validez de las normas jurídicas —que Schmitt reduce a su eficacia— surge de la voluntad de los hombres. A diferencia de Kelsen, para quien la Constitución presupone una norma fundamental, para Schmitt su valor no radica en la sistematización de las normas que la componen sino en “la voluntad política existencial de aquel que la da”;⁶⁷ de este modo, la Constitución es otorgada por “una unidad política concreta”, el pueblo en la democracia y el monarca en la monarquía, y ella misma es una unidad que mantiene un sentido absoluto, en contraste con las distintas leyes constitucionales que sí poseen un carácter relativo.

La opinión de Kelsen sobre estas ideas es que Schmitt, al ubicar la validez del sistema normativo constitucional en “la decisión del poder constituyente y su eficacia”, confunde entre el sentido subjetivo, que se refiere a la simple emisión de órdenes, y el sentido objetivo al que se adhieren las normas jurídicas. Para Kelsen, la autoridad del derecho se explica por considerarse un deber mas no, como pretende Schmitt, por un

⁶⁵ Enrique Serrano, “La actualidad de Carl Schmitt”, *op. cit.*, p. 7.

⁶⁶ Carl Schmitt, “La defensa de la Constitución”, *op. cit.*, p. 87.

⁶⁷ Carl Schmitt, *Teoría de la Constitución*, *op. cit.*, p. 46.

“imperativismo simplista” en el que la norma es obedecida por la amenaza de coacción que trae consigo; es así que si bien la validez de la norma fundamental no proviene del orden natural –como argumentaría el jusnaturalismo—, sino de la dinámica social, la ley no adquiere dicha validez, en sentido normativo, solamente de su efectividad.⁶⁸ De hecho, una de las funciones políticas más importantes de la Constitución es marcar límites jurídicos al ejercicio del poder y pugnar para que la norma se emplee como obligación y no como amenaza.

Al primer aspecto del argumento schmittiano, Kelsen responde que el problema de la constitucionalidad de las leyes no radica, como señala su opositor, en un conflicto entre normas. Aquí, el hecho concreto a subsumir sería, según el jurista vienés, no un caso concreto, sino “la producción de una norma”: tanto el contenido de las normas como el proceso de su producción deben concordar con lo dispuesto en la Constitución. Así, la jurisdicción constitucional no significa que la Carta Magna se defienda a sí misma dado que no hay una norma superior, sino que la validez de una ley tiene que anularse cuando “el hecho concreto de su producción se encuentra en contradicción con la norma que regula ese hecho concreto, y que por ello es una norma superior”.⁶⁹

Al segundo aspecto de la objeción de Schmitt, el de que un Tribunal garante de la Constitución perdería sus funciones judiciales para convertirse en legislador, Kelsen contesta que si bien los tribunales civiles, penales y administrativos no tienen como tarea la defensa de la Constitución, sí ejercen control sobre las leyes cuando no aplican aquellas que consideran inconstitucionales. Bajo este razonamiento, la diferencia entre un Tribunal Constitucional y los tribunales ordinarios es sólo cuantitativa, no cualitativa: cuando un Tribunal común se niega a aplicar una ley inconstitucional y, por lo tanto, “anula su validez para un caso concreto opera realmente como garante de la Constitución”.⁷⁰

Como se observa, Kelsen no concuerda con Schmitt en que haya una contradicción entre las actividades jurisdiccionales y las políticas: la idea de que el legislador emprende una acción política al establecer un marco normativo para que los hombres resuelvan sus conflictos a partir de él, en tanto que el juez pone en práctica el conjunto de reglas del

⁶⁸ Enrique Serrano, “La actualidad de Carl Schmitt”, *op. cit.*, pp. 11-12.

⁶⁹ Hans Kelsen, “¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?”, *op. cit.*, p. 314.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 304.

legislador es una concepción errónea. En contrapartida, el argumento de Kelsen es que el ejercicio del poder —concebido como decisión que pone término a los conflictos de intereses— no permanece en el ámbito exclusivo del legislativo sino que trasciende al poder judicial —al emitir una sentencia siempre hay un momento político, el momento de la decisión— y llega hasta la esfera del Ejecutivo en las instancias que administran el gobierno.

Así como la legislación y la jurisdicción son políticas —y el “carácter político” de la justicia aumenta en la medida en que la legislación le confiere poder discrecional—, la una como la otra crean derecho. Si el legislador otorga al juez la función de dirimir conflictos entre partes y emitir una decisión tras calibrar los intereses, le concede con ello no sólo la “aplicación reproductiva de derecho” sino la facultad de producirlo. Por lo tanto, al contrario de lo que Schmitt cuestiona, para Kelsen el proceso judicial no está inmunizado contra la política y el poder, y éstos no desaparecen tras la actividad legislativa.⁷¹ En sus palabras:

Todo conflicto jurídico es, por cierto, un conflicto de intereses, es decir, un conflicto de poder; toda disputa jurídica es consecuentemente una controversia política, y todo conflicto que sea caracterizado como conflicto político o de intereses o de poder puede ser resuelto como controversia jurídica (...). Un conflicto es ‘no arbitrable’ o político, no porque en su naturaleza no sea un conflicto jurídico y consecuentemente no pueda ser resuelto por un Tribunal, sino porque una de las partes, o ambas, no quiere, por algún motivo, que sea resuelto por una instancia objetiva.⁷²

Si bien es cierto que las sentencias de un Tribunal Constitucional son de índole política en mayor grado que las de otro tipo de tribunales, su función sigue siendo jurisdiccional. Parafraseando a Schmitt, Kelsen señala que, en efecto, la jurisdicción se vincula a normas cuyo contenido no es discutible y bajo las cuales se subsume un hecho; los tribunales constitucionales, en cambio, subsumen un hecho en una ley de contenido dudoso motivo por el que, a decir de Schmitt, no hay jurisdicción en ellos. A ello, Kelsen responde que los tribunales civiles, penales y administrativos, a pesar de su naturaleza jurisdiccional, no siempre aplican leyes fuera de toda duda, es decir, las controversias que resuelven no se enfocan todo el tiempo en “problemas de hecho”; en ocasiones, afrontan

⁷¹ *Ibid.*, pp. 305-306.

⁷² *Ibid.*, p. 307.

también la “cuestión de derecho”, o sea, el caso en el que el contenido de las normas es inexacto.⁷³

Por último, Kelsen subraya que en la sentencia de un Tribunal defensor de la Constitución, o de cualquier otra instancia jurídica, lo que entra en juego es la definición entre intereses opuestos; pero, sea cual sea el resultado de un proceso contencioso, y aún si no se llega a acuerdo alguno, su relevancia reside en sacar a la luz pública las posturas de los grupos enfrentados y su “real situación”. Esto permanecería oculto si, como sugiere Carl Schmitt, se opta por la “ficción” de un “interés general” que no se establece en el orden de lo “puramente formal”, sino que se finca en el terreno de lo fáctico con el objeto de autorizar una determinada forma de Estado.⁷⁴

3. Una medida para la enemistad: los límites y modos de ser del espacio

3.1 La afirmación del conflicto: las coordenadas normativas de la lucha política

Como se señaló más arriba, el enfrentamiento entre grupos de amigos y enemigos es el núcleo de la concepción schmittiana de lo político. La “unidad popular” observa en un “otro” el blanco de su animadversión porque representa un *ethos* diferente al que ella se ha entregado en su forma; al mostrar que es posible sortear la vida humana de otra manera, el otro evidencia que la forma de esa comunidad no es “incondicionalmente válida” y que no posee el “sustento absoluto” del ámbito de la naturaleza al que ella pretende igualarse: el otro prueba que determinada organización de sujetos es sólo “trasnatural”, sustituible, nada más que humana,⁷⁵ y esto pone en peligro su lugar en el mundo.

Esta forma de concebir al otro podría activar el elemento tácito de lo político y desatar la lucha; sin embargo, el combate y el exterminio de una de las partes no es por fuerza el desenlace final. Lo político tiene lugar porque hay un bando opuesto que es distinto a mí ópticamente y que amenaza mi existencia; ante ello, la guerra y la posibilidad

⁷³ *Ibid.*, p. 309.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 328.

⁷⁵ Bolívar Echeverría, “De violencia a violencia” en *Vuelta de siglo*, México, Era, 2006, pp. 65-67.

de aniquilación permanecen latentes, acechando siempre que se definan seriamente las diferencias, pero la manifestación del combate ya no es lo esencial de la política sino su fracaso. En este sentido, se abre la posibilidad de que el manejo hábil de la relación amigo-enemigo conduzca a la preservación del significado de lo político en el “presupuesto” –mas no en el hecho— de la guerra, el cual orienta la acción y el pensamiento de los hombres y, por lo tanto, “una conducta específicamente política”. Como Schmitt lo expresa:

“La guerra no es sino la realización extrema de la enemistad. No necesita ser nada cotidiano ni normal, ni hace falta sentirlo como algo ideal o deseable, pero tiene desde luego que estar dado como posibilidad efectiva si es que el concepto de enemigo ha de tener algún sentido. (...) No hay que entender (...) que lo políticamente correcto no pueda consistir precisamente en la evitación de la guerra.”⁷⁶

De esta forma, aunque lo político encierra una dosis de violencia, no es imprescindible concretarla; basta con reconocer que el mejor momento de nuestro pensamiento, cuando se vuelve polémico, se sitúa en la tensión que el riesgo de confrontación sostiene, cuando se asume contrario a las ideas comúnmente aceptadas.⁷⁷

Schmitt deja claro que su propuesta no puede calificarse de militarista o de pacifista, pero es por la posibilidad de recurrir al extremo de la violencia que la vida humana adquiere la tracción propiamente política. Esto no significa que la guerra sea el momento cumbre de lo político: este instante se alcanza sólo cuando se identifica al enemigo público con precisión y nitidez, a una especie de enemigo que –a diferencia del privado— no hace falta odiar.⁷⁸ Dado que las razones del conflicto yacen en la pluralidad y la contingencia del orden social, es imposible neutralizarlo: la única opción es darle cauce mediante la política,

⁷⁶ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, op. cit., p. 63.

⁷⁷ Giovanni Sartori, “La esencia de lo político en Carl Schmitt” en Víctor Alarcón Olguín y César Cansino (comps.), *Carl Schmitt: enfoques críticos*, Documento de trabajo, Cuaderno N. 3, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas-Universidad Autónoma Metropolitana/ Iztapalapa, 1989, pp. 91, 95.

⁷⁸ Schmitt ilustró muy bien esta posición al traer a cuento una anécdota histórica cuyo personaje principal es Juana de Arco: “[El guerrillero] se comporta exactamente como puntualizó Santa Juana de Orleans ante el tribunal eclesiástico. Esta mujer no fue ninguna guerrillera y combatió como regular contra los ingleses. Cuando el juez eclesiástico le hizo la pregunta – una pregunta teológica – de si pretendía afirmar que Dios odiaba a los ingleses, ella contestó: ‘No sé si Dios ama u odia a los ingleses. Sólo sé que deben ser expulsados de Francia.’ Esta respuesta la hubiera dado cualquier guerrillero normal comprometido en la defensa de su suelo nacional. Con esta posición defensiva fundamental está dada también una fundamental limitación de la enemistad. Al verdadero enemigo no se lo declara enemigo absoluto; ni tampoco se lo declara enemigo máximo de toda la humanidad.” Carl Schmitt, *Teoría del guerrillero. Observaciones al concepto de lo político*, http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/CarlSchmitt/CarlSchmitt_TeoriaDelPartisano.htm [fecha de consulta: 31-05-2012].

una tarea práctica que pretende edificar y preservar el orden civil —a diferencia de la guerra, actividad técnica cuyo objetivo es el exterminio del antagonista. De hecho, el primer paso “para controlar la intensidad del conflicto es admitir su carácter insuperable, asumiendo que el enemigo no es (...) el malo, sino [tan sólo] el otro”; con ello, se pone un límite a la violencia y se abre la posibilidad de dirimir las diferencias, acotando el conflicto al terreno de lo político.⁷⁹ Estas ideas dan cuenta de una tesis que constituye una de las aportaciones más relevantes de Carl Schmitt al pensamiento político: la lucha auténticamente política se despoja de elementos morales y deja de ver en el contrincante un ser que no pertenece al género humano; en el combate, amigos y enemigos se enfrentan bajo las mismas reglas.

A partir de la década de 1920, Schmitt se avocó a desarrollar una crítica del orden internacional surgido de la Primera Guerra Mundial y del Tratado de Versalles; en concreto, el jurista, cuestiona el desempeño de la Sociedad de las Naciones y el giro del derecho internacional de una postura “no discriminatoria” a otra “discriminatoria”. Lo que pretende Schmitt es subrayar el carácter “político” —no imparcial ni objetivo— de las normas y las instituciones internacionales y ofrecer una propuesta —de corte también político— para un orden alternativo.⁸⁰

Versalles había demolido la ley internacional sustentada en la “paridad jurídica de los Estados” e interpuesto, en su lugar, la “criminalización” de los vencidos.⁸¹ Para hacer frente a un escenario como este, Schmitt pretende sacar a la luz un proceso que se inició a finales del siglo XVI, en el que el derecho se racionaliza, deslindándose de la teología y de la moral, para culminar en el *jus publicum europaeum*. En *Mar y Tierra*, el jurista explica que este nuevo orden jurídico interestatal surgió de la apropiación territorial que significó la conquista del “Nuevo Mundo” para evitar que las batallas libradas en los océanos por las naciones europeas se extendieran al territorio continental; hay que recordar que en ese tiempo, en el mar, que “no conoce tal unidad evidente de espacio y derecho, de ordenación y asentamiento”,⁸² no se aplicaban las reglas vigentes en tierra firme. Con esta apertura del

⁷⁹ Enrique Serrano, “La actualidad de Carl Schmitt”, *op. cit.*, pp. 22, 24.

⁸⁰ Jean-Francois Kervégan, “Carl Schmitt et l’unité du monde”, *Les Études philosophiques*, núm. 1, enero, 2004, p. 9.

⁸¹ El emperador de Alemania fue incluso considerado criminal de guerra.

⁸² Carl Schmitt, “El *nomos* de la tierra” en Héctor Orestes Aguilar, *Carl Schmitt: teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 463.

espacio germinó la conciencia de un parentesco esencial entre los colonizadores “civilizados” y cristianos.⁸³

Con la Paz de Westfalia en 1648 se configuró un nuevo orden europeo basado en la soberanía de los Estados-nación; éstos se asumieron como pares y cada uno reconoció en el otro el *jus ad bellum*, es decir, el derecho a la guerra; a partir de entonces la justicia en el ámbito internacional ya no podía ser monopolio de alguna de las partes sino que debía tomar como referencia el marco legal. A diferencia de las “guerras justas” –donde uno de los bandos identifica su causa específica con la verdad de la humanidad y donde la lucha es mera *techné* y no requiere del juicio—⁸⁴, en la guerra normada, el enemigo deja de ser absoluto –el enemigo al que no se le reconoce valor alguno como ser humano y se le ubica fuera de la ley— para convertirse en enemigo conforme a derecho, apegado a un *jus in bello* que fija los límites de las hostilidades.

Además de haberse desligado de la teología y la moral, el *jus publicum europaeum* se caracteriza por ser un derecho público del Estado. Pero en opinión de Schmitt, aunque los vencedores de la Primera Guerra Mundial no insertaron elementos teológicos en el derecho internacional, fue la moral la que hizo las veces de religión en el ejercicio de una “tutela supra-jurídica” en el orden mundial, basada en argumentos humanitarios. La adopción del concepto “discriminatorio de enemigo”, que pone al día la antigua versión del enemigo absoluto o enemigo injusto, había sido impulsada por la moralización del derecho que oscilaba entre el extremo individualista y universalista. Schmitt veía en esta concepción del derecho internacional un apéndice del derecho penal, pues consideraba que el ataque es un crimen y no “un medio eventualmente legítimo para que el Estado haga valer sus intereses”; aunado a ello, la reintroducción de una perspectiva moral en la justicia dio lugar a una nueva noción de enemigo –el enemigo total— propia de la guerra ilimitada, para la cual el conflicto no ocurría entre potencias soberanas con el mismo estatus jurídico.⁸⁵

⁸³ Carl Schmitt, “Mar y Tierra” en Héctor Orestes Aguilar, *Carl Schmitt: teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 373-381.

⁸⁴ Enrique Serrano, *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*, México, Porrúa-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2001, p. 31. 39. Schmitt no necesariamente llega a estas conclusiones, pero de su tesis se deriva la posibilidad de plantear escenarios alternativos al sentido de la enemistad como el riesgo real de exterminio físico.

⁸⁵ Jean-Francois Kervégan, *op. cit.*, pp. 10-11.

En una era en que el *jus publicum europaeum* había llegado a su final, los seres humanos, decía Schmitt, olvidaban que los órdenes políticos establecidos en cada lugar tienen “orígenes constitutivos” –la decisión soberana respaldada por el pueblo; en lugar de esto, argumentaba, tras la contienda armada internacional la mediación política se había sustituido por una serie de decretos e intentos “cesaristas” de control, en los cuales el positivismo jurídico era copartícipe. Esta atmósfera, según Schmitt, se distinguió por dos rasgos: primero, al expandirse la globalización económica sin tomar en cuenta el pluralismo político de las naciones, se despojó de su estructura al orden espacial terrestre, así, “el espacio político se redujo a un *status quo* positivo, mientras que la sustancia que le correspondía era erosionada por los flujos de la industria, las finanzas y el trabajo”,⁸⁶ segundo, se desposeyó al enemigo de su carácter político y se restringió la justicia a un ‘control social de plagas’.⁸⁷ Así, desde la perspectiva de Schmitt, se empleaban argumentos iusnaturalistas para encubrir una postura política, violando cualquier convención de la guerra y sin poner límites a la magnitud de la técnica de la que se disponía.⁸⁸

A partir de este momento, el respeto por la configuración territorial cobra gran relevancia en la obra de Schmitt. Ya en sus escritos posteriores, la piedra angular del orden jurídico se encuentra en el sistema de normas internacional; no obstante, en él, la autoridad del Poder Ejecutivo y la voluntad nacional homogénea aparecen como representantes de determinado espacio terrestre. Schmitt aún piensa que un orden jurídico estable, una situación normal, se funda en un arreglo concreto y sustancial que sólo puede ser protegido por medios supra-legales; como instancia de mediación, Schmitt propone un nuevo pluralismo conformado por grandes territorios al cual denomina *Grossräume*.⁸⁹

⁸⁶ Kam Shapiro, *op. cit.*, pp.78-79. Alemania vivió en carne propia esta historia: la inestabilidad social se exacerbó con las sanciones económicas que se le impusieron, a decir de Schmitt, con base en el espíritu discriminatorio de la guerra justa, además de que se le calificó de Estado criminal agresor.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 80. La crisis legal de la reciprocidad entre Estados se agudizó con la nueva tecnología militar que intensificaba la violencia física y, mediante el uso de la fuerza aérea, trascendía las fronteras de las naciones; ambos factores propiciaron la pérdida de contacto de los combatientes con la población civil: a partir de entonces se podía matar desde el aire y a largas distancias, sin darse cuenta siquiera de que el enemigo era también un ser humano. Así, la propaganda aliada a favor de universalismo y de la democracia no eran para Schmitt sino una justificación fallida del grado de inhumanidad alcanzado en el combate: desde su perspectiva, no se luchaba ni por la democracia ni porque esa fuera la última de todas las guerras y su crudeza un factor necesario para alcanzar la paz.

⁸⁸ Luis Alejandro Rossi, “La lucha. Variaciones sobre un motivo” en Jorge Dotti y Julio Pinto, *Carl Schmitt: su época y su pensamiento*, Buenos Aires, Eudeba, 2002, pp. 69-70.

⁸⁹ El término se empleó durante la expansión del Tercer Reich. Kam Shapiro, *op. cit.*, pp.67-68, 78.

Pese a este giro en su pensamiento, la reivindicación de Schmitt del *jus publicum europaeum* y su crítica a la forma en que las potencias aliadas usaron el derecho para administrar el conflicto en la arena internacional no son consecuentes con su concepción de la justicia dentro de las fronteras estatales. En el ámbito interno propone la reducción de la política a una técnica administrativa y, con ello, convertir cualquier tipo de oposición en “una enemistad absoluta”. La teoría schmittiana pierde de vista que el pueblo no es un conglomerado homogéneo y que, en el intento de negar la pluralidad, lo único que se consigue es “intensificar la enemistad que subyace a los conflictos”. De este modo, la consecuencia de no distinguir entre las diversas posturas políticas y “los principios de justicia comunes” es un orden civil donde impera la violencia y la inseguridad.⁹⁰

Schmitt tiene razón al afirmar que las normas jurídicas están ligadas al orden concreto que pretenden regular pero, precisamente por ello, no pueden definirse como mandatos de un soberano. El procesamiento efectivo del conflicto político implica que la validez de las norma jurídicas —de donde obtienen su autoridad— se sustente en el reconocimiento mutuo de los contendientes como personas y del acuerdo en compartir determinado sistema jurídico el cual, como había ya señalado Hobbes, se obliga a resguardar el espacio privado de los ciudadanos. De esta forma, se preserva el derecho tanto de los amigos como de los enemigos en una particular *situation établie*.⁹¹

Por su parte, como hemos observado, a lo largo de su doctrina, Kelsen también otorga un lugar central al conflicto pero, a diferencia de Schmitt, para él es válido el desarrollo de la disputa en el interior de los Estados. Para esbozar su idea de conflicto, nos remitiremos de nueva cuenta a su concepto de libertad. La libertad absoluta o “verdadera libertad”, señala el jurista vienés, que implica no estar sujeto a ninguna forma de gobierno, es irrealizable en el orden social. La libertad posible, por lo tanto, tiene que ser igual al gobierno de la mayoría y a la salvaguardia de los intereses que son valiosos para dicha mayoría. El problema que conduce al conflicto es, precisamente, definir qué intereses son los que tienen más valor y la escala de esos valores. Y es aquí donde aparece el dilema de la justicia ya que, por lo general, determinado interés, es decir, un valor, sólo puede satisfacerse en detrimento de otro. De acuerdo con este punto de vista, todo conflicto es una

⁹⁰ Enrique Serrano, “La actualidad de Carl Schmitt”, *op.cit.*, pp. 31-32.

⁹¹ *Ibid.*, p. 26.

cuestión de valores que no puede zanjarse por la vía del conocimiento racional; la solución se encuentra en un juicio que siempre está impregnado de tintes emocionales y, en consecuencia, posee un carácter subjetivo; en otras palabras, tal juicio es válido para aquel que lo formula y, en razón de ello, es relativo.⁹²

Lo anterior no significa que la respuesta a los conflictos se configure a capricho de un individuo; sólo quiere decir que es inútil buscar mediante la razón “una norma de conducta justa que tenga validez absoluta”, pues no es posible ignorar las normas que definen como justa una conducta opuesta. Kelsen reconoce que la razón humana, que emite juicios, “sólo puede concebir valores relativos”; de esta forma, es tan irracional el ideal de justicia absoluta como la idea de una sociedad unificada en la que no se expresan los conflictos de intereses. Si se toma la paz social como el valor más importante —aunque la justicia vinculada con la paz, dice Kelsen, también es una justicia relativa—, el compromiso —y no la satisfacción de un valor a costa de otro— es la solución más adecuada.⁹³

3.2 *El orden concreto: encuentro de la realidad con la forma jurídica*

La figura del Estado tiene para sí la facultad del *jus belli*, es decir, de definir al enemigo y decidir en qué momento combatirlo. Este modelo de unidad política, la idea clásica del Estado, soberana hacia afuera y pacificada hacia adentro, permite establecer las reglas y los elementos en juego en las relaciones políticas: distingue lo interior de lo exterior, la guerra de la paz, lo militar y lo civil, la neutralidad y la no neutralidad; mediante los límites territoriales se diferencia “un orden protegido de un desorden sin paz, un cosmos de un caos, una casa de una no casa, un recinto de un desierto”.⁹⁴ En general, la gran aportación del pensamiento de Schmitt es haber hecho hincapié en la importancia que tiene definir el lugar de cada participante antes, durante y después de las hostilidades, y las normas que las rigen, en la necesidad de regular y delimitar el combate. La relativización de las contiendas

⁹² Hans Kelsen, *Qué es la justicia*, op. cit., pp. 15-17.

⁹³ *Ibid.*, pp. 75-76.

⁹⁴ Carl Schmitt, “El *nomos* de la tierra”, op. cit., p. 472.

significó una gran evolución en el comportamiento de las naciones europeas y en el propio carácter de los individuos.⁹⁵

Es así que para Schmitt, el Estado tuvo un papel trascendental en la puesta en práctica de un derecho de gentes civilizado —el que reconoce a un *iustus hostis*—, ya que es el pilar de un orden espacial específico y una figura cuya soberanía y fortaleza interna impulsó la sustitución de la guerra justa por la “guerra en forma”, es decir, aquella que gestiona y circunscribe los combates en actos de racionalización, humanización y juridificación. Ya para esta etapa de su pensamiento, Schmitt considera que “todo ordenamiento fundamental es un ordenamiento espacial” y que el ordenamiento fundamental, el *nomos*, de un país o de alguna parcela del mundo es, precisamente, la Constitución.⁹⁶

Nomos es un término griego que se refiere a “la primera toma de la tierra como primera partición y división del espacio”, “a la primera medición en la que se basan todas las mediciones ulteriores”. De acuerdo con este, su sentido original, *nomos* es la inminencia de una fuerza jurídica que no está sustentada en ninguna ley; “es un acontecimiento histórico constitutivo, un acto de *legitimidad*, que es el que da sentido a la legalidad de la mera ley”, un cercado que los hombres trazan para distinguirlo de las cosas corrientes, para delimitar un forma de cultura y de “convivencia jurídica y política”.⁹⁷

Schmitt subraya que se debe distinguir entre, por un lado, asentamiento y ordenación —términos fuertemente ligados al *nomos*— y, por otro, las leyes, regulaciones, estándares o normas en las que se sustenta el gobierno para dirigir una comunidad. El *nomos* es igual a las leyes de la *physis* concreta; *nomos* procede de la palabra *nemein*, cuyo significado es “dividir” o “apacentar”, es decir, delimita una frontera en la tierra para organizar y distribuir el suelo del mundo, por lo que hace visible determinada forma de ordenación política, social o religiosa. Es en la toma de la tierra, cuando un grupo de personas se hace sedentario, cuando se revela “el campo de fuerzas de una ordenación”.⁹⁸

⁹⁵ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, *op. cit.*, p. 41.

⁹⁶ Carl Schmitt, “Tierra y Mar”, *op. cit.*, p. 373.

⁹⁷ Carl Schmitt, “El *nomos* de la tierra”, *op. cit.*, p. 485, 491-492.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 488.

Schmitt prefiere usar el término “toma” de la tierra a “partición” porque el primero hace referencia sin ambigüedades a un espacio externo y a uno interno –a “la constitución del *radical tittle*”–, mientras que la palabra “partición” se concentra en la división interna y se aleja del derecho de gentes. Además, en la toma de la tierra no se puede evitar el vínculo entre el derecho y la ordenación: las regulaciones surgidas con posterioridad, asentadas en leyes escritas o pertenecientes a la costumbre, tienen raíces en el “acto primitivo constitutivo de ordenación del espacio” que es el *nomos*; todo arreglo ulterior es sólo una ampliación, nueva distribución o “modificaciones disolutivas” del acto fundante. Es por esta razón que Schmitt aclara que, si bien en alemán se ha traducido el *nomos* como *Gesetz*, o sea, ley, en realidad al funcionalizar el término de esta manera, la “legalidad positivista” sólo ha conseguido que las normas se usen por “el partido” legislador para sus propios fines. Aunque en nuestros tiempos los actos constitutivos no son frecuentes, mientras continúe la historia de mundo, siempre aparecerá un nuevo *nomos* en las formas en que se suscitan los acontecimientos históricos.⁹⁹

En su teoría del orden concreto, Schmitt reconoce la importante conexión que hay entre lo político y lo jurídico, la realidad y la norma, sin dejar de hacer énfasis en que toda ley es construcción humana, producto de circunstancias determinadas, y de la dinámica de las relaciones de poder. A partir de este momento, el sistema jurídico ya no encuentra su validez en la decisión sino en la normatividad espontánea u orden concreto en la que se sustenta una determinación política que después se convierte en derecho positivo; la decisión, entonces, en lugar de provenir de una *nada* normativa y de ser la autora tanto de la regla como de la situación, debe fundamentarse ahora en las cánones del orden concreto.¹⁰⁰

Este giro en el pensamiento de Schmitt, en donde la decisión ya no constituye ella misma el origen sino que se deriva del orden concreto, data de su escrito de 1934, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. En este texto, explica que hay tres formas de pensar científicamente el derecho, las cuales identifican su esencia con el concepto mismo de esta disciplina: como regla, como decisión o como orden concreto. En esta última, el derecho no equivale a una ‘regla jurídica’ sino a una “idea propia de ‘orden’”, yendo más

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 496, 498.

¹⁰⁰ Enrique Serrano, “La actualidad de Carl Schmitt”, *op. cit.*, pp. 14-15.

allá de la “apropiación normativista”. *Nomos* no es sinónimo de ley o norma, pero sí es equiparable al derecho el cual es norma, decisión y, principalmente, orden.¹⁰¹

En este sentido, Schmitt se manifiesta en contra de un normativismo que se resiste a ver la realidad tal como es, en la que no siempre impera la regularidad y la normalidad. Para Schmitt, el positivismo del siglo XIX —en el contexto de la seguridad y firmeza del Estado legislativo característico de esa centuria— es una combinación de normativismo y decisionismo. A lo largo de su evolución, el positivismo ha transformado el pensamiento jurídico en simple pensamiento legal: se sometió primero a la decisión del legislador, luego, intentando ser más objetivo, decidió atenerse a la voluntad de una ley emanada de esa decisión y, al final, a un sistema normativo que se basta sí mismo, a una “decisión jurídica previsible procedente de esa ley”. Mediante la sujeción al contenido de una norma, el positivismo busca “fijeza, inquebrantabilidad, seguridad y previsibilidad”; en un contexto estable, este modo de pensar tiene lógica y es plausible prescindir de toda consideración “metajurídica” —haciendo a un lado todos los enfoque ideológicos, económicos, morales políticos o de cualquier otro tipo— y enfocarse en la pureza de la ley. Pero cuando esto ocurre y el juez se convierte, a decir de Schmitt, “en una función del texto de la ley y del contenido de la ley”, cesa “la producción jurídica”. Estos casos, típicos de un Estado legal y no de un Estado de ‘derecho’, privilegian la seguridad jurídica sobre la justicia y no distinguen entre “objetividad y arbitrariedad subjetiva” ya que, para ello, es indispensable tener en cuenta “el sistema de coordenadas de un orden concreto”.¹⁰²

De esta forma, si bien una ley general tiene que estar por encima de la situación particular, sólo lo puede hacer hasta cierto punto pues, si sobrepasa la distancia pertinente, pierde las facultades para resolver el caso concreto y las situaciones de naturaleza cambiante; para el jurista, una “norma pura”, sin referencia a un contexto específico, carecería de sentido y se convertiría en un “absurdo jurídico”.¹⁰³

La teoría schmittiana del orden concreto fue, en buena medida, una respuesta a la crítica de Hans Kelsen de que la legalidad que se sustenta en la voluntad arbitraria de una

¹⁰¹ Carl Schmitt, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 11, 14.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 34, 38-40, 44.

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 24-25.

persona o grupo no posee “una forma definida”, es decir, una constitución. Sin embargo, el vuelco en su concepto de la “decisión”, en la que ésta adquiere la función de mediadora entre la organización social y el sistema normativo del derecho, cuestiona a su vez la aspiración de pureza de la teoría de Kelsen. De acuerdo con ésta última, la noción de norma fundamental implica que los individuos la asumirán —como asumirán la validez de las normas jurídicas— con independencia de su contexto social; en otras palabras, sin importar las creencias particulares, una vez que los sujetos se dan cuenta de “la validez de ciertas normas positivas, admiten implícitamente esa norma fundamental”. No obstante para Schmitt, es indispensable que el sistema jurídico, incluida la Constitución, se describa con base en la circunstancia propia de la sociedad que regula.¹⁰⁴

A pesar de que, en apariencia, ambas teorías jurídicas se contraponen, hay distintos elementos mediante los cuales una doctrina se vuelve complementaria de la otra, sin perder de vista la diferencia entre el plano del ser y del deber ser.¹⁰⁵ El propio Kelsen ofrece pistas para ir más allá de una teoría pura al adherirse, como lo expresa en varios de sus textos, al relativismo filosófico. A diferencia del absolutismo, un punto de vista metafísico en el que la realidad es autónoma de la cognición humana, el relativismo reconoce la existencia de la realidad sólo dentro de la razón por lo que, en tanto objeto de conocimiento, la realidad se relaciona estrechamente con el sujeto cognoscente. El absolutismo filosófico avala también una autoridad absoluta como fuente de todos los valores; por lo tanto, los juicios de valor son legítimos para todos los seres humanos en cualquier época y en cualquier lugar; por su parte, el relativismo, en tanto “empirismo antimetafísico” o “positivismo” distingue entre enunciados acerca de la realidad y “juicios de valor genuinos” cuya base no es el conocimiento racional sino “factores emocionales de la conciencia humana”; como estos factores no se refieren a valores de una realidad absoluta, no pueden dar origen, a su vez, más que a valores relativos.¹⁰⁶

Si bien la teoría pura permanece en el plano del conocimiento de la realidad, Kelsen admite que este ámbito coexiste con otro del que la política no puede desprenderse: el de la

¹⁰⁴ Enrique Serrano, *Política congelada. Una introducción a la filosofía del derecho*, México, Fontamara, 2011, pp. 263, 269.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 269.

¹⁰⁶ Hans Kelsen, “Foundations of democracy”, *op. cit.*, pp. 16-17.

dinámica de poder cuyo despliegue en un contexto determinado, cuyo orden concreto, comprende factores propios de la constitución emocional de los sujetos.

Otros pensadores incursionaron en la unificación de estas dos perspectivas: la de Schmitt y la de Kelsen, la que termina inclinándose por los aspectos sociológicos y la que se decanta mejor por lo estrictamente jurídico. Uno de ellos, Hermann Heller, señala que todas las constituciones estatales se dividen, de manera implícita, en dos: 1) la Constitución “no normada”, es decir, el orden concreto, la normalidad política, y 2) la Constitución normada, dentro de la que caben las normas jurídicas y las extrajurídicas o el derecho consuetudinario. En consecuencia, en la Constitución estatal se complementan “la normalidad y la normatividad, así como la normatividad jurídica y al extrajurídica”.¹⁰⁷

Finalmente, ubicar la Constitución en su contexto no debe conducirnos a anular la autonomía del orden jurídico; ésta última no supone el aislamiento del derecho sino el trazado de un “cierre operacional” de modo que nada más el sistema jurídico sea capaz de definir qué cosa es derecho y qué cosa no lo es; de acuerdo con ello, las leyes no pueden constreñirse a ser tan sólo una copia del orden concreto de la sociedad.¹⁰⁸

4. Consideraciones finales del capítulo I

La mayoría de los análisis contemporáneos sobre el pensamiento de Carl Schmitt se centran en enunciar algunos de sus argumentos en contra del liberalismo y demostrar, con base en citas que van desde Tocqueville y Madison hasta Rawls, que la posición del jurista es equivocada y que pasa por alto las grandes ventajas que el sistema liberal ofrece a las sociedades modernas. A lo largo de este escrito, no obstante, lo que se ha perseguido es explicar los argumentos más sobresalientes de Schmitt en su crítica al liberalismo y confrontarlos con uno de los teóricos cercanos a esta forma de pensamiento, Hans Kelsen, con el objeto de encontrar las diferencias entre ambas visiones pero, sobre todo, los espacios en dónde se acercan: por un lado, de qué forma la teoría schmittiana sostiene una serie de principios que, de tomarse en serio en nuestros días, permitirían afrontar con

¹⁰⁷ Hermann Heller, *Teoría del Estado*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 269 y 263, citado por Enrique Serrano, *Política congelada. Una introducción a la filosofía del derecho*, op. cit., p. 270.

¹⁰⁸ Enrique Serrano, *Política congelada. Una introducción a la filosofía del derecho*, op. cit., p. 270.

audacia fenómenos como la indiferencia masiva con respecto a la política, las crisis de legitimidad o la influencia de grupos de poder con mayores recursos que otros para incidir en la opinión pública y, por otro, cuáles son los aspectos que podrían desviar de rumbo el camino de Kelsen hacia el nivel máximo de libertad.

A lo largo de estas líneas hemos podido constatar las zonas de discusión pero, con el fin de enfocarnos en la premisa que se planteó al inicio de este capítulo, concluiremos indicando los puntos de confluencia entre ambas teorías, resultado de las transformaciones, ajustes y depuraciones que tanto Schmitt como Kelsen efectuaron sobre su sistema de pensamiento como parte del debate teórico que sostuvieron. Son al menos tres las áreas de convergencia que hemos detectado: la relativa al derecho (el orden concreto) y la legalidad, la que concierne al conflicto y la que respecta a la política como articulación de intereses.

Por lo que toca a la primera, en una etapa postrera de su pensamiento, y en respuesta a los cuestionamientos de la doctrina liberal, Schmitt otorga un papel relevante al derecho como una suerte de fuerza jurídica espontánea, un acto constitutivo de legitimidad por el cual cobra significado el sistema legal. Es aquí donde coinciden la realidad y el orden jurídico: Schmitt admite que la validez de éste último no se finca ya en una decisión sustentada en el vacío, sino que su sentido proviene del orden concreto en el que se basa tal decisión política, la cual se convierte más tarde en derecho positivo. Es así que, para este momento, en las reflexiones de Schmitt, el derecho —el que no sólo comprende las leyes y normas, sino también la decisión y, sobre todo, el orden— tiene un lugar fundamental para la organización política, sin dejar de ser al mismo tiempo resultado del contexto que regula y de la dinámica de poder. De la misma forma, aunque Kelsen asegura que los sujetos asumen la validez de las normas jurídicas con independencia de sus convicciones particulares, reconoce que esta aceptación convive con juicios de valor relativos que forman parte del juego de fuerzas en el terreno de lo político.

Con relación al conflicto, si bien ambos pensadores advierten que se trata de un fenómeno no erradicable, lo conciben de diferente forma y proponen estrategias distintas para encausarlo. En la perspectiva de Schmitt, uno de los elementos esenciales de lo político es la presencia de cierto grado de tensión en las relaciones amigo-enemigo provocada por la amenaza latente que representa la diferencia; sin embargo, este tipo de

relaciones sólo pueden tener lugar entre los Estados y no en el interior de los mismos. La coyuntura política internacional de la primera posguerra condujo la crítica de Schmitt – acerca de la forma en que las potencias aliadas emplearon el derecho— a la recuperación del *jus publicum europaeum*, un sistema postwestfaliano de procesamiento de los conflictos en el que los Estados se reconocen como iguales, como enemigos con los mismos derechos y cuyos objetivos de guerra no están fundados en valores absolutos. En este punto, la visión de Schmitt sobre el conflicto se corresponde en muchos de sus rasgos con la que Kelsen sostiene en el marco de las reglas del Estado liberal y dentro de sus fronteras. El jurista vienés aduce que el núcleo de las desavenencias políticas radica en definir qué intereses deben prevalecer sobre otros; como el conflicto es un asunto de jerarquía de valores, no es posible darle curso mediante el conocimiento racional: hay que reconocer la presencia de los factores de poder los cuales implican juicios cuya perspectiva es válida sólo para algunos actores pero no para todos. En este sentido, coincide con Schmitt –al admitir que no hay una separación categórica entre las actividades políticas y las jurisdiccionales, y en que hay elementos de discreción en la puesta en práctica de las normas— en que el conflicto es indisoluble de la política y que ésta no se reduce a una mera técnica o a una tarea puramente administrativa y, sin embargo, debe operar con reglas comunes en las que todos los involucrados cuentan por igual.

En tercer lugar, aunque ambos reconocen en el terreno político un lugar para el posicionamiento de intereses, hay un matiz importante que distingue la postura de Schmitt y la de Kelsen. Desde la óptica de Schmitt, el Estado liberal y la discusión parlamentaria son instancias tomadas por los grupos más poderosos de la sociedad, por lo que las decisiones en estos espacios no se fundamentan en procedimientos objetivos y racionales, sino en la satisfacción de beneficios particulares producto de un pluralismo superficial.

Si bien Kelsen concuerda con Schmitt en que en toda decisión, incluso si se trata de la sentencia de un Tribunal, hay intereses contrarios en competencia y luchas de poder, arguye que no hay discusión alguna capaz de revelar lo verdadero y lo justo, ni veredicto que se decante por un interés superior; por este motivo, subraya que las soluciones sólo pueden ser parciales, relativas, pero siempre deben procurar que se incluya al mayor número en su construcción de modo que todos, en algún momento, puedan ejercer la libertad. En este sentido, admite con Schmitt que en un Estado legislativo de derecho los

conflictos son pugnas de intereses; no obstante, a diferencia de su contrincante —quien prefiere eliminar las diferencias y la deliberación antes de que dejen de cumplir ciertos principios—, Kelsen señala que, se resuelvan o no, las conflictos ponen de manifiesto las distintas posturas que prevalecen en determinado contexto, en lugar de ocultarlas, como sugiere Schmitt, en favor de la preservación de una homogeneidad ficticia.

Ambas posiciones teóricas demuestran que el juego político es una lucha entre proyectos no reconciliables racionalmente y que, aunque haya espacios para opiniones diversas y la minoría obtenga un peso relativo en la constitución de cierto orden, siempre prevalece, sobre las demás, la decisión del ganador de la contienda por el poder. Lo que importa, entonces, es que la confrontación se desarrolle bajo las reglas convenidas por las partes, las cuales, a su vez deberían actuar bajo dos supuestos: primero y en contradicción con Schmitt, que tenga lugar un debate con posturas diferenciadas y, segundo, que haya espacio para la inclusión de todos los intereses donde, en efecto, sea factible el relevo de programas políticos. De otra forma, estaríamos frente a un falso debate, una “representación distorsionada” y “compromisos inocuos”;¹⁰⁹ en un escenario de estos, los rasgos medulares de la doctrina de Schmitt —lo político como antagonismo— y de la de Kelsen —el máximo grado de libertad alcanzable— se difuminarían en el afianzamiento de la creencia de que el estado de cosas prevaleciente es el único viable y el que debe permanecer.

Finalmente, en términos generales, ambas posturas nos previenen del peligro de neutralizar lo político y de blindar el orden jurídico contra el orden concreto y los juicios, los cuales tienen ellos mismos una posición principal para evitar la absolutización de los valores. Sin embargo, en el caso de Schmitt, esta advertencia difícilmente opera en la organización política estatal como sí lo hace en la convivencia entre naciones; ello revela la persistencia, en su *corpus* doctrinario, de la incompatibilidad entre su idea de orden y su defensa de la concepción tradicional de la soberanía. Si lo político, y por lo tanto el conflicto, es una cualidad humana, ¿cómo habría el filósofo de suponer que la amistad entre los ciudadanos debería preservarse a toda costa? ¿Por qué no habría consentido en traspolar los postulados que aplica a la política exterior —la verdadera política, la alta política— a las

¹⁰⁹ Piero Meaglia, *op. cit.*, pp. 19-20.

relaciones políticas en el interior de un Estado? Quizás la respuesta a estas interrogantes se encuentre en el contexto histórico en el que vivió Carl Schmitt y en la necesidad de construir una Alemania compacta que fuera capaz de enfrentar la hostilidad del “concierto” de naciones. Sin embargo, este es un punto que tocará analizar en otro momento.

II. El bien de la justicia. El liberalismo político de John Rawls y la teoría del reconocimiento de Axel Honneth

*La tolerancia debería ser sólo una actitud temporal:
tiene que conducir al reconocimiento.
Tolerar significa insultar*

Johann Wolfgang Goethe

John Rawls marcó un parteaguas en la filosofía política, específicamente, en el curso del pensamiento liberal; no es en vano que se diga que en las teorizaciones sobre la justicia hay un antes y un después de Rawls. Mientras algunos sectores ven en sus ideas una amenaza a los preceptos liberales, otros señalan que su propuesta no es suficientemente igualitaria y que incluso justifica las diferencias económicas en la sociedad. Lo cierto es que su obra constituye un punto de referencia esencial en el liberalismo contemporáneo, al que alude casi cualquier reflexión posterior sobre la justicia.

El propósito de este segundo capítulo es contrastar algunos aspectos del pensamiento rawlsiano con los postulados de Axel Honneth, representante de la generación más actual de la Teoría Crítica, la cual se ha identificado históricamente con la izquierda política. Aunque entre estos dos autores no hubo un debate explícito y en tiempo real, como el que sostuvieron Hans Kelsen y Carl Schmitt, podemos localizar en los textos de Honneth referencias al trabajo de Rawls, así como temas compartidos de discusión. Así, se pretende encontrar cuál es la diferencia sustantiva entre dos teorías que intentan enfocar la discusión sobre la justicia, más allá de los intereses, en cuestiones de principios –en el caso de Rawls, en una concepción política moral, y en el caso de Honneth, en un concepto formal de eticidad— y cuál es la postura de la nueva Teoría Crítica ante una corriente liberal que se acerca a la igualdad distributiva –aunque sin abandonar los fundamentos de la libertad negativa: la no interferencia externa en los actos de las personas.

Para ello, se parte de la premisa de que, si bien la doctrina de Rawls garantiza que la vida pública no se conduzca bajo los cánones de una visión particular del mundo, su propuesta de justicia tiende, por un lado, a desestimar las posibilidades de conflicto por cuestiones de justicia social y, por otro, a minimizar el papel que puede jugar la relación entre los ciudadanos cuando rebasa el ámbito marcado por la sinergia institucional o legal.

En este sentido, la principal diferencia entre el liberalismo igualitario y la teoría del reconocimiento de Honneth reside en que ésta última confiere un peso decisivo a las relaciones intersubjetivas cuyo rasgo esencial es el interés activo de las personas por el desarrollo de las capacidades de sus conciudadanos ya que de eso depende, en gran medida, la libertad individual y la autorrealización de los sujetos.

Al igual que en el análisis comparativo de las teorías de Schmitt y Kelsen, en este capítulo se examinarán las ideas de Honneth y Rawls en tres rubros, mismos que conforman los apartados en que se divide este capítulo: el orden político y sus nexos con la justicia, la función del espacio público y del espacio privado en la generación y el mantenimiento de un sistema justo de organización, y la relevancia del conflicto en una y otra doctrina.

1. La concepción política de la justicia y el desprecio social

1.2 Cooperación en la diversidad

Para John Rawls, el desarrollo de la vida pública en las sociedades democráticas tiene que orientarse al cumplimiento de ciertos principios de justicia. Esta visión de la política se asume liberal en un sentido específico y distinto de otros modos de concebir esta doctrina. Para explicar en qué consiste la clase de liberalismo que denomina “político”, Rawls formula dos preguntas relacionadas con la justicia en los sistemas donde imperan formas democráticas de gobierno.¹¹⁰

En primer lugar, se pregunta por los principios de la justicia política tales que si se cumplen en la estructura básica de la sociedad –en la manera en que “las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social”¹¹¹—, se puede afirmar de manera contundente que los ciudadanos son libres e iguales.¹¹²

¹¹⁰ John Rawls, *Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 29.

¹¹¹ Las grandes instituciones son la constitución política y otras disposiciones económicas y sociales relevantes, por ejemplo, la libertad de pensamiento, la propiedad privada de los medios de producción o la familia. Es así que las instituciones tienen que asignar derechos y deberes con base en los principios de la justicia, los cuales determinan de forma adecuada la distribución de “los beneficios y las cargas de la

La segunda pregunta busca una fórmula para hacer realidad la tolerancia en la diversidad. En sociedades plurales, los individuos se adhieren a diversas doctrinas filosóficas, religiosas y morales contrapuestas pero razonables, es decir, en donde las personas que adoptan determinada visión comprensiva “están dispuestas a proponer, o a reconocer cuando son otros los que proponen, los principios necesarios para definir lo que todos pueden aceptar como términos equitativos de la cooperación”.¹¹³ Los sujetos razonables actúan conforme a los principios que han conseguido la aceptación general, aún si van en contra de sus intereses, pues saben que los otros están dispuestos, en igual medida, a conducirse bajo las mismas reglas.

La respuesta a la primer interrogante –sobre el sistema de justicia idóneo para la formación de ciudadanos libres e iguales— tendría entonces que enfocarse hacia la mejor manera de interpretar la libertad y la igualdad, y a encontrar los fundamentos del acuerdo público. Para ello, los principios más aceptados deben organizarse de modo sistemático, de forma que se relacionen y se conecten entre sí mediante una idea organizadora: la de la sociedad como un sistema justo de cooperación.

De acuerdo con Rawls, el sistema de cooperación social que se identifica con una sociedad democrática se sustenta en tres características esenciales: primero, se distingue de la “actividad coordinada” porque, a diferencia de ésta, no se basa en las órdenes de una autoridad central sino que se conduce mediante reglas reconocidas y aceptadas por los participantes; segundo, la cooperación se realiza en términos equitativos, es decir, cualquiera que haga su parte según los criterios públicamente validados, debe obtener los beneficios correspondientes; y tercero, la cooperación supone también la “ventaja racional o de bien de cada participante”, o sea, los fines que persiguen los cooperantes para empujar su propia concepción del bien. Es importante aclarar que lo racional reside en la adopción de “los medios más eficaces para los propios fines”,¹¹⁴ por lo tanto, no es una idea en la que intervenga “la sensibilidad moral” –es racional que quienes poseen mayores ventajas saquen partido de esta circunstancia.

cooperación social”. John Rawls, *Teoría de la justicia*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 20,18.

¹¹² John Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 26.

¹¹³ *Ibid.*, p. 29.

¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 29-30, 127.

Por otra parte, la resolución a la segunda interrogante –sobre cómo puede tener lugar una sociedad con alto grado de estabilidad, compuesta por ciudadanos divididos por doctrinas inconmensurables— apunta a que la concepción política de la justicia obtenga el respaldo de un consenso traslapado, esto es, el que se conforma con la participación de todas las doctrinas comprensivas razonables,¹¹⁵ aunque incompatibles entre sí, permitidas por un régimen constitucional más o menos justo; esto quiere decir que si bien todos los ciudadanos apoyan la misma concepción política de la justicia, no lo hacen siempre por idénticas razones.

Es importante subrayar que las personas que se adhieren a las distintas perspectivas de pensamiento no retirarán su apoyo a la noción política de la justicia si se incrementa el peso de su punto de vista particular en la sociedad y se convierte, eventualmente, en la postura dominante: esto garantiza la estabilidad pues, a diferencia de un mero *modus vivendi* –en donde se llega a la razón pública desde el compromiso político y no desde el interior de las doctrinas comprensivas—, el consenso traslapado no depende de la coyuntura ni del “equilibrio de fuerzas relativas”.¹¹⁶ De esta suerte, como lo enuncia Rawls, el liberalismo político delimita su ámbito de validez:

Uno de sus objetivos [del liberalismo político] es, como ya lo he expresado, delimitar el dominio político y especificar su concepción de la justicia de tal manera que sus instituciones puedan obtener el apoyo de un consenso traslapado. En este caso, los ciudadanos mismos, en el ejercicio de su libertad de pensamiento y de conciencia, y tomando en cuenta sus doctrina comprensivas, perciben la concepción política como algo que procede de sus demás valores, o que es congruente con ellos, o, por lo menos, como una concepción que no está en conflicto con tales valores.¹¹⁷

Al conjugar las dos interrogantes planteadas con anterioridad, Rawls encuentra que el propósito de su liberalismo político consiste en trazar una solución adecuada para que, a pesar de las hondas divisiones entre ciudadanos libres e iguales –quienes defienden valores que consideran elevados, propios de sus concepciones morales del bien—, éstos accedan a

¹¹⁵ Rawls considera que el pluralismo no razonable, o pluralismo en sí, es “una condición desafortunada en la vida humana” pues permite la subsistencia de doctrinas agresivas que atentan contra la integridad de las personas.

¹¹⁶ John Rawls, *Liberalismo político*, op. cit., pp. 35, 146-149, 209.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 35.

cooperar de tal forma que sea viable la existencia de una sociedad justa y estable por un tiempo prolongado.¹¹⁸

La estrategia que propone su teoría para lograr tal cometido, como se puede dilucidar a partir de los conceptos trazados, se enfoca en conferir a la justicia un carácter netamente político; esto quiere decir que su concepción de lo justo se construye para la estructura básica de la sociedad, no exige la adhesión a ninguna visión comprensiva y, de preferencia, incluye sólo preceptos esenciales de la cultura pública en una democracia. Así formulada la justicia, en una sociedad bien ordenada,¹¹⁹ todos aceptan los principios que la componen y, además, cada uno justifica sus juicios políticos ante el resto; en otras palabras todos cooperan, en el ámbito político y social, en condiciones que los otros pueden acreditar como justas: a esto se le denomina justificación pública.¹²⁰

La justificación pública se distingue del simple acuerdo, fundamentalmente, por emplear en las discrepancias sobre cuestiones de justicia política, cuando las hay, los métodos de razonamiento e inferencia adecuados, esto es, los que se apoyan en valores que se espera los demás reconocerán. La justificación pública se apoya en lo que Rawls llama equilibrio reflexivo, el cual se trata de un proceso en el que se revisan las convicciones de los ciudadanos en todos los niveles generales de tal modo que, en caso de entrar en conflicto con los juicios de otras personas, se podrían retirar y suspender con el afán de llegar a un arreglo, por lo que a la justicia política se refiere, “que a la vez exprese condiciones razonables, y produzca principios que correspondan a nuestros juicios debidamente retocados y adaptados”.¹²¹

Esta idea de la justicia política, que adopta como prácticas el consenso entrecruzado, la justificación pública y el equilibrio reflexivo, se opone, como se ha observado, a que cualquier doctrina comprensiva guíe la vida pública de las personas; no obstante, otros tipos de liberalismo, como el de Kant y el de Mill, estipulan que esta doctrina sí debe conformarse a partir de una concepción moral comprensiva. Autores contemporáneos a

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 29-30.

¹¹⁹ Con este término, Rawls se refiere a una idealización de una sociedad efectivamente regulada por una concepción política de la justicia que es reconocida y admitida por todos los ciudadanos.

¹²⁰ John Rawls, *La justicia como equidad*, *op. cit.*, pp. 52-53.

¹²¹ John Rawls, *Teoría de la justicia*, *op. cit.*, p. 32. Rawls señala que en una sociedad bien ordenada se aspira a alcanzar un equilibrio reflexivo pleno. Este tipo de equilibrio reflexivo es amplio porque cada persona analizó con cuidado las concepciones alternativas de la justicia, y a la vez general, porque los ciudadanos defienden la misma concepción de lo justo en concordancia con los juicios razonados de cada uno.

Rawls también argumentan la imposibilidad de una teoría de la justicia fincada en supuestos tan estrictos de neutralidad entre las partes del contrato. Hay quien señala que Rawls no toma en cuenta de manera suficiente que el apego a principios de justicia generales casi siempre implica que las personas renuncien en mayor o menor medida al interés propio y que la estabilidad está siempre amenazada por el riesgo de que los individuos decidan dar prioridad a su sentido racional y sacar provecho de sus ventajas. Más que preocuparse sobre el peso de este factor, dicen, Rawls piensa en la “persona moral” —él advierte que su concepción política es moral en el sentido de que incluye “ciertos ideales, principios y estándares”, los que articulan los valores políticos—¹²² que se pregunta “¿por qué debería yo ser justo, cuando la justicia no es tan importante como la salvación? o ¿por qué debería yo ser justo si la justicia no es tan importante como el establecimiento de una comunidad protectora?”.¹²³

Al responder a la pregunta de por qué los ciudadanos acatan los valores de la esfera política, aun por encima de sus propios intereses, Rawls contesta también a una de las preguntas eje de su teoría política: ¿cuál es el máximo grado de estabilidad que se puede alcanzar en un contexto de pluralismo razonable? La teoría rawlsiana explica que para la mayoría de las personas, sus doctrinas religiosas, filosóficas y morales no son absolutamente comprensivas; ello hace muy probable que una concepción política embone, así sea “laxamente”, con una doctrina que es comprensiva en términos parciales —en la consideración de que, en efecto, Rawls identifica la racionalidad, más que con intereses de orden material (aunque el segundo principio de justicia los contempla), con el sentido del bien de cada persona y los valores que lo acompañan.

Por lo tanto, el nivel más elevado de estabilidad en una concepción política de la justicia se obtiene, por un lado, en la medida en que las personas —al formarse dentro de una estructura básica en una sociedad bien ordenada— desarrollan un sentido de la justicia que las conmina a actuar conforme a las reglas de las instituciones, o sea, a cumplir los acuerdos que hayan construido y, por otro lado, en la medida en que tenga lugar un consenso traslapado que no contemple la concepción política de la justicia como “un compromiso entre quienes sostienen diferentes puntos de vista, sino que se [fundamente] en

¹²² John Rawls, *Liberalismo político*, *op. cit.*, p. 36.

¹²³ Norman Daniels, “Reflective Equilibrium and Justice as Political” en *The Idea of a Political Liberalism. Essays on John Rawls*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2000, p. 130.

la totalidad de razones especificadas dentro de la doctrina comprensiva que profesa cada ciudadano.”¹²⁴ De este modo, en aras de la estabilidad, lejos de pedir que todos vean en la autonomía un bien particular –como Rawls lo llegó a plantear en *Teoría de la justicia*—, la justicia tiene que pensarse como un bien para cada uno pero en sus propios términos.¹²⁵

Es así como Rawls teje una trama en la que los principios de la justicia como equidad y las perspectivas específicas del mundo pueden convivir: a unos los identifica con el carácter razonable de los individuos y a los otros con su parte racional.

Por su parte, el actual director del Instituto de Investigación Social de Frankfurt se topa con retos similares a los del gran exponente del igualitarismo liberal con relación a la justicia, pero los explora desde las condiciones de reconocimiento. Uno de los planteamientos eje de la Teoría Crítica, de la cual Honneth es heredero, es que la historia transcurre bajo la guía de la razón y que ésta última, mediadora entre la teoría y la historia, pasa por un proceso de “deformación patológica por parte del capitalismo” que sólo se trasciende con ayuda de la ilustración. Sin embargo, la idea resulta problemática al pretender identificar una sola razón en medio de diversas convicciones y al concebir al capitalismo como “un sistema unitario de racionalidad social”.¹²⁶

Si bien Honneth, fiel a su tradición, destaca la premisa hegeliana de que la incompetencia de las sociedades para reflejar en sus prácticas e instituciones “el potencial de razón que ya está latente en ellas” es la causa de las patologías sociales y del fracaso de la autorrealización individual –ya que “lo universal racional” es lo que orienta la tutela de la vida de las personas—, subraya también que una postura actual de la Teoría Crítica no debe contentarse sólo con medir las distorsiones de la racionalidad: hay que recurrir a “las condiciones previas intersubjetivas del desarrollo de la identidad humana en general”. Estas condiciones, especifica Honneth, se pueden encontrar en “las formas de comunicación sociales” en las que el individuo configura su identidad entre los demás y logra concebirse como miembro con un estatus de igualdad, al tiempo que singular, del conjunto de seres humanos. Así, no hay otra manera de conseguir la autorrealización individual más que

¹²⁴ John Rawls, *Liberalismo político*, *op. cit.*, p. 169.

¹²⁵ Norman Daniels, *op. cit.*, p. 132.

¹²⁶ Axel Honneth, “Una patología social de la razón” en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Buenos Aires, Katz, 2009, pp. 27-29.

conectándola a los objetivos de autorrealización de los demás integrantes de la sociedad por medio de “principios o fines aceptados por todos”.¹²⁷

El tipo de instituciones necesarias para definir los principios que conducen a la autorrealización de los individuos son las que persiguen “metas generales, comunitarias” – cuya pérdida conduciría a la mencionada patología social—, capaces de poner en relación las libertades individuales de manera cooperativa. Detrás de la capacidad de cooperación hay un concepto de bien común, incluido en la idea del universal racional, sobre el cual debieron haber acordado las personas que conforman una sociedad. Al respecto, Honneth subraya que los “modelos de praxis” de distintos pensadores de la Escuela de Frankfurt sostienen “esa única idea de que la socialización del ser humano sólo puede lograrse en condiciones de libertad cooperativa”, es decir, en actos que rebasan la mera “coordinación de intereses individuales”.¹²⁸

El ideal de democracia como cooperación reflexiva proviene de los trabajos de John Dewey en los que argumenta dos ideas: que la autorrealización se vincula a la membresía de las personas a una comunidad política de cooperación y que el valor de la democracia reside en ser un conjunto de procedimientos racionales para la resolución de problemas. La tesis central de Dewey es que, en su calidad de integrante de un grupo específico, el sujeto desarrolla hábitos socialmente útiles y, con ello, se abre camino hacia la realización de un aspecto particular de él mismo; es así que en una comunidad democrática, vista como una relación libre de grupos cooperantes, las personas pueden completar sus diversas cualidades de una forma enriquecedora para todos. Este interés de los individuos de desarrollar “potencialidades éticas” para su propio crecimiento –que tengan preponderancia sobre otro tipo de deseos e intereses— depende, de acuerdo con Dewey, de su capacidad de “deliberación práctica”.¹²⁹

Honneth retoma este argumento y la hipótesis de la corriente pragmatista según la cual los individuos deben ser capaces de comprender cada etapa de la actividad científica como una “extensión metodológicamente organizada” de las habilidades del intelecto que

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 31-34.

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 32, 34-35.

¹²⁹ David Owen, “Self-Government and ‘Democracy as a Reflexive Co-operation’” en Bert van den Brink y David Owen, *Recognition and power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Nueva York, Cambridge University Press, 2010, pp. 290-292.

los ayuda a resolver problemas en la vida cotidiana.¹³⁰ De hecho, un grupo dentro del ámbito público se concibe como tal porque sus miembros perciben un interés común en regular las consecuencias de algunas “(trans)acciones” importantes, cuyos resultados perdurarán en el tiempo. La racionalidad aplicada en el proceso de resolución de problemas requiere de cierto nivel de involucramiento de los afectados en los procesos de indagación; una tarea como esta, para Honneth, está ligada a la idea de comunidad política. Al respecto, el frankfurtiano resalta la convicción de Dewey de que, aún en las sociedades complejas, altamente urbanizadas y con hábitos individualistas, resolver problemas políticos presupone que los ciudadanos interioricen la conciencia común de una forma de “asociación prepolítica” –por ejemplo, la de los pequeños condados estadounidenses—, que los impulse a participar cooperativamente en la esfera democrática, a deliberar sobre asuntos colectivos y a perseguir las mismas metas; lo anterior implica una ética democrática anclada en la conciencia de cooperación social más que en las virtudes políticas.¹³¹

Antes de continuar, es necesario esclarecer dos aspectos de la propuesta de Honneth: primero, concuerda con el pluralismo de valores, ya que no privilegia la actividad política o algún otro tipo específico de quehacer como el eje de la vida buena; segundo, hace compatibles dos elementos que, en la teoría reciente de la democracia, se habían considerado opuestos, a saber, la deliberación racional y la comunidad democrática.¹³²

Pero, si el principal cometido del ámbito público es buscar la autorrealización individual y perseguir a la vez metas comunes, ¿no supone esto una mezcla de liberalismo y al comunitarismo? ¿En qué se distingue de estas doctrinas? En primer lugar, la *praxis* racional en la Teoría Crítica exige un nivel más elevado de “coincidencia intersubjetiva” que el liberalismo; de acuerdo con Honneth, el excedente intersubjetivo que no tiene el liberalismo, y sí la Teoría Crítica, radica en la convicción compartida de que el valor de determinada actividad justifica que los intereses individuales pasen a un nivel secundario; dicha certeza es la que otorga el estatus de igualdad a todos los cooperantes, la que les permite “interactuar estéticamente” y llegar a acuerdos de manera libre. Así, una vida lograda no se puede alcanzar si los sujetos no aceptan que, detrás de sus intereses

¹³⁰ Axel Honneth y John M. M. Farrell, “Democracy as Reflexive Co-operation: John Dewey and Democratic Theory Today,” *Political Theory*, vol. 26, núm. 6, diciembre, 1998, p. 772.

¹³¹ David Owen, *op. cit.*, pp. 294-296.

¹³² *Ibid.*, p. 301.

iparticulares, hay un conjunto de convicciones de valor comunes; de esta forma, la autorrealización se toma como un “universal” no coherente con postulados individualistas. Por otra parte, la Teoría Crítica se distingue del comunitarismo porque su universal va siempre unido a la razón; en consecuencia, la “praxis cooperativa” y los valores compartidos “deben poseer un carácter racional”. En palabras de Honneth:

...la gracia del enfoque está justamente en ver la autorrealización individual ligada al presupuesto de una praxis común que sólo puede ser el resultado de la realización de la razón. Lejos de entender el vínculo con valores generales como un fin en sí mismo, para los representantes de la Teoría Crítica el establecer una relación de cooperación tiene la función de incrementar la racionalidad social: de otro modo no se comprendería por qué cada forma de praxis a la que se apunta debe ser siempre el resultado de una racionalización social, ni se comprenderá por qué el estado negativo del presente tiene que ser siempre expresión de una falta de razón. A diferencia del comunitarismo, la Teoría Crítica somete lo universal, que la cooperación social encarna y realiza al mismo tiempo, a las pautas de una fundamentación racional; porque por diferentes que sean los conceptos de razón que se han utilizado de Horkheimer a Habermas, todos ellos en definitiva culminan en la idea de que la consagración a la praxis liberadora de la cooperación no se dará por el vínculo afectivo, por los sentimientos de pertenencia o de coincidencia, sino por una comprensión racional.¹³³

Honneth señala que la vertiente comunitaria critica la concepción “atomista” del individuo porque le impide reconocer la prioridad del bien —un valor comunitario— por encima de la esfera de lo justo, en otras palabras, la prioridad de la realización individual sobre la autonomía personal. Al respecto, Rawls responde que la búsqueda individual del bien —entendida como un proceso de autoconocimiento mediado por la comunicación, más que como un acto monológico de elección— precisa que se protejan los derechos básicos y se garanticen condiciones mínimas de bienestar; así pues, la salvaguardia legal de la autonomía personal, más que obstaculizar el proceso intersubjetivo de la construcción de la identidad personal, la hace socialmente posible; sin libertades fundamentales y cierto nivel de prosperidad económica, los sujetos se verían limitados por instancias externas para elegir entre ideas alternativas del bien. De lo anterior se infiere que “el concepto atomista de un sujeto ‘no situado’ y la idea liberal de igualdad de derechos” no tienen por qué conectarse lógicamente.¹³⁴

¹³³ Axel Honneth, “Una patología social de la razón”, *op. cit.*, pp. 36-37.

¹³⁴ Axel Honneth y Patrick Sauret, “Les limites du libéralisme. De l'éthique politique aux États-Unis aujourd'hui”, *Rue Descartes*, núm. 5/6, noviembre, 1992, pp. 147, 150.

Sin embargo, el liberalismo encuentra sus propios límites, en opinión de Honneth, cuando se descarta la inclusión de un principio normativo o valor ético: no se acepta la idea de una “comunidad ética integrada” aún si su existencia debe presuponerse en el momento de explicar el proceso por el cual los individuos hacen uso de su libertad. El liberalismo ha separado “categóricamente” a los sujetos morales de todo vínculo con los “valores compartidos intersubjetivamente”, sin aclarar de manera satisfactoria “las precondiciones sociales” en las que las personas llevan a la práctica a nivel individual las libertades que han obtenido en el plano jurídico. He aquí un hiato que, de acuerdo con Honneth, el liberalismo aún tiene que llenar; después de todo, argumenta, Rawls ha arrojado suficientes cuerdas para enlazar la autorrealización a valores compartidos, al introducir las bases sociales del autorrespeto —en la lista de bienes primarios, de la que se hablará con posterioridad— como una de las metas tras la aplicación de su propia teoría.¹³⁵

Pero, por su parte, Rawls podría reprochar a los comunitaristas la falta de procedimientos para distinguir entre los principios normativos que en efecto conducen a la vida buena y los que no lo hacen. Ante este panorama, Honneth subraya que ni Rawls ni los comunitaristas han esgrimido un “criterio supra-contextual” para hacer una distinción justificada de los conceptos moralmente admisibles y los moralmente impugnables del bien colectivo. Detrás de esta falta, Honneth observa una reticencia —bajo argumentos contextualistas— a proporcionar un argumento de carácter universal a los principios morales detrás de los preceptos constitucionales de las democracias de Occidente. Ante lo que pareciera un callejón sin salida, Honneth propone adoptar un modelo formal de vida ética —como se verá después— que abarque “los principios universalistas de una moralidad post-convencional” y acote las nociones del bien comunitario. Desde su punto de vista, es “la ética de la discusión sin restricciones” un punto de arranque plausible para sentar las bases de tal principio moral post-convencional, ya que es “suficientemente reflexivo” y muestra al mismo tiempo rasgos pluralistas, de modo que no interfiere con el principio de autonomía de cada persona. Sin embargo, Honneth aclara que la emancipación del liberalismo y del comunitarismo contemporáneos de sus proposiciones nearistotélicas mediante “un concepto normativo y sustancial de la comunidad”, que acentúa su principio

¹³⁵ *Ibid.*, p. 155.

moral a la vez que expresa las “condiciones limitativas del concepto de bien” a desarrollar, sólo es posible si se confronta el reto implícito en la filosofía de Hegel.¹³⁶

1.2 Los cimientos de la justicia y las relaciones de reconocimiento

Rawls se propone formular una concepción de la justicia para la estructura básica en sociedades democráticas avanzadas. Para ello, comienza señalando la existencia de desigualdades económicas y sociales, e indica que éstas responden a las diferencias en las perspectivas de las personas sobre su vida entera, en la medida en que en ella influyen factores como la clase social de origen, las dotaciones innatas, la buena o mala suerte. Los principios que para Rawls legitiman estas diferencias y las regulan, pero que resultan compatibles con la idea de una ciudadanía libre e igual, con los derechos y libertades básicos y con un sistema equitativo de cooperación son los que a continuación se mencionan:¹³⁷

1. Todas las personas tienen derecho a un esquema de libertades básicas iguales que no vaya en contra de un esquema similar de libertades para los demás.
2. Las desigualdades sociales y económicas se toleran si y sólo si:
 - 2.1 son producto de empleos y cargos asequibles a cualquiera en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades.
 - 2.2 repercuten en el mayor beneficio de los menos aventajados, es decir, de quienes, por su nivel de ingreso y riqueza, tienen las expectativas más bajas con relación a los bienes primarios¹³⁸ a lo largo de toda su vida (el principio de diferencia).

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 156-157.

¹³⁷ John Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación*, op. cit., p. 73.

Los dos principios de justicia que se enuncian se esgrimieron en *Teoría de la justicia*; sin embargo, aquí se emplea la definición propuesta en *La justicia como equidad. Una reformulación* porque en ese texto Rawls delinea mejor ambos principios y precisa aspectos importantes, en particular en lo que respecta a la segunda parte del segundo principio, es decir, al principio de diferencia.

¹³⁸ Los bienes primarios “son las diversas condiciones sociales y los medios de uso universal que son por lo general necesarios para que los ciudadanos puedan desarrollarse adecuadamente y ejercer plenamente sus dos facultades morales [la capacidad de poseer un sentido de la justicia y la capacidad de poseer una concepción del bien], y para que puedan promover sus concepciones específicas del bien” (*Ibid.*, pp. 90-91).

Rawls distingue cinco clases de bienes primarios:

1. Los derechos y libertades básicos.

Es importante especificar que el primer principio, referente a las libertades políticas, debe aplicarse antes que el segundo, y que la primera parte del segundo, sobre la igualdad equitativa de oportunidades, es anterior al principio de diferencia. Esta formulación de Rawls indica que lo que se debe repartir de manera uniforme son las libertades básicas y que el ingreso y la riqueza no necesitan distribuirse por igual, aunque sí traer ventajas para todos; al mismo tiempo, se tiene que poder acceder a los puestos de autoridad y mando en condiciones de igualdad de oportunidades.

De acuerdo con lo anterior, la definición rawlsiana de justicia social es democrática en la medida en que maximiza la posibilidad de que los menos aventajados alcancen sus objetivos. Vista desde un ángulo general, además de incluir la igualdad democrática, esta teoría de la justicia también es un principio liberal: pugna por el reparto en la misma proporción tanto de las libertades políticas –asociadas a la democracia— como de las libertades personales –identificadas con el liberalismo. Es así que en su primer principio de justicia, Rawls reúne ambos tipos de libertades y prioriza el sistema entero de libertades básicas.¹³⁹

Por lo que toca al segundo principio, no hay referencias directas al valor de la igualdad del estatuto de las personas, sino al de la justa reciprocidad en las relaciones sociales. El primer punto de este principio se enfoca en la equidad de las oportunidades: dada la distribución natural de talentos, las expectativas de los individuos con capacidades y aspiraciones similares no deberían depender de su estrato social de origen; para lograr esto, es fundamental que todos tengan las mismas posibilidades de educarse. Sin embargo, el principio de igualdad de oportunidades no puede aplicarse más que de forma imperfecta, ya que en el desarrollo de las habilidades naturales inciden no sólo las políticas que el Estado pone en marcha para potenciarlas, sino del contexto familiar y del lugar de los individuos en la sociedad; en este sentido, se objeta a Rawls que su sistema deja las cosas como estaban, ya que las personas pertenecientes a diversas clases sociales tendrán distintas

-
2. La libertad de movimiento y la libre elección de empleo en un marco de oportunidades variadas.
 3. Los poderes y las prerrogativas que acompañan a cargos y posiciones de autoridad y responsabilidad.
 4. Ingresos y riqueza.
 5. Las bases sociales del autorrespeto.

¹³⁹ Amy Gutman, “Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy” en Samuel Freeman, *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, 170-178.

oportunidades y opciones diferentes para hacer uso de ellas. Es en este momento que aparece el principio de diferencia: las desigualdades que prevalecen para una generación no deben socavar la igualdad de oportunidades de los futuros ciudadanos, por el contrario, hay que optimizar su punto de partida.¹⁴⁰ De esta forma, cuando se tiene que escoger entre diversos sistemas de cooperación social practicable, la fidelidad a este principio exige inclinarse por aquel en donde los menos aventajados están mejor, no importa qué tan grande sea la distancia entre éstos últimos y los dotados de talento.¹⁴¹

Esto es lo que hace la diferencia entre un régimen meritocrático y la sociedad bien ordenada de Rawls: aunque las posiciones y puestos se asignan de acuerdo con la idea democrática de igualdad de oportunidades, se pretende evitar que los mejor dotados conformen “un casta” que monopolice las ventajas de la cultura y los ingresos. La labor del principio de diferencia consiste precisamente en maximizar los recursos que se encuentran en la situación de la que parte la vida de las personas y, con ello, el reconocimiento social; este principio se interpreta entonces como un precepto que ve en la distribución de las dotaciones innatas –de las diferencias entre las personas— un bien de la sociedad en su conjunto, cuyos beneficios deben compartirse y aprovecharse de la mejor manera.¹⁴² Los talentos –de la misma y de distintas clases— se conciben como un “activo común” porque se complementan unos con otros si se disponen de tal modo que se obtengan ventajas de esa pluralidad.

El principio de diferencia y la distribución de dotaciones innatas consideradas como un bien común son las vías de reconciliación –para Rawls, uno de los propósitos de la filosofía política— entre los más y los menos aventajados: ambas son estrategias de la igualdad democrática para atenuar la hostilidad de la naturaleza y del entorno social. Al lado de la reconciliación, como se ha esbozado arriba, se encuentra la idea de reciprocidad –ideal moral situado entre la imparcialidad (altruista) y la ventaja mutua—, que en el principio de diferencia se explica como la exhortación a los mejor dotados –cuya situación

¹⁴⁰ Bertrand Guillaume, *Rawls et l'égalité démocratique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, pp. 154-155.

¹⁴¹ John Rawls, *La justicia como equidad*, op. cit., pp. 93, 103-106. Sin embargo, algunas voces advierten que es materialmente improbable que en cierto esquema de cooperación prevalezca la equidad y la reciprocidad al lado de una diferencia muy amplia entre los beneficios que obtiene un sector y otro de la sociedad. Véase Gerald Cohen, *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Barcelona, Paidós, 2001.

¹⁴² Bertrand Guillaume, op. cit., pp. 157-158.

no merecen moralmente— a cultivar sus capacidades innatas y “conseguir más beneficios” para que, con ello, aporten a la mejora de las condiciones de vida de los menos dotados — que tampoco merecen ese sitio de menor ventaja en la distribución.¹⁴³

Por último, quisiéramos traer a colación la idea de que en un sistema democrático igualitario, el compromiso con la igualdad de oportunidades y con el principio de diferencia —esto es, con el segundo principio de justicia— y su aceptación por parte de los ciudadanos no exige que éstos los promuevan activamente como parte de sus objetivos personales: fomentar estos postulados es una tarea de las instituciones. Y es que, para los rawlsianos, el sustento de la justicia como equidad radica en la idea que conecta esta teoría a su raíz liberal, es decir, al resguardo de las libertades personales en tanto se permite a los individuos perseguir sus propias concepciones del bien y sus metas particulares dentro de los límites impuestos por las instituciones.¹⁴⁴

La alternativa no liberal a la propuesta de Rawls, que cobra auge a finales de los años 80, ya no persigue la meta principal de eliminar las desigualdades que no se puedan justificar mediante “argumentos razonables”.¹⁴⁵ La perspectiva de Axel Honneth esgrime la tesis de que, si bien no podemos pensar el espacio público sin la justicia, lo justo en las sociedades democráticas no se construye a cuestiones de distribución de bienes; desde este punto de vista, cualquier clase de injusticia, incluso la distributiva, se concibe como “la expresión institucional de la falta de respeto social o, mejor dicho, de unas relaciones injustificadas de reconocimiento”.¹⁴⁶ Así pues, el objetivo no se centra más en la mejor solución al reparto de bienes escasos, sino en la disputa por “condiciones intersubjetivas de integridad personal”. Partiendo de este enfoque, la constitución de reacciones morales complementa “la lógica de consecución de intereses” del modelo utilitario, pero no la sustituye, pues no se puede decir hasta dónde un conflicto se origina en la dimensión de los intereses o en la demanda de valoración de los “sentimientos morales”; sin embargo, las reacciones morales corrigen el sesgo predominante de la justicia hacia la posibilidad de

¹⁴³ John Rawls, *La justicia como equidad*, op. cit., pp. 110-113.

¹⁴⁴ Norman Daniels, “Democratic Equality: Rawls’s Complex Egalitarianism” en Samuel Freeman, *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 270-271.

¹⁴⁵ Axel Honneth, *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundación normativa de una teoría social*, Buenos Aires, Katz, 2010, pp. 9-10.

¹⁴⁶ Nancy Fraser y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid, Morata, 2006, p. 92.

acceder a cierto estado material de vida: en este sentido, la posesión de bienes cobra importancia sólo en tanto condiciona el reconocimiento.¹⁴⁷

Honneth define un principio orientador de la justicia derivado de una reflexión histórica que le lleva a deducir que, en las sociedades modernas, la formación de la identidad personal de los individuos depende de modos de reconocimiento en tres esferas: el amor (autoconfianza), la igualdad jurídica (autorrespeto) y la estima social (autoestima).

148

La forma básica de afectación en el primer ámbito de reconocimiento es el maltrato físico, el que deviene una injusticia moral si el individuo que lo sufre percibe un menosprecio deliberado, de quien infringe el daño, a “la propia concepción que uno tiene de sí mismo”; esta clase de humillación despoja a los hombres de su autonomía física, con lo cual se quebranta algún aspecto de su confianza en el mundo. A esta forma de menosprecio, se opone una clase de reconocimiento relativa a “una inclinación emocional” como la que cabe en la idea de amor y que contribuye a desarrollar en las personas una confianza en sí mismos ligada al espacio de la corporalidad –si bien el dolor que pudiera producir la afectación en esta esfera rebasa el ámbito físico. La validación de los afectos y necesidades de este género sólo puede concretarse mediante la atención directa, por esta razón, el reconocimiento en esta órbita tiene que ser de tipo afectivo. La actitud que el sujeto dirige hacia sí mismo en el caso del reconocimiento amoroso –el nivel más elemental “de seguridad emocional y física” para manifestar sus necesidades y sentimientos— en sus relaciones más cercanas –“primarias”, es decir, familia, amigos, pareja— es la de la *autoconfianza*. Esta forma de reconocimiento recíproco es el fundamento psíquico para el despliegue de otros signos de autoestima.¹⁴⁹

Además de la tortura física, una segunda forma de menosprecio es la carencia de derechos y el confinamiento de las personas a los márgenes de la sociedad, esto es, el hecho de que no se les reconozca jurídicamente dentro de la comunidad; la forma de reconocimiento que constituye su reverso es la consideración del ser humano, en referencia a sí mismo y para los otros, como detentor de los mismos derechos que el resto de los

¹⁴⁷ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1997, p. 200.

¹⁴⁸ Nancy Fraser y Axel Honneth, *op. cit.*, pp. 135, 137, 141-142.

¹⁴⁹ Axel Honneth, *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, *op. cit.*, pp. 24-25.

participantes en la interacción y como sujeto de obligaciones. La actitud que el individuo adopta para sí por la vía del reconocimiento jurídico es la del *autorrespeto elemental*. En consecuencia, el individuo se concibe, al igual que los demás integrantes de la comunidad, como un “actor moralmente imputable”. En contraste con el reconocimiento efectivo, el de tipo jurídico sí trasciende los círculos cercanos¹⁵⁰ y lo hace en dos vertientes: en la expansión de los contenidos materiales, esto es, en la variedad de maneras en que los individuos pueden realizar las libertades que se les endosan intersubjetivamente, y en la ampliación del marco jurídico a segmentos de la sociedad que habían sido excluidos y a los que se les otorgan los mismos derechos que al resto de los integrantes de la comunidad. El reconocimiento por el derecho implica entonces la persecución de un universalismo que va desarrollándose en el curso de luchas sociales a lo largo de la historia.¹⁵¹

El tercer estadio del reconocimiento es la relación de solidaridad, la que valora las capacidades y formas de vida individuales, en donde al situarse desde la perspectiva de los otros, cada persona obtiene la “aprobación intersubjetiva” necesaria para concebirse como un ser único e irremplazable. Ya que esta forma de reconocimiento trae consigo “la experiencia vital de cargas y responsabilidades compartidas”, comprende no sólo el espacio ético-cognitivo sino también el componente afectivo de “la empatía solidaria”. Puesto que la persona siente que sus compañeros de interacción la aprecian por sus capacidades particulares, adquiere la facultad de identificarse por completo con sus talentos y contribuciones específicas; en consecuencia, adopta para sí mismo la actitud positiva de *autoestima*. Hay que añadir que por el efecto de la generalización de las normas éticas bajo las cuales los sujetos se reconocen recíprocamente en sus peculiaridades, se detona un “proceso de destradicionalización” en el que esas normas dejan de marcar jerarquías y prescripciones; surge entonces “un principio de diferencia igualitaria” que prospera debido

¹⁵⁰ Algunos autores llevan más lejos la idea de Honneth de que al menos en una de las esferas de reconocimiento, la de las relaciones íntimas, el amor juega un papel fundamental en las posibilidades de autorrealización del individuo. En este sentido, las ideas que esbozan el amor en la política manifestado “a través de la ley” y no “además de la ley” –Honneth no habla del amor en los vínculos jurídicos de reconocimiento— argumentan que esta es la forma como el derecho se convierte en instrumento para expresar la misma preocupación por todos los integrantes de los grupos en conflicto. Pero este tema podría explorarse sólo en una próxima ocasión. Lior Barshack, “...That All Members Should be Loved in the Same Way...”, en Bert van den Brink y David Owen, *Recognition and power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Nueva York, Cambridge University Press, 2010, pp. 165, 183.

¹⁵¹ Axel Honneth, *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, *op. cit.*, pp. 26-28.

a que los hombres interactúan diferenciando la vida particular de cada uno —como sujetos individualizados y autónomos— y, a la vez, en virtud de una valoración simétrica entre ellos. La simetría alude a la oportunidad no jerarquizada de toda persona de sentir que sus actividades y capacidades son valiosas para la comunidad—como se explorará con detalle más adelante. Esta clase de relaciones son solidarias porque no permanecen en la “tolerancia pasiva”, sino que promueven la participación de los individuos en la “particularidad individual” de otros; de acuerdo con esto, cuando algún sujeto se preocupa de manera activa por que el otro perfeccione cualidades que para él son extrañas, pueden concretarse los objetivos comunes a ambos.¹⁵²

Es necesario agregar que el tipo de menosprecio que corresponde a la relación reconocitiva de solidaridad es no conferir valor social a los modos de autorrealización, lo que equivale a la devaluación de ciertas formas de vida; esto provoca que los sujetos carezcan de las condiciones —que no cuenten con el aprecio social— para hacer uso de las cualidades que han conquistado en el transcurso de su existencia.¹⁵³

La contribución teórica de Honneth, “la dinámica social del desprecio”, tal como él la define, retoma, como se ha mencionado, algunos postulados de la Teoría Crítica, entre ellos el que señala que la teoría siempre debe volver a referirse a su origen en una “experiencia precientífica” y a “su aplicación en una futura praxis”. La locución “experiencia precientífica” apunta al “estado de conciencia” de las personas o a qué tan dispuestas se encuentran para seguir el camino de la emancipación; para voltear a la dimensión precientífica, la Teoría Crítica no puede obviar la necesidad de apoyarse en una metodología y en el trabajo conjunto con las ciencias sociales; en la ruta marcada desde Hegel, y que continuó Horkheimer, esta línea del conocimiento filosófico depende, en gran medida, del “interés emancipador” en la realidad social. Por esta razón, para Honneth la renovación de la Teoría Crítica será posible en la medida en que se examine dicha realidad en “términos categoriales” de modo que en ella tenga lugar un “momento de la trascendencia intramundana”; este término refiere a la posibilidad de que se generen y se encuentren, en la base empírica de la que parte la teoría, metas y actitudes emancipadoras;

¹⁵² *Ibid.*, pp. 28-30. Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, op. cit., pp. 157-158.

¹⁵³ Axel Honneth, *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, op. cit., p. 28.

la exploración de las formas con las que se enfrenta este problema en nuestros días sirve, desde la perspectiva de Honneth, como hilo conductor para encaminar la postura de la Teoría Crítica. La posición negativa que adoptó la obra tardía de Adorno y la de los pensadores bajo su influjo –Stefan Breuer, Michel Foucault, Jean Baudrillard—, quienes diagnosticaban una progresiva tendencia a la deshumanización en razón del gran peso de la técnica y los sistemas de control sobre la vida de las personas, llevó a la teoría a un negativismo tal que le fue imposible hallar en la realidad, en sus fundamentos precientíficos, desviaciones hacia cualquier potencial de transformación, es decir, momentos intramundanos de trascendencia que proporcionaran a la crítica “un soporte social”.¹⁵⁴

Para Honneth, sin embargo, a partir de los estudios sobre la comunicación de Habermas se abre un camino para volver a un actuar emancipador; para ello, esta propuesta tuvo que transitar del modelo marxista de producción, en el que los elementos del progreso se enmarcan en el trabajo, hacia el modelo del actuar comunicativo, en donde los instrumentos para el avance de la sociedad se encuentran en la interacción entre los sujetos; no obstante, Honneth argumenta que el proceso de racionalización comunicativa del que habla Habermas no constituye un “hecho moral” en las experiencias de los hombres, es decir, no contempla específicamente las vulneraciones a los reclamos de identidad realizados durante el proceso de socialización. Para acercarse a lo que hoy en día puede sustituir a las “experiencias morales”, las que para los fundadores de la Escuela de Frankfurt aportaba la clase obrera, Honneth toma prestadas algunas ideas de Thomas McCarthy, quien en su obra pretende “reconstruir las condiciones normativas previas a la interacción” con ayuda de la etnometodología. Para conocer las expectativas morales latentes en la comunicación social, la propuesta de McCarthy sugiere recurrir a las investigaciones históricas y sociológicas sobre las actividades de resistencia de las clases sociales bajas; debido a que quienes conforman este estrato social no están familiarizados con los debates culturales y académicos sobre experiencias morales, éstas últimas se manifiestan de forma espontánea, sin la influencia de alguna perspectiva filosófica y, por tanto, muestran el rumbo de “las expectativas normativas de la vida social cotidiana”. Estos

¹⁵⁴ Axel Honneth, “La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una teoría crítica de la sociedad” en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 250-255.

estudios marcan la pauta de las motivaciones de la protesta social en los estratos inferiores: detrás no está el clamor por “principios de moral formulados de manera positiva, sino la experiencia de la violación de ideas intuitivamente dadas”; hay que añadir que la esencia normativa de estas ideas son las esperanzas vinculadas al respeto de la dignidad, la integridad o el honor. Si se generalizan los resultados obtenidos en cada caso, es posible concluir que el requerimiento normativo previo del proceso comunicativo es el reconocimiento de los sujetos como “personas morales y por su desempeño social”.¹⁵⁵

Los acontecimientos que se perciben como injusticia moral en la vida cotidiana – cuando las personas no obtienen el reconocimiento que creen merecer— son los que Honneth denomina “sentimientos de desprecio social”. A partir de esta idea, esboza una alternativa a la teoría lingüística del paradigma de la comunicación. El elemento innovador con respecto a Habermas –quien se enfoca en la coerción comunicativa— es el vínculo entre las violaciones a los preceptos normativos de interacción social –es decir, la negativa de reconocimiento— y las experiencias morales de los sujetos en su actuar comunicativo cotidiano; en otras palabras, el desprecio conduce a sentimientos morales de “pena, rabia o indignación”. Estas sensaciones de injusticia “representan un hecho precientífico en el que una crítica de las relaciones de reconocimiento puede verificar en términos sociales su propia perspectiva teórica.”¹⁵⁶

Es importante señalar, por último, que para mostrar su efectividad, las formas de comunicación tendrían que considerar al menos dos aspectos: un nivel de reconocimiento que garantice la configuración de identidades personales y una “cultura moral” que otorgue “fuerza individual” a los excluidos y despreciados para “articular sus experiencias en el ámbito público democrático en lugar de vivirlas en las contraculturas de la violencia”.¹⁵⁷

Así, observamos que mientras los principios de justicia en el liberalismo político descansan en fórmulas adecuadas de distribución de las libertades básicas y de la riqueza, para la vertiente más actual de la Escuela de Frankfurt la base de la justicia es el reconocimiento social de las capacidades de los individuos en las interacciones de comunicación con otros y, por tanto, la realización de su identidad singular.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 256, 258, 260-262.

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 262-263.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 265-266, 272.

2. Razón pública o comunidad ética

Para señalar la diferencia entre las ideas de la justicia que pueden aplicarse a la esfera pública y las que, por su naturaleza, son propias de la esfera social —ya no hablemos del ámbito privado—, es decir, de las visiones comprensivas de cada quien, Rawls considera fundamental entender que al hablar de una sociedad bien ordenada, en un contexto democrático, no estamos hablando de una asociación ni tampoco de una comunidad.

Una sociedad democrática, en tanto conserva su carácter político, es “un sistema social completo y cerrado”; es completo porque es autosuficiente y abre espacios a los principales cometidos de la vida humana, y es cerrado porque la única forma de entrar es con el nacimiento y sólo se sale de él con la muerte: no hay para los seres humanos una identidad anterior a la que tienen en la sociedad. A las asociaciones, en cambio, los ciudadanos se afilian por voluntad propia y no requieren permanecer en ellas toda la vida. La sociedad democrática, además, no establece fines y objetivos últimos en el mismo sentido de los individuos o las asociaciones: los fines y objetivos últimos, dice Rawls, son parte esencial de cualquier doctrina comprensiva. En todo caso, los fines de una sociedad corresponden a la concepción política de la justicia y están fuertemente enlazados con los principios de derecho que se expresan en la Constitución.¹⁵⁸

Por otra parte, Rawls es enfático al asegurar que, así como una sociedad democrática bien ordenada no es una asociación, tampoco cumple los supuestos para integrarse en comunidad, o sea, no puede conducirse por una doctrina religiosa, filosófica o moral comprensiva, parcial o plena; este ideal de sociedad no resulta verosímil en condiciones de pluralismo razonable, donde se reconocen las libertades básicas y se practica la tolerancia. Una comunidad, así definida, ignora los límites de la razón pública —de los cuales hablaremos enseguida— y altera el tipo de unidad que un régimen constitucional es capaz de alcanzar sin ir en detrimento de los principios democráticos; de acuerdo con esto, para Rawls, la meta de una “más amplia y profunda unidad” y las pretensiones de llegar a una verdad absoluta son cosas que rebasan las capacidades de justificación del razonamiento político. En lugar de esto, propone entender la unidad social como surgida de un consenso traslapado en el que, como vimos, los ciudadanos apoyan una

¹⁵⁸ John Rawls, *Liberalismo político*, *op. cit.*, pp. 60-61.

concepción política la justicia desde el interior de las doctrinas comprensivas de cada uno.¹⁵⁹

Así, Rawls pone de manifiesto su oposición a cualquier tipo de perfeccionismo comprometido con alguna idea específica de los fines hacia los que deba apuntar la vida de las personas; el papel de una comunidad política es, en este sentido, determinar las metas de los individuos mediante algún tipo de coerción política, a través de la exclusión de otras alternativas o del control de la educación y del entorno cultural. Rawls defiende esta idea no sólo porque la pugna por la hegemonía cultural o religiosa podría dividir a la sociedad de manera radical, sino porque ello implicaría aceptar que el pluralismo y la tolerancia constituyen un simple *modus vivendi*, necesario por cuestiones prácticas; por el contrario, Rawls piensa que ambos son elementos indispensables para el respeto entre los ciudadanos y que nuestro sentido de la justicia debe valorarlos de manera intrínseca, mas no instrumental.¹⁶⁰

Sin embargo, entre las opciones conceptuales que ofrece la teoría rawlsiana, sí encontramos cierta clase de unidad compatible con la sociedad bien ordenada y que satisface las exigencias de la razón pública: se trata del equilibrio reflexivo y del consenso entrecruzado. Pero, ¿cómo es que dichas formas de unidad empatan con la razón pública? De acuerdo con Rawls, la razón pública es el principio que hace viable la ciudadanía en términos de igualdad; el sujeto de este principio es el bien público, es decir, lo que la justicia pide de las instituciones que conforman la estructura básica de la sociedad. El terreno particularmente propicio para la manifestación de la razón pública en las democracias constitucionales es la Suprema Corte, ya que los jueces tienen que fundamentar sus decisiones en sus conocimientos sobre la Carta Magna, los estatutos y los casos precedentes; al Legislativo y al Ejecutivo no se les pide una argumentación tan amplia para sustentar sus actos.¹⁶¹

Es importante señalar que la razón pública impone límites únicamente a los asuntos políticos relacionados con ‘elementos constitucionales esenciales’ y con “cuestiones de justicia básica”, en otras palabras lidia con problemas como los siguientes: a quién se le

¹⁵⁹ Rawls, *La justicia como equidad*, *op. cit.*, p. 262.

¹⁶⁰ Thomas Nagel, “Rawls and Liberalism” en Samuel Freeman, *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 73.

¹⁶¹ John Rawls, *Liberalismo político*, *op. cit.*, pp. 204, 207.

otorga el estatus de ciudadano y a quién no, qué religiones pueden tolerarse o cómo se regulará el derecho a la propiedad. Así como en la sociedad bien ordenada opera la razón pública, las asociaciones –universidades, Iglesias, sindicatos, organizaciones deportivas, por mencionar algunas— funcionan bajo la guía de las razones no públicas: si bien la forma de razonar de estos grupos es pública para sus miembros, no lo es para la sociedad entera. Las razones no públicas crean el ‘trasfondo cultural’ y forman parte de los fundamentos de la sociedad civil para actuar de manera responsable, pero el que estas razones no sean públicas no quiere decir que pertenezcan a la esfera privada: son más bien razones sociales.¹⁶²

Hay dos rasgos que sostienen la razón pública, y que la diferencian de modo decisivo de las razones no públicas y de las razones privadas: el principio liberal de legitimidad y los valores de la razón pública. El primero indica cuándo y bajo qué preceptos los ciudadanos pueden ejercer un poder político coercitivo sobre otros de manera resulte justificable ante el resto de los individuos libres e iguales; la respuesta del liberalismo político es que el poder se justifica sólo si se ejerce con base en una Constitución y si los ciudadanos pueden adherirse a sus componentes básicos al amparo de ideas razonables y racionales.¹⁶³

Por lo que toca al segundo rasgo de la razón pública, los valores, es conveniente subrayar que éstos conforman “las directrices de la indagación”, los modos de razonar aceptados en general, que incluyen el sentido común y los métodos de la ciencia. Rawls hace hincapié en que la razón pública no debe pensarse como un procedimiento efectivo para la toma de decisiones que garantiza el acuerdo, sino como una forma “especial de desacuerdo, argumentación y contra argumentación que intenta usar métodos mutuamente reconocidos de evaluación y evidencia”, sin importar si generan o no consenso.¹⁶⁴

En consecuencia, el equilibrio reflexivo coincide con la razón pública, de acuerdo con la primera de sus características, porque los ciudadanos imponen un deber moral –“no legal”— a la legitimidad del ejercicio del poder: “el deber de la civilidad” para explicarse entre sí las cuestiones fundamentales, para escuchar los argumentos de otros; al hacerlo así, las personas deciden cuándo es prudente ajustar los puntos de vista propios para

¹⁶² *Ibid.*, pp. 205, 210.

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 207.

¹⁶⁴ Thomas Nagel, *op. cit.*, p. 76.

conciliarlos con los de los demás, en otras palabras, los ciudadanos podrían revisar y retocar sus juicios con el propósito de coincidir.¹⁶⁵ Por su parte, la segunda característica de la razón pública, los valores, concuerda con el consenso entrecruzado porque, aunque las razones del otro no logren persuadirnos, podemos reconocerlas como motivos que ese otro piensa es razonable para nosotros aceptar en vista de la capacidad de reflexión que compartimos; los asuntos relativos a la fe, por ejemplo, no pueden fundarse en estos supuestos. Así, los individuos hacen a un lado, por un momento, sus convicciones comprensivas para asentir a propuestas de carácter general.¹⁶⁶

En este sentido, admitir la idea de la razón pública no implica aceptar hasta los últimos detalles de determinada concepción de la justicia: se puede estar de acuerdo con su versión extensa y, a la vez, diferir en cuanto a “qué principios constituyen el fundamento más razonable para la justificación pública”.¹⁶⁷

La unidad rawlsiana, entonces, no permite que un ciudadano o un grupo de ciudadanos use el poder del Estado para decidir acerca de los elementos constitucionales sustantivos de acuerdo con los mandatos de sus doctrinas comprensivas; una autoridad como esta no contaría con ningún respaldo de razón pública. Desde el “punto de vista exclusivo” de la razón pública, los argumentos basados en doctrinas comprensivas no justifican nunca una decisión sobre asuntos políticos fundamentales; no obstante, hay un “punto de vista inclusivo” que sí permite a los ciudadanos apoyar sus reflexiones en ideas que corresponden a sus doctrinas comprensivas, siempre y cuando estos valores fortalezcan el ideal de la razón pública misma. Los ciudadanos recurrirán a un punto de vista o al otro dependiendo de cuál los estimule en mayor medida a “honrar con su conducta” el prototipo de la razón pública y sus límites, que no son los límites de la ley, sino los que respetamos cuando “hacemos honor a un ideal”.¹⁶⁸

Como se observa, Rawls concede que en la razón pública participen ciertos elementos de las visiones comprensivas que están vinculados al ámbito social de las personas y que forma, como se ha dicho, el entramado cultural de la convivencia. Sin embargo, no abre las puertas al espacio de las relaciones íntimas o personales en la vida

¹⁶⁵ John Rawls, *Liberalismo político*, *op. cit.*, p. 208.

¹⁶⁶ Thomas Nagel, *op. cit.*, p. 76.

¹⁶⁷ John Rawls, *Liberalismo político*, *op. cit.*, pp. 215-216.

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 234, 239.

pública —excepto cuando ve en la familia una institución de la sociedad bien ordenada, aunque sin referirse a los tintes políticos que pudieran surgir en esos vínculos—, es más, esta clase de lazos no se desagregan siquiera como parte de la organización en comunidad donde las que rigen son doctrinas morales, religiosas o filosóficas.

A lo que se debe aspirar en el ámbito público es a la civilidad, y el medio para alcanzarla es la razón pública. Hay quien señala que la esencia de la razón pública es un asunto de ‘reconocimiento mutuo’¹⁶⁹ pero, ¿es auténtico el reconocimiento fuera de las fronteras de la comunidad ética y apartado de las capacidades y del contexto específico de las personas? Veamos enseguida la postura de Honneth.

De Aristóteles a la Edad Media, en el auge del derecho natural cristiano, se pensó que la estructura del hombre era esencialmente comunitaria: sólo en la comunidad ética, la *polis* o la *civitas* —y no en el esquema funcional de las actividades económicas—podían aparecer las virtudes compartidas de manera intersubjetiva y sólo allí el carácter social de la naturaleza humana conseguía desplegarse; por este motivo, el estudio de las leyes y las instituciones era un asunto sobre la vida buena y justa. En el lapso que va de la baja Edad Media al Renacimiento, con el surgimiento de nuevas formas de comercio, de organización de la manufactura y, en el plano político, con la autonomía de los principados y las ciudades comerciales, la transformación del orden económico-político hizo imposible mantener las acciones protectoras de los hábitos tradicionales, por lo que dejaron de ser tareas “cargadas de sentido” u órdenes “normativos de comportamiento virtuoso”. Fue Maquiavelo el que rompió tajantemente con las “premisas antropológicas” de la filosofía antigua y dibujó a los hombres como seres egocéntricos, enfocados en su propio interés: sus análisis comparativos de la historia atienden a los cimientos de las relaciones de poder y al convencimiento de que la acción social es una lucha de los sujetos por la preservación de “la identidad física”. Un poco más de un siglo después, Hobbes confirió a estas ideas el rango de una hipótesis científica: el panorama no sólo se enriquecía con un aparato de Estado y la circulación de mercancías en grandes extensiones, sino con un método de las ciencias naturales validado por los trabajos de Galileo y Descartes. Es así que Hobbes fundamentó la esencia del carácter humano en “su capacidad de procurarse bienestar

¹⁶⁹ Charles Larmore, “Public Reason”, en Samuel Freeman, *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 391.

futuro”; no obstante, frente a otros sujetos, en el ambiente de desconfianza que se percibía, era necesario acentuar el poder del hombre para protegerse de sus semejantes. Según esta doctrina, los seres humanos se miran como extraños, por lo que las relaciones sociales se convierten en un escenario de batalla; para poner límites a esa lucha permanente por la autoconservación, los sujetos se obligan a legitimar, mediante un contrato, a una entidad soberana absoluta. Tanto Maquiavelo como Hobbes acotan la tarea del Estado a “una intervención instrumental del poder”: al concebir la existencia de los hombres como una lucha por la sobrevivencia, ambos consideran que el principal objetivo de la *praxis* política es la pronta llegada a un estado de pacificación, lo que promueve el mando de una autoridad soberana sin ataduras. Más tarde, Hegel recurrió al modelo de lucha entre los hombres para plantear desde allí su proyecto crítico de los primeros años, aunque lo hizo de forma totalmente distinta a la de Maquiavelo y Hobbes y con otro enfoque:¹⁷⁰ mientras que para estos autores la raíz del conflicto era la autoconservación, Hegel lo sustentó en motivaciones morales.

Uno de los propósitos de Hegel en el primer momento del desarrollo de su filosofía política fue que la idea kantiana de autonomía del individuo dejara de ser un deber en términos simples puesto que, para él, la teoría la mostraba operando ya en la realidad social; de acuerdo con esto, Hegel la interpretó como la bisagra entre los postulados modernos de libertad y la antigua noción política de moralidad y eticidad. Al mismo tiempo, se encontraba en una fase de pesimismo tras su acercamiento a la macroeconomía inglesa, la cual acabó por aceptar que si la organización social dependía de la producción y distribución de bienes por medio del mercado, no podía haber entre los hombres otra manera de integración más que la de la libertad negativa que proveía el derecho formal.¹⁷¹

En este contexto, Hegel se percató de que su objetivo de enmarcar el concepto de sociedad en el modelo aristotélico de “comunidad moral de ciudadanos libres” requería de una alternativa teórica que se encargara del “proceso de formación del espíritu humano”, de modo que se pudiera entender el arribo a “una conciencia intersubjetiva de libertad”. Pero teniendo al lado la ciencia macroeconómica, la comunidad moral en la que Hegel pensaba

¹⁷⁰ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, op. cit., pp. 15-19.

¹⁷¹ Axel Honneth, “Desarrollo moral y lucha social. Enseñanzas de filosofía social de la obra temprana de Hegel” en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 205-206.

tenía que tomar en cuenta también el terreno social en donde los sujetos convivían “como personas jurídicas libres y, por ende, aisladas entre sí”. En consecuencia, el filósofo asumió la labor de explicar la “evolución de la moral” en la historia universal para “que pudiera suponerse que su resultado era un crecimiento tanto de socialización como de individuación”.¹⁷²

Para ello se propuso, antes que ninguna otra cosa, sustituir las categorías atomistas por otras más acordes a los lazos morales conforme a los cuales los sujetos se organizan: debía exponer, entonces, el crecimiento e intensificación de “las formas iniciales de comunidad” hacia relaciones más complejas y amplias de interacción social. En sus términos, la moralidad alcanza su máximo potencial en un proceso de “repetidas negaciones” mediante las que se va liberando de “parcialidades y particularizaciones”.¹⁷³

Hegel pensaba que los individuos tienen “una necesidad social interna” de instituciones que protejan la libertad y, en razón de ello, entablan una lucha por el reconocimiento recíproco de su identidad. Esta tensión normativa rebasa los límites definidos por la estructura de las instituciones y desemboca en conflictos morales: apunta al progreso social de tal suerte que a cada repetición del conflicto se llega a un nivel más elevado de “libertad vivida comunicativamente”.¹⁷⁴

Al formular un esquema de relaciones morales entre los sujetos, Hegel recurre a una propuesta de carácter fichteano. Fichte había señalado que el reconocimiento es un ‘efecto recíproco’ entre las personas y que constituye el cimiento de los nexos jurídicos: la libre acción y, al mismo tiempo, los límites que los individuos se imponen en beneficio de los otros van construyendo entre los seres humanos una “conciencia común” que, más tarde, “adquiere validez objetiva en la relación jurídica”. Para ajustar esta idea a las necesidades de su propia doctrina, Hegel la aplica directamente a las relaciones comunicativas –las que había definido antes, en el sentido aristotélico, como modos de moralidad humanos. Así, un sujeto que tiene conciencia de ser reconocido en ciertas capacidades y rasgos, tendrá acceso a fragmentos de su propia identidad y se opondrá al otro como algo diferente y específico. Aunado a ello, y como segundo ajuste a la teoría de Fichte, Hegel indica que cuando los

¹⁷² *Ibid.*, p. 207.

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 208-210.

¹⁷⁴ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, *op. cit.*, p. 13.

sujetos han confirmado una parte de sí mismos en una relación de reconocimiento mutuo, tienen que renunciar, de modo conflictivo, a ese grado de moralidad que han conseguido para llegar al “reconocimiento de una forma más ambiciosa de su individualidad”; así, cada relación de reconocimiento moral implica un “proceso de niveles de conciliación y al mismo tiempo de conflicto” que se van alternando. Es así como Hegel pasa de la noción aristotélica de vida moral a un potencial de moralidad que ya no reside tan sólo en la esencia natural de los hombres, sino en una suerte de vínculo peculiar entre ellos.¹⁷⁵

Pero el punto culminante del proceso de formación moral del ser humano es el contraste que hace Hegel entre su nuevo concepto de reconocimiento y la lucha hobbesiana de todos contra todos. Al describir vida social de los seres humanos con base en “las relaciones vulnerables de un reconocimiento recíproco”, el enfrentamiento entre ellos no puede definirse más como un conflicto por la autopreservación que necesita un contrato para acabar con la guerra: se convierte entonces en un “acontecimiento moral” que conduce a fases cada vez más elevadas de relación social. El espíritu humano se conforma, por tanto, en este proceso conflictivo que desemboca en la organización de una comunidad moral, la cual abraza el derecho abstracto en su constitución; sin embargo, dado que en las formas de reconocimiento jurídico los sujetos se integran mediante libertades negativas, los lazos jurídicos formales se establecen en un nivel que aún se encuentra dentro de la “moralidad natural”, por lo que este estadio no fomenta la creación de comunidades que comprendan explícitamente otras esferas.¹⁷⁶

No obstante, las relaciones jurídicas juegan un papel importante en el tránsito a un nivel superior de unión moral. Hegel subraya el valor de las reacciones comunicativas detrás de la experiencia de un crimen, es decir, detrás de una forma negativa de sustraer las libertades formales. Al enfrentar la transgresión que hace un delincuente de los derechos formales y de la integridad de los individuos, se interioriza en el saber común la idea de que la identidad de cada uno depende de la creación de vínculos con todos los demás: en esta etapa se produce una especie de ‘contemplación recíproca’ en la que el sujeto se mira a sí mismo en los otros, generando una forma de reconocimiento que va más allá del espacio meramente cognitivo. El reconocimiento como personas dependientes y a la vez

¹⁷⁵ Axel Honneth, “Desarrollo moral y lucha social. Enseñanzas de filosofía social de la obra temprana de Hegel”, *op. cit.*, pp. 211-213.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 213-215.

individuadas se inserta en el plano de la solidaridad, en el de una base comunicativa que reúne a los individuos –separados en la relación jurídica— en el terreno de una comunidad moral.¹⁷⁷

Honneth señala que es en este punto donde cambia de repente el rumbo de la teoría hegeliana del reconocimiento, dejando muchos temas inconclusos en su vertiente empírica. Así, en la *Fenomenología del espíritu*, obra con la que el filósofo termina su período de Jena, la lucha por el reconocimiento pierde sus rasgos abarcadores y permanece, de ahí en adelante, sólo en el ámbito de la formación de la conciencia.

A fin de dar continuidad a las ideas juveniles de Hegel y reconstruirlas en “un espacio teórico posmetafísico”, Honneth recurre a la psicología social de George Hebert Mead y a sus conjeturas naturalistas. Mead coincide con Hegel en diversos aspectos que a Honneth le interesan: en que la identidad del yo se origina en la sociedad, en sus cuestionamientos al atomismo de herencia contractualista pero, sobre todo, en hacer de la lucha por el reconocimiento el eje del sistema teórico por medio del cual “debe explicarse el desarrollo moral de la sociedad”. El valor de la propuesta de Mead, que Honneth identifica muy claramente, radica en su propósito de arrojar luz sobre “los problemas filosóficos del idealismo alemán en forma no especulativa”.¹⁷⁸

Para explicar cómo es que Mead acomete este objetivo, comenzaremos por decir que este pensador define al pronombre “mí” como “la imagen cognitiva que un sujeto retiene de sí mismo” desde el momento en que logra percibirse a partir de “la perspectiva de una segunda persona”. El siguiente paso consiste en preguntarse cómo se tiene que constituir la “autoimagen consolidada en el mí” cuando las personas con las que un sujeto interactúa ya no sólo esperan determinado comportamiento cognitivo, sino una conducta normativa. Al respecto, Mead advierte que los individuos se transmiten a sí mismos, en los momentos en que sus compañeros de interacción no están presentes, las expresiones que éstos podrían haberles dirigido; lo anterior quiere decir que las personas ya han interiorizado lo que su entorno espera de ellos normativamente.¹⁷⁹ En este estadio, el “mí”,

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 216-217.

¹⁷⁸ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, op. cit., pp. 90-91.

¹⁷⁹ Mead ejemplifica lo anterior con el proceso por el que los niños aprenden los elementos básicos de los juicios morales: pueden definir si su conducta es buena o mala cuando reaccionan a ella con las palabras que recuerdan de sus padres.

al que el sujeto se dirige desde la segunda persona, pasa de ser una entidad neutral del ámbito cognitivo a una entidad moral orientada al arreglo de problemas intersubjetivos, en otras palabras, se convierte en una práctica: cuando el otro se ubica en “la perspectiva normativa de su compañero de interacción, debe recibir sus valoraciones morales y se vuelve hacia la relación práctica consigo mismo”. Por tanto, si la identidad humana se forma en la medida en que el individuo aprende a verse desde la posición normativa del otro, si se extiende el área de interacción y se incluye a los demás, debe también expandirse la zona de “referencia de su autoimagen práctica” en la que se exige al sujeto que “se represente simultáneamente las expectativas de comportamiento de todos” y de esta forma él pueda darse cuenta de su propia función en el conjunto de acciones organizadas.¹⁸⁰

Así, al interiorizar las normas de acción, las que resultan de haber generalizado “las expectativas de comportamiento de todos los miembros de la sociedad”, el individuo entra en el proceso de socialización y, con ello, adquiere la “capacidad abstracta” de intervenir en las relaciones normativamente reguladas. Más tarde, las normas que el sujeto ha interiorizado le indican qué expectativas puede dirigir “legítimamente” a los demás y cuáles son sus obligaciones frente a ellos. La transformación del “mí” significa entonces que la persona singular se mira, desde la visión del “otro generalizado”, como parte de una sociedad que se desarrolla y se estructura de acuerdo con la división del trabajo. En consecuencia, el elemento indispensable para el desarrollo pleno de la identidad del individuo es la entrada de las actividades de toda la sociedad en su “dominio de experiencia”: al integrar las posturas del “grupo social organizado al que pertenece” y las actividades del trabajo al que este conjunto de personas se consagra, el sujeto despliega su identidad en plenitud y posteriormente la reafirma. Una vez que se cumple este proceso y se llegan a establecer relaciones intersubjetivas, se puede acuñar, a decir de Honneth, el término de ‘reconocimiento’:

Si el sujeto debe llegar a identidad [sic] de un miembro socialmente aceptado de su comunidad, porque aprende a tomar sobre sí las normas sociales de acción del ‘otro generalizado’, entonces tiene todo su sentido emplear el concepto de ‘reconocimiento’ para esta relación intersubjetiva; en la medida en que el adulto reconoce a sus compañeros de interacción por rodeo de una interiorización de sus posiciones normativas, puede saberse reconocido como miembro de su social

¹⁸⁰ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, op. cit., pp. 96-97.

conexión cooperadora. Mead mismo habla aquí de una relación de reconocimiento recíproco: ‘Esta es la identidad que puede mantenerse en la comunidad, que ésta es reconocida lo mismo que ella reconoce a los demás’.¹⁸¹

El conocimiento de las reglas que de que dispone la instancia comunitaria permite que el individuo tenga conciencia no sólo de los deberes sino también de los derechos que se le arrojan, es decir “las pretensiones individuales” de las que tiene la certeza que el “otro generalizado” satisfará: en general, este tipo de derechos se preservan para las personas en tanto son completamente aceptados en la comunidad y adquieren un estatus de dignidad – que no es otra cosa que “un modo de la autorreferencia práctica, en el que el individuo puede estar seguro del valor social de su identidad”. Mead conceptualiza la conciencia que el individuo tiene de su propio valor con la noción de autorrespeto, esto es, situarse de forma positiva frente a él mismo al ser reconocido como cierta clase de persona por quienes componen la comunidad; por su parte, el nivel de autorrespeto se relaciona con el grado en que las propias capacidades se individualizan y por la medida en que, gracias a ellas, el sujeto se encuentra reafirmado por el otro en la interacción.¹⁸²

Como se ha visto, cuando la comunidad se obliga a respetar los derechos de un individuo, le atribuye las características de “un actor moralmente responsable”. No obstante, al igual que Hegel, Mead también piensa que el reconocimiento jurídico no es suficiente para que un integrante de la comunidad se exprese “en tanto sujeto histórica y vitalmente individualizado”. Para que esto ocurra, es necesario introducir el “yo”, una entidad a la que no se accede cognitivamente, una instancia causante de “las desviaciones creadoras con que en nuestro actuar cotidiano reaccionamos a las obligaciones sociales”: el “yo”, entonces, es una reacción particular frente a las posturas del resto de los miembros de la comunidad, es la espontaneidad no conciliable con las normas reconocidas de manera intersubjetiva que, inconscientemente, se confronta al “mí”. Para Mead, la oposición entre el “mí” –la “voluntad común interiorizada”— y el “yo” –“las pretensiones de la individuación”— subyace al conflicto que explica el adelanto moral tanto en los individuos como en las sociedades, ya que el primero contiene las normas “convencionales” de una

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 99.

¹⁸² *Ibid.*, pp. 99-100.

comunidad que el individuo tiene que extender para que “la impulsividad y creatividad” del “yo” obtengan un espacio donde manifestarse en la sociedad.¹⁸³

Pero la salvaguardia de las pretensiones del “yo” sólo es posible si el individuo se traslada del punto de vista de la “voluntad común” a una “comunidad de derecho ampliada”; al hacerlo, se perfila un “mí” ideal que protege al sujeto de los efectos de la “ruptura moral” con el entorno común: de esta forma, se preserva el reconocimiento intersubjetivo del individuo y, con él, su identidad personal. Por otra parte, a fin de no sofocar la impulsividad del “yo”, se inserta con él una “idealización normativa en toda práctica social”, esto es, un mecanismo para que, “en la defensa de sus pretensiones espontáneamente vividas”, los sujetos obtengan el asentimiento de la comunidad contra la cual actúan de modo que ésta les conceda la ampliación de sus derechos de libertad. De estas desviaciones de la moralidad convencional, del pensamiento llevado hasta sus últimas consecuencias que ejerce ciertas influencias y se nutre de otras proviene, en opinión de Mead, el impulso que activa el proceso de desarrollo de la sociedad.¹⁸⁴

Al unir la multiplicidad de desviaciones morales surgidas del impulso del “yo” a las fuerzas históricas y al proceso vital de la sociedad, las ideas de Mead otorgan a la propuesta hegeliana de una ‘lucha por el reconocimiento’ un sustento psicosocial. En cualquier período de la historia, las pretensiones normativas de los individuos, que éstos logran expandir más allá del marco jurídico aceptado hasta ese momento, se acumulan conformando el antecedente de las relaciones de reconocimiento; tal acopio normativo obliga al desarrollo social como un todo a amoldarse al “proceso de individualización progresivo”. Aunque se efectúen reformas en la organización social, los individuos pueden salvaguardar sus demandas y pronunciarse por otras, ya que infieren que la comunidad provee de mayores zonas de libertad y así los “ideales normativos” se van ensamblando históricamente e impulsando el aumento de la autonomía personal. Mead asevera que la principal diferencia entre una sociedad primitiva y una sociedad civilizada es que la segunda brinda mayores espacios para el despliegue de la identidad singular y del pensamiento creativo, personal, que la primera; es así que el paso de la sociedad primitiva a

¹⁸³ *Ibid.*, pp. 101-103.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p.104.

la civilización se explica por “la liberación progresiva de la identidad individual” y por el refinamiento de los procesos sociales provocado por esa liberación.¹⁸⁵

Como Hegel, Mead piensa que la individualidad se concreta en un sentido histórico extendiendo los espacios de libertad garantizados en el plano jurídico; por tanto, el desarrollo de las sociedades se concibe como la ampliación gradual “de los contenidos del reconocimiento jurídico”. Honneth lo explica de esta forma:

...Mead considera que el motor de estas modificaciones es una lucha, en la que los sujetos ininterrumpidamente tratan de ensanchar el perímetro de los derechos que se les conceden intersubjetivamente para elevar el grado de su autonomía personal; la liberación histórica de la individualidad para los dos pensadores constituye una prolongada lucha por el reconocimiento. A diferencia de Hegel, Mead puede proporcionar una explicación del proceso de desarrollo, explicación que se percibe a partir de los fundamentos motivacionales: las fuerzas que empujan ininterrumpidamente el movimiento del reconocimiento representan aquellas zonas incontrolables del ‘yo’, que sólo pueden exteriorizarse libremente si se encuentra la aquiescencia del ‘otro generalizado’. Como los sujetos, por presión de su ‘yo’, se ven empujados a sobrepasar los límites de las normas encarnadas en el ‘otro generalizado’, se encuentran bajo la necesidad psíquica de implantarse favorables a un ensanchamiento de las relaciones de reconocimiento jurídico; la praxis social que se da a partir del empuje unitario por tal enriquecimiento de la comunidad es lo que en la psicología de Mead puede llamarse ‘lucha por el reconocimiento’.¹⁸⁶

Al impulso de los hombres a diferenciarse de los otros en la interacción, se agrega el impulso a la autorrealización, es decir, el proceso en que el sujeto desarrolla cualidades y capacidades que sabe son valiosas para la comunidad y por las cuales puede esperar el reconocimiento del resto; de esta forma, el individuo no sólo se aprende como diferente, sino como único e insustituible. Ante la presencia de esta nueva figura, la autorrealización, Honneth propone la entrada en escena de “un órgano de autocercioramiento ético” en donde quepan “las convicciones normativas de una comunidad” y que sirva de guía para que el individuo valide el significado de sus capacidades en su contexto social. Honneth advierte que Mead no da el siguiente paso hacia la idea de una entidad no sólo moral sino evaluativa, esto es, no habla de la generalización que el individuo debe hacer cuando se extiende el área de interacción con otros sujetos. Para que las personas puedan asegurarse de que sus cualidades comparten el espacio ético, dice Honneth, deben ser capaces de hacer una generalización de los valores de los que están convencidas las personas con las que

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.105.

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 105-106.

interactúan, al lograr lo anterior, se obtiene “una representación abstracta” de los fines que persigue la comunidad. Sólo dentro del espacio de valores de los que participa la comunidad, puede alguien verse distinto de los otros e identificar que su contribución específica se reconoce como única en el proceso social.¹⁸⁷

Mead señala que el valor que se otorga a la contribución de los sujetos a la sociedad depende del cumplimiento adecuado de las tareas que les fija la división del trabajo; sin embargo, para Honneth la división funcional de actividades no puede tomarse como un sistema neutro de valores que sirva de base para que cada persona evalúe el significado de sus aportaciones; en otras palabras, los requerimientos de la división del trabajo no se pueden equiparar con “los objetivos éticos de una comunidad postradicional”. En consecuencia, el modelo de Mead no llega a identificar las “convicciones éticas del ‘otro generalizado’”, sino que se detiene en la socialización de las normas, sin atacar el tema de la integración moral de las sociedades; de hecho, Mead no toma en consideración que la regulación de las funciones del trabajo obedece a “los objetivos entrecruzados de una comunidad”. Las convicciones éticas a las que se refiere Honneth deben contener los “presupuestos” suficientes para que cualquier persona establezca su aportación particular al progreso de la sociedad pero, al mismo tiempo, deben ser lo bastante formales para no restringir las posibilidades de libertad para la autorrealización personal dentro del espacio histórico. Así, aunque Mead acertó al afirmar que las sociedades postradicionalas, aquellas con mayor grado de individualización, ponen “límites normativos a sus valores y objetivos” a fin de que cada individuo determine, en el ámbito de la moralidad, “su curso vital” en el marco de los derechos de los que goza —esta oportunidad de las personas es lo que se conoce como “vida buena”—, ignoró la necesidad de que el ‘otro generalizado’ contara con un ‘bien común’ que permitiera a todos los individuos identificar “su propio valor para la comunidad sin por ello obstaculizar la autónoma realización de su ‘mismidad’”.¹⁸⁸

Honneth retoma las propuestas de Hegel y Mead para construir su argumento a favor de un concepto formal de eticidad —“un concepto formal de vida buena” que incluya todas las condiciones intersubjetivas que cobijen a los sujetos en el proceso de su

¹⁸⁷ *Ibid.*, pp. 108-109.

¹⁸⁸ *Ibid.*, pp. 111-112.

autorrealización— en tanto “estatus metódico” de una teoría normativa que explique el sitio a donde llega la ampliación de las relaciones de reconocimiento.¹⁸⁹

Como se observa, Honneth propone una clase de unidad social diferente de la de Rawls. Mientras que para éste último la cohesión de la sociedad reside en la razón pública – en la coincidencia de los ciudadanos una vez que han revisado sus juicios y llegado a acuerdos sin abandonar sus visiones comprensivas— y se vincula con las decisiones sobre cuestiones constitucionales sustantivas –que son decisiones exclusivamente políticas por dejar fuera puntos de vista relativos a doctrinas religiosas, filosóficas o morales—, Honneth piensa que lo público y la preservación de su estructura está de manera indefectible ligado al reconocimiento de las aportaciones de cada ser humano a la comunidad lo que, si bien no alude al despliegue indiscriminado de valores particulares – hay acotaciones normativas a los valores—, sí abarca aspectos de la existencia de los hombres que se relacionan con su concepción de “vida buena”.

Por último, en tanto Rawls piensa que en la sociedad bien ordenada es impensable hablar de comunidad –porque en ésta sólo caben doctrinas particulares, no asuntos políticos—, Honneth está convencido de que el sujeto debe aprehender los valores compartidos en la comunidad, porque “sólo en el horizonte de estos valores” contribuye “al proceso de vida social”¹⁹⁰ y se distingue como único entre los demás. Esta preocupación por la individuación dentro el entramado de valores colectivos constituye una forma original de acometer el tema de la libertad en un entorno social determinado: en este caso, la preservación de los rasgos individuales se ligan a lo público-comunitario; en Rawls, en cambio, la protección del sistema de libertades, que es un principio político, es el que permite a los individuos la realización más amplia de su personalidad en las asociaciones, que conforman el ámbito no público.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 207.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 109.

3. El conflicto en la democracia

3.1 Poder constructivo: “respeto básico” y “respeto por entero igual”

Para comenzar a explorar la manera en que el conflicto aparece reflejado en la obra de Rawls y en la de Honneth, emplearemos la noción de “poder constructivo”. Este concepto tiene la ventaja de considerar la raíz hegeliana que tienen en común ambos pensadores: en el primero, toma forma en el examen de las instituciones gubernamentales y sus actores, en el segundo, se hace presente en el enfoque de su teoría en los conflictos sociales. El “poder constructivo” es útil, sobre todo, para encontrar puntos de coincidencia en ambas doctrinas, ya que permite indagar de qué forma las instituciones son responsables ante las luchas por el reconocimiento y cómo las demandas de los individuos por condiciones para construir su propia identidad apelan a dicha responsabilidad; de este modo, esta construcción teórica considera tanto el punto de vista institucional, que para Rawls es medular en una sociedad bien ordenada, como el tema del reconocimiento de la identidad individual, indispensable para Honneth.¹⁹¹

Antes de rastrear los puntos de convergencia, haremos un breve recuento de los aspectos en que difiere el cuerpo teórico de uno y otro autor. La solución que Honneth pretende dar al conflicto radica en tomar como guía de la deliberación “un concepto de libertad subjetiva que no sea individualista sino comunicativo”. Al respecto, se aventura a proponer la tesis de que si los “principios de justicia” se generan por el acuerdo entre personas que asumen que la realización de su propia libertad se supedita esencialmente a la libertad de otros, la constitución de la justicia social se modificaría por completo: “las personas deliberantes calcularían sus futuras oportunidades de vida no tanto dentro del marco de los espacios de libertad disponibles individualmente, sino que las medirían por la calidad de las relaciones sociales a esperar; y en consecuencia, su idea de justicia social se

¹⁹¹ Anthony Simon Laden, “Reasonable Deliberation, Constructive Power, and the Struggle for Recognition” en Bert van den Brink y David Owen, *Recognition and power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Nueva York, Cambridge University Press, 2010, p. 270.

trasladaría del nivel de los bienes garantizadores de libertad hacia el nivel de las mutualidades vinculantes”.¹⁹²

En el modelo alternativo de libertad individual, denominado “concepto intersubjetivista”, que Honneth retoma de Hegel, las libertades se generan a partir de una comunicación entre los hombres dirigida hacia el reconocimiento recíproco. Concretar la libertad es, por tanto, acrecentar el “poder de acción” al conocer mejor las aptitudes y necesidades propias mediante la validación por parte de los otros; la autonomía, entonces, sólo se desarrolla en la relación intersubjetiva, pues la estructura de ésta última hace posible el reconocimiento recíproco de algunas parcelas de la personalidad de cada individuo. Si bien Hegel comparte con Kant y Rousseau el principio de que, en las sociedades modernas, todos los seres humanos deben contar con espacios de magnitud similar para desplegar sus preferencias, el sujeto consigue su autonomía en ese campo, el jurídico, sólo si ésta se concibe como dependiente de una serie de otras relaciones de reconocimiento tan relevantes como los vínculos de orden legal. Al concebir la libertad individual como resultado de la confluencia de varios ámbitos de comunicación, Hegel proporciona la clave para la reconstrucción de la idea de justicia social: la justicia se amplía a libertades que no pueden registrarse en forma de bienes, sino que sólo pueden repartirse a manera de “fomento de las relaciones sociales”, en consecuencia, a la relación jurídica ya no se le asigna más un lugar privilegiado.¹⁹³

Por eso, aunada a la relación jurídica –en la que mediante la concesión de derechos subjetivos los individuos se hacen conscientes de su poder de acción—, en nuestras sociedades hay al menos otras dos formas de mutualidad vinculante donde es posible desplegar la autonomía: las relaciones íntimas afectivas y el ámbito del trabajo, como se ha mencionado con anterioridad. Las bases sociales del autorespeto, que Rawls enlista como uno de los bienes primarios, requisitos para la autonomía individual, podrían consolidarse, propone Honneth, si se incluyen de forma “escalonada en distintas esferas de comunicación” que están atravesadas por algún modo particular de reconocimiento. En esta ruta, la justicia no sólo debe enfocarse “en la sustancia moral del derecho”, sino que tendrá

¹⁹² Axel Honneth, “Justicia y libertad comunicativa. Reflexiones en conexión con Hegel” en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 227.

¹⁹³ *Ibid.*, pp. 228, 231-232.

que tomar en consideración los principios que constituyen la moralidad de las otras dos esferas; en otras palabras, el principio de igualdad jurídica deberá conectarse de manera complementaria con el principio del amor y con el de “la justicia del desempeño”: estos tres, en tanto indican en su actuar común la dirección de la autonomía individual “en la forma de mutualidad vinculante”, definen el estado actual de la justicia social y los mecanismos para procesar el conflicto.¹⁹⁴

En Rawls, sin embargo, las bases sociales del autorespeto –los rasgos indispensables de las instituciones básicas para que los ciudadanos tengan “conciencia de su valor como personas” y sean “capaces de promover sus fines con autoconfianza”—¹⁹⁵, como componente de los bienes primarios, entran en los requerimientos de los ciudadanos para ser libres e iguales con base en la definición política de la justicia; por lo tanto, no podrían rebasar estos límites e ingresar en una esfera de comunicación que incluya vínculos afectivos –a excepción de la familia, aunque en el esquema de Rawls aparece en la estructura básica de la sociedad y actúa en el marco institucional, mas no relacional— o en alguna “mutualidad vinculante”.

Al parecer, la aplicación de los dos principios de justicia es en sí misma la fórmula para procesar los conflictos –incluso para conjurarlos—, sea por la salvaguarda de las libertades básicas, sea por la equidad en el ámbito laboral y económico, o por la preservación entre los ciudadanos de la libertad y de la igualdad. Esta clase de justicia tiene la capacidad de conectar, mediante la cooperación, los preceptos de una sociedad justa; sin embargo, aunque el segundo principio garantiza el acceso a cargos y puestos en igualdad de condiciones, Rawls no apela de forma directa, como Honneth, a la importancia que tiene la valoración de las actividades de los individuos en la sociedad para conseguir un estatus en el que se exprese la justicia por medio del reconocimiento. El frankfurtiano, en cambio, considera que “los conflictos de distribución son siempre –excepto que giren simplemente alrededor de la aplicación de normas institucionalizadas— luchas simbólicas por la legitimidad del dispositivo socio-cultural que en un momento dado determina de qué grado de apreciación disfrutan generalmente ciertas actividades”, es decir, es una lucha por

¹⁹⁴ *Ibid.*, pp. 242-243.

¹⁹⁵ John Rawls, *La justicia como equidad*, *op. cit.*, p. 92.

definir, en el plano de la cultura, cuáles son las actividades socialmente valiosas e imprescindibles.¹⁹⁶

Si bien hemos explicado que en la propuesta de Honneth la relación jurídica pierde el papel central que se le había conferido —y se coloca al nivel de las relaciones de amor y de solidaridad—, con el fin de problematizar su noción de conflicto y vincularla con algunos conceptos de Rawls, el eje de la reflexión será, en este momento, el respeto, forma de reconocimiento que se vincula al derecho. El respeto afirma el valor de las personas con independencia de sus cualidades, características o lazos afectivos. Para conectar a Honneth y Rawls alrededor de esta categoría, se empleará, como habíamos mencionado, el concepto de “poder constructivo” que acuña Anthony Simon Laden.

Este autor afirma que la doctrina del filósofo alemán no hace ninguna distinción entre “respeto básico” y “respeto por entero igual”.¹⁹⁷ El cuadro elemental del respeto coloca al otro dentro de la calidad de persona portadora de derechos. El “respeto por entero igual”, en cambio, lo reconoce como participante absolutamente igual *en la construcción del vínculo que comparte con los demás*; en este orden de ideas, el “respeto por entero igual” requiere de “niveles recíprocos” de “poder constructivo”.¹⁹⁸

Un conjunto de personas, con una idea particular de su membresía a determinado grupo social, posee “poder constructivo” en la medida en que son capaces de delimitar las fronteras, la relevancia y la condición de determinada identidad, esto es, en la medida en que pueden “determinar qué características son socialmente significativas y cuáles son las consecuencias sociales de concebirse a sí mismos con esas características”; en resumen, se trata del “poder de construir una identidad”.¹⁹⁹

El “poder constructivo” se distribuye, o bien de manera recíproca, o bien de forma asimétrica. Cuando lo hace recíprocamente, otros tienen poder sobre la identidad de alguien en la medida que ese alguien también tiene poder sobre ellos; si se reparte de modo asimétrico, un conjunto de personas moldea la identidad de otro grupo el que, por su parte, no cuenta con los medios para resistir de forma efectiva a la construcción que otros hacen de su identidad. En concordancia con lo anterior, Laden afirma que las personas o grupos

¹⁹⁶ Axel Honneth, *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, *op. cit.*, p. 43.

¹⁹⁷ El término original es “fully equal respect”.

¹⁹⁸ El término original es “constructive power”. Anthony Simon Laden, *op. cit.*, pp. 272-273.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 276

con la capacidad de imponer la identidad de otros son los “poderosos”, y son los “impotentes” quienes poseen identidades específicas impuestas sobre ellos.²⁰⁰

Con estos antecedentes, podemos ya afirmar que el tipo de relación en la que descansa el desprecio social es en la que el “poder constructivo” se reparte de forma asimétrica. Es importante indicar que la desigualdad de poder produce un daño ligado a la falta de reconocimiento aún si el “poderoso” identifica al “impotente” y se refiere a él en términos positivos. En otras palabras, “la imposición de una identidad es una forma de desprecio, aún si los “impotentes” se adhieren” a ella. Esta carencia de reconocimiento se ubica, siguiendo los conceptos delineados más arriba, fuera de los contornos del “respeto por entero igual”, aunque dentro del “respeto básico”; esta clase de respeto se despliega dentro del marco del reconocimiento legal, en forma de derechos, y puede alcanzarse aún en una situación de reparto asimétrico de “poder constructivo”: es así que el “poderoso” puede otorgar a otros la identidad de “portadores de derechos” sin compartir su dominio.²⁰¹

Un fenómeno como el anterior, señala Laden, abre la brecha para discutir un problema sobre el que Honneth es ambiguo: si bien su teoría da cuenta de los conflictos por el “respeto básico” al referirse a los grupos excluidos del sistema legal y también habla de los conflictos por conseguir estima social en el caso de quienes, estando circunscritos en el aparato legal, han sido degradados por la cultura dominante, sus líneas de estudio para los conflictos por “respeto por entero igual” —enfocados en la redistribución del poder— no están del todo definidas. Ni en la disputa por “respeto básico” o por estima social puede distinguirse cuál es el “costo directo” para el grupo dominante cuando hay un proceso de inclusión. Para Laden, esta omisión en la obra de Honneth se explica por la atención que pone en los movimientos sociales y su distancia de las cuestiones institucionales,²⁰² el asunto que quiere tratar, y que Honneth no explora del todo, es la respuesta de los “poderosos” ante los conflictos por el reparto recíproco del “poder constructivo”, es decir, cuando los “impotentes” demandan que los “poderosos” renuncien a su capacidad de asignar identidades. Siguiendo a Laden, la pregunta por la manera en que el grupo en el

²⁰⁰ *Ibid.*, pp. 276-277.

²⁰¹ *Ibid.*, pp. 277-278.

²⁰² Aunque Laden lo refiere así, es necesario matizar esta aseveración e indicar que, en cierto momento, Honneth aclara que la Teoría Crítica no sólo tiene que respaldar las metas que los movimientos sociales han hecho visibles en el espacio público, sino identificar y tematizar también las experiencias de sufrimiento “causadas institucionalmente” que existen “antes y con independencia de la articulación política efectuada por los movimientos sociales”. Nancy Fraser y Axel Honneth, *op. cit.*, pp. 93-94.

poder recoge las luchas por el reconocimiento, las cuales plantean reclamos de legitimidad imposibles de desestimar, es una cuestión de corte institucional. Por tanto, propone una explicación de este orden que capture los puntos esenciales del planteamiento de Honneth: una “teoría de la deliberación razonable”.²⁰³ Laden destaca tres puntos:²⁰⁴

1. La deliberación es distinta de la negociación. Los acuerdos negociados tienden a satisfacer los intereses de las partes. La deliberación, en cambio, se trata de un trabajo conjunto entre pares para encontrar la solución a un problema compartido; este proceso no exige necesariamente llegar a un acuerdo: el propio acto de deliberar da cuenta ya de cierto tipo de arreglo entre las partes para resolver sus diferencias de manera cooperativa. En la jerga de Rawls, la deliberación equivale a un consenso traslapado. Las razones de la deliberación surgen de la identidad particular de los participantes que comparten o desean compartir, es decir, son de naturaleza intersubjetiva y expresan el respeto al otro como individuo, como alguien capaz de evaluar las razones y que merece la oportunidad de hacerlo.

2. La fuerza de un reclamo está en que el otro lo reconozca como una razón, con lo que se demuestra el “respeto por entero igual” a su capacidad de reflexión, a su autonomía y a su estatus como coautor de la relación. No obstante, es necesario establecer parámetros para identificar las razones.

3. La deliberación es razonable “sólo cuando el rechazo razonable de un reclamo por uno de los deliberantes importa en el sentido de que afectará significativamente el curso de la deliberación.” En otras palabras, el rechazo de un reclamo puede no importar en el caso de que alguien pueda imponer una identidad sobre otro, y esto es susceptible de suceder aún en una deliberación “de buena fe”. Esta condición de la deliberación racional, la de mostrar completo respeto hacia el otro como coautor de la relación, en tanto la desaprobación de su reclamo tiene implicaciones, es la clave para entender cómo los conflictos por “respeto por entero igual” llegan a hacerse escuchar.

La pregunta que surge aquí es, entonces, qué tipo de acciones de deliberación están disponibles para los movimientos sociales que pugnan por el reconocimiento y qué tipo de estructura institucional garantizan que estas acciones sean admitidas y escuchadas. De

²⁰³ Anthony Simon Laden, *op. cit.*, pp. 278-279.

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 280-282.

acuerdo con “la teoría de la deliberación razonable”, un reclamo se convierte en razón cuando apunta a un rasgo que une a los involucrados; en este hilo argumental, podemos apuntar a una característica de la identidad de los poderosos, “quizás independiente de sus intereses, pero no externa a ellos en la forma en que un imperativo moral sí puede serlo”. Para lograr esto hay dos estrategias, una basada en la doctrina de Honneth y otra en el liberalismo político de Rawls.²⁰⁵

Partiendo de Honneth y de la premisa —con claras huellas de la tradición hegeliana— de que alguien no puede hacerse acreedor a los beneficios del reconocimiento si no tiene la voluntad de a su vez otorgarlo, si quienes detentan el poder juzgan las demandas que se les hacen en el proceso deliberativo con base en sus intereses preexistentes e intentando maximizarlos, no procesarán los reclamos por un reconocimiento más amplio y más efectivo. Por el contrario, si se conciben como “seres instersubjetivamente constituidos y dependientes del reconocimiento de otros”, estas demandas pueden tener impacto. De acuerdo con lo anterior, si la ciudadanía se entiende como una relación política entre co-legisladores libres e iguales, los poderosos estarán más abiertos a la gama de retos que los movimientos sociales —que luchan por alcanzar el “respeto por entero igual” por medio de la redistribución del poder constructivo— les planteen.²⁰⁶

Para afrontar estos retos, Laden hace dos propuestas que se vinculan con algunas ideas de Rawls. Primero, la necesidad de desarrollar instituciones cuyas prácticas promuevan la identificación de los ciudadanos como “deliberantes” y que aumenten las oportunidades de las personas para tomar parte en las discusiones.

Segundo, idear mecanismos para garantizar que los movimientos sociales sean escuchados; una vía es apelando a principios constitucionales de igualdad. Para ello, se tienen que cumplir dos condiciones:²⁰⁷

- a) Las instituciones capaces de atender conflictos que cuestionen el fondo de los vínculos de poder deben poseer las características que Rawls define para las instituciones “estables por las razones correctas”: sus miembros tienen que jugar los roles que la sociedad les asigna de tal forma que realicen, al mismo tiempo, la concepción que tienen de sí mismos. La estabilidad “por las razones correctas” no significa el fin de la

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 283.

²⁰⁶ *Ibid.*, pp. 285-286.

²⁰⁷ *Ibid.*, pp. 287-289.

política del conflicto o que la sociedad se organice de manera hegemónica; más bien, se trata de que las instituciones se responsabilicen ante los retos que les plantea la deliberación razonable detonada por los movimientos sociales que pugnan por el reconocimiento.

- b) La responsabilidad de las instituciones y de sus miembros para construir una teoría política y social suficientemente abierta como para integrar lenguajes alternativos de conflicto, capaz de traducir e incluir toda clase de demandas.

Al parecer, las relaciones de reconocimiento que trasciendan lo jurídico, por un lado, hacia el ámbito afectivo y de desempeño, y por otro, que logran rebasar los límites del “respeto básico” para desarrollarse en el “respeto por entero igual” demandan que los “poderosos” elijan apearse a los principios de justicia y, además, reconozcan que su esencia social es sobre todo intersubjetiva. Una sociedad bien ordenada debería proveer las circunstancias para que la primera condición se cumpla y, por su parte, una comunidad postradicional tendría que propiciar el surgimiento de lazos de solidaridad –valor que va más allá del respeto y que aprecia al otro como individuo cuyas facultades son significativas para la vida en común. En este sentido, el procesamiento adecuado del conflicto depende de la capacidad de las instituciones –de la sociedad bien ordenada o de la comunidad— de empujar a los “poderosos” a asumir una actitud de responsabilidad; en el caso de Rawls, tal impulso surge mediante la reproducción de los principios de la justicia como equidad generación tras generación, en el caso de Honneth, se requiere de la exigencia constante de la ampliación de los márgenes del derecho por parte de los sujetos.

3.2 ¿Adelanto moral o consenso sustantivo?

La responsabilidad institucional, como se observa, implica un cambio de paradigma en la conducta política de quienes están al frente de los organismos públicos y en la calidad de los espacios en donde los ciudadanos puedan articular sus demandas. La crítica de Honneth a las teorías del contrato social, en particular, a la de Rawls, se cimenta en esta intuición. Estas doctrinas alcanzan su propósito normativo sólo si se cumple la regla de imparcialidad en las personas que deliberan, de modo que nadie obtenga ventaja de las propuestas que se presentan; este es el objeto del velo de la ignorancia. Ante ello y con base en los preceptos

hegelianos, Honneth se pregunta si las condiciones iniciales del contrato se extralimitan de modo que borran, “más allá de lo necesario”, la intersubjetividad; así, argumenta que incluso bajo condiciones tan estrictamente delimitadas –en la posición original²⁰⁸ nadie conoce sus cualidades ni su condición social—, los individuos deben advertir los aspectos básicos de su “necesidad de reconocimiento” para identificarse como seres humanos. Así, Honneth señala que tal vez “Rawls dejó caer demasiado el velo de la ignorancia”, pues con él oculta que las partes del contrato, en tanto humanos, deben saber que están subordinadas en lo sustancial al reconocimiento de los otros; si los sujetos comparten esta concepción de ellos mismos, los principios de justicia deberían abarcar también esta necesidad social. Para Honneth, el reclamo por reconocimiento recíproco subyace a la *praxis* social humana de una forma tan elemental que resulta lógico contemplarlo en el momento deliberativo en el que se definen los procedimientos para garantizar la justicia. Con este cambio de perspectiva, la meta de la justicia deja de ser la libertad de acción subjetiva: ahora apunta a “las esferas de comunicación sociales”.²⁰⁹

Como Hegel, Honneth piensa que la justicia tiene que garantizar relaciones de reconocimiento en donde los sujetos alcancen “un máximo de autonomía individual en la forma de mutualidad vinculante”. Pero este enunciado, que parece alejarse de todo rasgo idealista, contiene una “premisa de progreso”: las relaciones de reconocimiento perdurables, “institucionalizadas”, que conforman el orden social contemporáneo, sólo pueden ser referentes de un nuevo enfoque de la justicia si se estiman “superiores en términos morales” a las formas de reconocimiento que las precedieron. Si no se presumiera de manera justificada, la superioridad moral del orden de reconocimiento instituido en este momento, se correría el riesgo de transformarlo “en un hecho moral”; si este fuera el caso,

²⁰⁸ La posición original el establecimiento de un “punto de vista” para que las personas se sitúen en una posición simétrica, que no represente ventajas para nadie, a fin llegar a un acuerdo sobre los términos de cooperación social; los participantes no conocen las características particulares de la estructura básica y se encuentran bajo el “velo de la ignorancia”, es decir, no saben cuál es su posición social, raza, sexo, grupo étnico, sus capacidades innatas o las doctrinas comprensivas específicas que representan. El rasgo político de la justicia se manifiesta en el hecho de que las partes no conocen cuál es su concepción del bien, por lo que se ven obligados a esgrimir principios de justicia puramente formales, compatibles con cualquier idea de lo bueno. Thomas Nagel, *op. cit.*, p. 73.

²⁰⁹ Axel Honneth, “Justicia y libertad comunicativa. Reflexiones en conexión con Hegel”, *op. cit.*, pp. 233-234, 236.

el componente teórico de la justicia, es decir, las esferas comunicativas, se remitirían al “orden social existente de manera meramente empírica”.²¹⁰

Una vez expuestos estos parámetros metodológicos, se colige que la diferencia entre la concepción liberal de la justicia y aquella que delinea Honneth radica en que el punto de partida de ésta última es “el otorgamiento equitativo de oportunidades de participación en relaciones de reconocimiento constitutivas” para la formación de autonomía; tales vínculos de reconocimiento constitutivos se han generado tras “un proceso de diferenciación que debe entenderse como progreso moral”. Esto implica, como se ha dicho antes, que el derecho igualitario pierde el monopolio en una teoría liberal de la justicia, lo que lleva a contemplar al menos otras dos esferas que promueven la autonomía. Así, la principal recomendación de la *Filosofía del derecho* de Hegel al Estado liberal es la preservación, empleando medidas jurídicas “reflexivas”, de la pluralidad, esto es, de la independencia de las distintas esferas de reconocimiento; no obstante, Honneth señala que una noción de justicia debe rebasar esta función conservadora y pugnar por un “mejoramiento moral” en el futuro. Para ello, dice, es preciso avivar la idea de un ‘excedente de validez’, de un “excedente semántico” en los tres principios normativos que salvaguardan la autonomía individual; dicho excedente demanda más justicia de la que ya se ejerce en las prácticas cotidianas de cada una de las esferas específicas.²¹¹

En Rawls, el conflicto por mayor justicia se esboza cuando alude al trabajo de la generación actual para reproducir las instituciones justas y garantizar su existencia en el porvenir: los principios de justicia surgidos de una situación hipotética guiarían un conjunto de procesos colectivos de toma de decisiones. Sin embargo, autores como Joshua Cohen argumentan que la visión de Rawls da la espalda a los procedimientos característicos de la política democrática y a la posibilidad del conflicto sobre principios fundamentales. Cohen señala que la justicia como equidad, a pesar de haberse concebido para una sociedad democrática, “inapropiadamente subordina la democracia –de manera más específica, el valor de la autonomía política— a una concepción sustantiva de justicia: esto es, los requerimientos de la justicia estrechan el alcance del debate político de manera que privan a la democracia de gran parte de su significado”. En otras palabras, los presupuestos

²¹⁰ *Ibid.*, p. 241.

²¹¹ *Ibid.*, pp. 241-242, 244.

rawlsianos no atienden con suficiencia al desacuerdo entre los ciudadanos de una democracia: la lucha política no sólo comprende la promoción de intereses y de metas partidistas mediante la contienda electoral por el poder —el propio Rawls indica que la estabilidad se alcanza sólo si se respalda la justicia política desde las diversas formas comprensivas de pensamiento que abrazan principios particulares o sociales, por eso dicho apoyo tendría que generar a su vez un debate acerca de los fundamentos de lo justo; de hecho, si se admite que el desacuerdo sobre la justicia es una constante en las organizaciones democráticas, es imprescindible distinguir entre la política en una sociedad moderna y el argumento moral idealizado de Rawls.²¹²

Cohen se apoya en tres argumentos para sustentar que la justicia rawlsiana se diseñó para la democracia: primero, el régimen provee a los ciudadanos derechos iguales de participación; segundo, los integrantes de la sociedad se conciben como libres e iguales; y tercero, los principios de justicia pretenden conducir el razonamiento y el juicio político de los ciudadanos en las deliberaciones sobre asuntos comunes.²¹³

A fin de sostener la tesis de que la justicia como equidad filtra los atributos de un sistema democrático —por carecer de un acercamiento plausible al desacuerdo político—, Cohen recurre a dos conceptos que problematizan sus objeciones.

El primero de ellos es el de *subordinación institucional*. Esta expresión cuestiona un concepto sustantivo de la justicia que decide por adelantado aspectos que deberían definirse en el debate público real y, con ello, se adjudica cierta autoridad en el proceso de discusión; esto prioriza el juicio de los expertos sobre el de los ciudadanos y da lugar a que una Corte determine cuál es la mejor manera de poner en práctica los requerimientos de la justicia — recordemos que Rawls identifica a la Suprema Corte como el escenario por excelencia en el empleo de la razón pública. Quienes sostienen que la justicia, un principio clave de la sociedad bien ordenada, corre peligro en la deliberación pública entre los ciudadanos y sus representantes, debido que este proceso en sí mismo no se rige por los principios de justicia sustantiva, no toman en consideración que ningún tipo de procedimiento es perfecto en relación con la justicia: aún en un proceso legislativo ideal, donde todos están de acuerdo sobre los principios de justicia, las restricciones de información y los errores de

²¹² Joshua Cohen, “For a Democratic Society” en Samuel Freeman, *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 87-88.

²¹³ *Ibid.*, p. 87.

razonamiento y juicio podrían conducir a la creación de regulaciones injustas; esto aplica con mayor razón para cualquier procedimiento político no ideal, ya sea legislativo o judicial. Por tanto, es poco razonable esperar sólo leyes justas de un proceso político; en cambio, cuando los términos adquieren validez de conformidad con acuerdos, más que con la justicia en sí misma, la democracia cobra cierta preponderancia. El único motivo para autorizar que se restrinjan los procesos democráticos —el derecho a la participación— en la Constitución es el respeto al resto de las libertades amparadas por el primer principio de justicia.²¹⁴

Con el objeto de responder a sus propias objeciones con respecto a la *subordinación institucional*, Cohen destaca tres puntos:²¹⁵

a) La justicia como equidad es compatible con un sistema judicial de revisión de las leyes por lo que toca al primer principio de justicia, es decir, a la protección del esquema de libertades básicas; así, la Corte resguarda estas libertades y también la Carta Magna, pero el proceso de deliberación propiamente político no siempre preservará estos derechos básicos. Las opiniones acerca de la mejor manera de proteger las libertades básicas y sobre los requerimientos de un proceso político justo no son parte de los rasgos principales de la justicia como equidad; lo que sí constituye una característica medular de este modelo es la idea de requisitos sustantivos para una Constitución democrática y justa. Sin embargo, aunque los ciudadanos pueden estar de acuerdo en los elementos básicos de la justicia, podrían discrepar sobre el tipo de instituciones que funcionan mejor para los fines de la misma.

b) Si la revisión judicial es, en algunos casos, el mejor medio para proteger los derechos individuales, su relación con la democracia no tendría que ser de subordinación, sino de compromiso, en la medida en que los derechos que ampara están vinculados con el ideal de proceso político (la libertad de conciencia, por ejemplo).

c) La justicia tiene que limitar los procesos de mayoría en razón de que no disponen de una protección adecuada para las libertades personales y políticas, pero para ello no se necesita restringir la democracia de forma generalizada, sino sólo en aras de la defensa de

²¹⁴ *Ibid.*, pp. 113, 115-117.

²¹⁵ *Ibid.*, pp. 118-121.

los derechos básicos en un proceso político ordinario. De otra forma, la garantía de libertad de conciencia y la de autoridad popular estarían en conflicto.

El segundo concepto que propone Cohen se denomina *denigración* y arguye que a la política se le priva de la posibilidad de definir el contenido de los “primeros principios” y se le pide únicamente la ejecución de los mismos. La *denigración* asume que los temas de la justicia ya se han fijado de con anterioridad —lo que limita la autonomía de las personas— y que la función de la política es tan sólo asegurar la estabilidad de estos arreglos y la internalización de los valores de libertad e igualdad en los ciudadanos.²¹⁶

Para responder a esta objeción, Cohen argumenta lo siguiente:²¹⁷

a) Si antes de “la política real” los ciudadanos ya tienen una idea clara de los requerimientos de la justicia y de su base lógica, no es necesario, como argumenta Rawls, que pasen por un proceso de aprendizaje moral en la práctica política.

b) Supongamos, con Rawls, que las instituciones de la democracia constitucional son justas y que ya existen. No obstante, su reproducción exige el trabajo de la generación actual. Si los ciudadanos mantienen en funcionamiento las instituciones porque piensan que son justas, son completamente autónomos: se procuran las instituciones que los gobiernan bajo la guía de sus propios juicios de moralidad política. Esto no quiere decir que las personas estén constreñidas por decisiones hipotéticas, sino que se orientan por sus propios puntos de vista reflexivos acerca de las condiciones razonables de los principios de justicia que surgieron de la posición original. A este respecto, la justicia como equidad tiene un propósito diferente del procedimentalismo democrático: éste último presenta un conjunto de procesos de toma de decisiones colectivos y legítimos, pero no ofrece ninguna pauta para los juicios de los ciudadanos que actúan dentro de ese marco.

Pero, pese a los argumentos anteriores, la disponibilidad de principios sustantivos de justicia —aún si se asume que todos los ciudadanos se adhieren a ellos— no elimina el desacuerdo político o la necesidad de debate público. Por ejemplo, al aplicar el principio de diferencia, los ciudadanos debieron haber decidido cuánto ahorrar, y el principio justo de ahorro no dicta una cantidad particular. Además, muchos asuntos de política no se rigen por la justicia como se entiende en la justicia como equidad (los asuntos sobre la protección

²¹⁶ *Ibid.*, pp. 114, 121.

²¹⁷ *Ibid.*, pp. 124-126.

ambiental no lo hacen, por mencionar un caso): en este sentido, no hay primeros principios que implementar y entramos al terreno de la política de intereses y valores.²¹⁸

El desacuerdo razonable, sin embargo, no significa el fracaso de los presupuestos rawlsianos de justicia: éstos proveen un terreno público compartido de razonamiento que habilita a los partidos para explorar sus diferentes puntos de vista. Aún así, la sociedad bien ordenada carece de un componente asociado a la política democrática: el conflicto; tal ausencia se explica por la presunción de que cada cual apoya el mismo concepto de justicia. Es Cohen quien muestra evidencia de su dicho al citar a Rawls: “La posición original se caracteriza porque la unanimidad es posible (...) Todos poseen un sentido similar de la justicia y a este respecto la sociedad bien ordenada es homogénea: el razonamiento político apela a este consenso moral.”²¹⁹

Los principios de la justicia, entonces, determinan la voluntad general. Incluso en *Liberalismo político*, Rawls parece subscribir el consenso sobre una noción política de la justicia entre adherentes de distintas visiones comprensivas (si bien en esta misma obra señala que las democracias incluyen una pluralidad de concepciones de justicia política liberales y racionales). La comprensión homogénea de la justicia en una sociedad bien ordenada, en su idealización, excluye en los hechos el debate sobre principios esenciales. Dentro de una democracia funcional, se espera que los partidos impulsen distintas concepciones del bien público y no simplemente diferentes políticas animadas por un solo enfoque; se espera también la discusión sobre ideas competitivas de justicia que expresen el desacuerdo entre ciudadanos y los faculten para responsabilizarse al presentar alternativas razonables.²²⁰

Rawls argumenta que ‘la idea de unanimidad entre personas racionales está implícita a lo largo de la tradición de la filosofía moral’; en consecuencia, considera apropiada la unanimidad política en una concepción de justicia en virtud de que el pensamiento moral trae consigo, típicamente, una expectativa de unanimidad –al menos

²¹⁸ *Ibid.*, pp. 127-128.

²¹⁹ En la edición en español de *Teoría de la justicia* encontramos lo siguiente: “La posición original está caracterizada de tal manera que hace posible la unanimidad; las deliberaciones de cualquier persona son típicas de todos. Además, la misma decisión sirve para los juicios de los ciudadanos de una sociedad bien ordenada y eficazmente regulada por los principios de la justicia. Todos tienen un sentido similar de la justicia y en esto es homogénea una sociedad bien ordenada. El argumento político recurre a este consenso moral.” John Rawls, *op. cit.*, p. 247.

²²⁰ Joshua Cohen, *op. cit.*, pp. 129-130.

bajo condiciones idealizadas de reflexión.²²¹ Pero política y moral no son lo mismo: el pensamiento moral se pregunta “qué *debería* hacer en un mundo en el que las otras personas no me ven a los ojos”, y la política democrática indaga “qué *deberíamos* hacer cuando no nos vemos a los ojos unos a los otros”. Como argumenta Rawls, no podemos demandar razonablemente que todos los ciudadanos adopten una sola moral filosófica o doctrina en una sociedad democrática; por lo tanto, no es plausible exigir unanimidad política sobre la base de la unanimidad dentro del pensamiento moral. Y una vez que se renuncia a las perspectivas de unanimidad moral en la democracia, se tendría que renunciar también a las esperanzas de unanimidad política.²²² En palabras de Cohen:

La justicia como equidad puede ser la concepción más razonable de justicia para una sociedad democrática, pero no podemos esperar que la sociedad democrática más razonable esté fundada en un acuerdo sobre la justicia. Por tanto, queda abierta la pregunta de cómo puede la concepción más razonable de justicia ser alcanzada en la forma de democracia más razonable.²²³

Llega un momento en la práctica política en donde, incluso si ésta se guía por principios formales, no puede obviar los intereses específicos de las partes. Ambas propuestas, la de Rawls y la de Honneth, han querido trascender el plano de los intereses – sin deshacerse por completo de él— para dejar de considerarlo como el único –o el principal— detonador del conflicto: Rawls, al priorizar las libertades básicas, y Honneth, al entender la lucha social desde disposiciones normativas, no nada más utilitarias. Esta perspectiva nos devuelve al terreno del pensamiento filosófico, aunque no por ello nos expulsa de la política, antes bien, propone pautas para la actuación en política, sobre todo en su fase deliberativa.

²²¹ En la edición en español de *Teoría de la justicia* encontramos lo siguiente: “Puede pensarse que la presunción de unanimidad es característica de la filosofía política del idealismo. Tal y como se usa en la posición contractual, no hay nada específicamente idealista en la suposición de unanimidad. (...) Asimismo, Hume y Adam Smith suponen que si los hombres tuviesen que adoptar un punto de vista determinado, el del espectador imparcial, llegarían a convicciones similares. Una sociedad utilitaria también puede ser una sociedad bien ordenada. En su mayor parte la tradición filosófica, incluido el intuicionismo, ha supuesto que existe alguna perspectiva apropiada desde la cual puede esperarse la unanimidad en cuestiones morales, al menos entre personas racionales con una información similar y suficiente. (...) Diferentes teorías morales resultan de diferentes interpretaciones de este punto de vista, al que yo he llamado la situación inicial. En este sentido, la idea de unanimidad entre personas racionales está implícita en la tradición de la filosofía moral.” John Rawls, *op. cit.*, pp. 247-248.

²²² Joshua Cohen, *op. cit.*, pp. 130-131.

²²³ *Ibid.*, p. 131.

Pese a esta coincidencia, hay un aspecto clave que marca la diferencia entre los dos filósofos y que constituye el núcleo de la crítica de Honneth al liberalismo, en lo que se refiere al conflicto: el cuestionamiento de las “convicciones de fondo” del consenso social. Mientras Rawls señala que no se debe endosar al pensamiento político una cosmovisión propia –hay que “aplicar la tolerancia a la filosofía misma”—, Honneth advierte que “la crítica de la sociedad está exenta de tales limitaciones”, pues no persigue la “aprobación en el espacio público”, sino que tiene como tarea, precisamente, “intentar convencernos de lo cuestionable que resulta la praxis establecida haciendo uso de una teoría impregnada de ética”.²²⁴

No obstante su certeza sobre las funciones de la crítica, Honneth asevera también que los análisis que el filósofo pretende hacer “universalmente válido[s]” o, al menos, los que quiere insertar en un “marco de validez generalizable” como expresiones “intersubjetivamente reconstruibles”, deben demostrarse y fundamentarse con medios conceptuales adecuados; de otro modo, podría “querer convertir [su] cosmovisión [con un sentido acotado históricamente,] en verdad universalizable”, sin decir gran cosa sobre “la estructura de la existencia humana”.²²⁵

4. Consideraciones finales del capítulo II

Las posturas teóricas de John Rawls y Axel Honneth se acercan en varios puntos, aunque desde una narrativa diferente y con argumentos distintos; en cierto modo, ambas interpretan y proponen explicaciones a problemas similares en sociedades afines. A lo largo de este escrito no hemos buscado hacer una crítica a Rawls –su consistencia argumental es impecable— pero sí el punto de inflexión entre su propuesta y la de la Teoría Crítica contemporánea, representada por Honneth, a fin de hallar cuál podría ser la alternativa desde una posición de izquierda a la propuesta liberal con más renombre de nuestros días. Enseguida se analizarán sucintamente los tres aspectos tratados en este capítulo en el

²²⁴ Axel Honneth, “La idiosincrasia como medio de conocimiento. La crítica de la sociedad en la era del intelectual normalizado” en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Buenos Aires, Katz, 2009, p. 203.

²²⁵ Axel Honneth, *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, op. cit., pp. 70-72.

corpus doctrinario de los dos pensadores: la justicia en la política, la relación del ámbito público y el privado, y el conflicto.

Por lo que respecta al punto de vista de Rawls y Honneth sobre la política y la estrecha relación que debe mantener con la justicia en la organización de las sociedades o de las comunidades, nos gustaría centrar nuestra reflexión final en la idea de cooperación. Tanto Rawls como Honneth le atribuyen un papel preponderante; para ambos, esta actividad rebasa la simple coordinación de tareas: en el caso de Rawls, los cooperantes reconocen y aceptan las reglas sin necesidad de una autoridad que los dirija; en Honneth, la cooperación significa una *praxis* común que se realiza de manera libre y que, al mismo tiempo, conduce a la socialización. En uno y otro caso, los participantes cooperan por convicción y aceptan las normas, ya sea, en el liberalismo, porque al hacerlo obtendrán beneficios y podrán impulsar su propia concepción del bien o, en la teoría del reconocimiento, porque es el medio para solucionar problemas de largo plazo, la ruta para el desarrollo de capacidades de deliberativas y, finalmente, la autorrealización individual –impensable sin interesarse de manera activa en los propósitos de autorrealización de los demás integrantes de la comunidad.

Lo que los distingue en este rubro es que, para Rawls, el sistema de cooperación es el que hace que una sociedad sea justa, pues permite organizar y vincular los principios sobre los que hay algún tipo de acuerdo entre los ciudadanos, desde sus propios valores pero en torno a la misma noción de justicia. En Honnet, la cooperación –que encierra en sí misma una noción de bien común, acordado bajo la idea de un universal racional— es un medio para sacar a la luz las actitudes subyacentes en los individuos propias de las asociaciones “prepolíticas” en las que los ciudadanos interactúan de forma cercana por un objetivo que comparten. La principal diferencia, entonces, radica en que para el frankfurtiano debe haber un nivel intersubjetivo en el proceso de construcción de la identidad personal –blanco fundamental de su concepción de justicia— significativamente mayor al que acepta la corriente liberal para el funcionamiento de una sociedad justa y estable: exige que en los procesos de resolución de problemas los sujetos se involucren en grado suficiente con sus compañeros de interacción como para darse cuenta que el desarrollo de las cualidades y capacidades de los demás repercute en la consecución de metas comunes y en la autorrealización; este supuesto, constituye un factor de

entendimiento racional, convierte a los participantes en iguales dentro del proceso de cooperación y les permite realizarse en tanto personas.

Por otra parte, así como Honneth concuerda con la necesidad de un cuadro básico de libertades para hacer viable el proceso de formación del ser humano, aclara que el uso de la libertad exige ya el funcionamiento o, cuando menos, el presupuesto de una comunidad ética; es precisamente en esta cuestión en donde Honneth señala la deuda del liberalismo político: Rawls extirpa de su teoría cualquier posibilidad de perfeccionismo ético en el plano colectivo, por más que la articulación de sus valores políticos se sujete a ciertos ideales y principios. En este sentido, por lo que toca a la conexión de las esferas pública y privada en los dos autores, encontramos una compartimentalización casi radical en Rawls: para él, el bien público –sujeto de la razón pública— se define por la actuación de las instituciones con base en los principios de justicia; la razón pública, entonces, restringe la justicia a la discusión sobre temas constitucionales esenciales. Incluso, la razón no pública alude solamente al trasfondo cultural que conforman distintas asociaciones de ciudadanos, pero de ninguna forma se trata de una razón privada. De acuerdo con esto, ni el ámbito privado ni la relación intersubjetiva juegan un papel relevante en la construcción y mantenimiento de la justicia y la igualdad: el desarrollo de las personas en círculos donde se despliegan relaciones de afecto –las relaciones cercanas o las propias asociaciones— no incide en el terreno político.

El primer estadio de reconocimiento en el proyecto de Honneth sí refiere a la atención de forma directa, por medio del cuidado afectivo, de las necesidades de seguridad emocional que conducen a la autoconfianza; en esta esfera se ubican las relaciones “primarias” de los individuos, cuyo funcionamiento tiene secuelas más tarde en la individualización “histórico-vital” de las personas y en su “confirmación intersubjetiva”. De hecho, en la solidaridad –valor relativo al tercer espacio de reconocimiento— convergen tanto el trato igualitario del derecho a nivel cognitivo, como los vínculos emocionales de amor, es decir, se incorporan los dos primeros ámbitos.

Los tres campos de reconocimiento implican un “concepto mínimo de ‘comunidad’” con dos rasgos esenciales. Primero, a diferencia de la integración de una sociedad, en donde lo que importa es el reconocimiento recíproco de las facultades de cada uno –en Rawls por ejemplo, la consideración de que las dotaciones innatas de cada persona conforman un

“activo común” de manera que todos se benefician de esa diversidad—, la integración de una comunidad requiere una estima recíproca entre sus miembros por las aptitudes o capacidades que posee cada uno en tanto sujetos o grupos de personas. La estima recíproca, para Honneth, no es otra cosa que “mantener entre sí relaciones de solidaridad, y ser solidario con alguien es “considerarlo/a como una persona cuyas propiedades tienen valor para una praxis común de vida”. Por esta razón, las relaciones sociales que se forjan en las comunidades consisten en brindar “al otro más que respeto o tolerancia”: se trata de tener la certeza de que las capacidades de los otros facilitan o engrandecen mis objetivos de vida. El segundo componente clave de la noción de comunidad es una “condición intersubjetiva” para la estima recíproca: un horizonte de valores comunes a la luz de los cuales se exprese cómo es que las capacidades del otro son relevantes para la “praxis común”. Así, la libertad individual, núcleo del liberalismo, en tanto proceso en el que se concretan “sin imposición alguna las metas de vida elegidas por uno mismo” sólo se consigue con “cierto grado de seguridad sobre el valor de las propias capacidades”.²²⁶

En lo que concierne al conflicto político, el enfoque de cada uno de estos autores es distinto: mientras en Rawls la puesta en marcha de los dos principios de justicia por parte de las instituciones se hace cargo de prevenir el conflicto al proteger las libertades y distribuir los bienes socialmente valiosos, en Honneth el origen del conflicto se encuentra en las luchas por el reconocimiento en las que se juega la valoración adecuada de las contribuciones a la sociedad de los individuos; por tanto, los conflictos de distribución económica sólo se entienden desde las experiencias de desprecio social. Decidimos enmarcar ambos puntos de vista en la búsqueda del “respeto por entero igual” —que implica, como vimos, el reparto recíproco del “poder constructivo”, es decir, de la posibilidad de cada grupo o individuo de construir su propia identidad sin que les sea impuesta—, al que desde nuestro punto de vista se acerca Honneth en la medida en que habla de la valoración simétrica entre las personas al tiempo que se les diferencia como seres particulares —y esto trasciende el ámbito puramente jurídico—, porque nos permite vincular las dos teorías y encontrar una propuesta de justicia que vaya más allá del “respeto básico”. Un método eficaz para procesar el conflicto tiene que ver con la responsabilidad institucional y la de

²²⁶ Axel Honnet, “Comunidades postradicionales. Una propuesta conceptual” en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, pp. 297-298.

los “poderosos” para hacer frente a los conflictos: en ambas teorías se requiere de un trabajo constante por parte de los ciudadanos para reproducir los principios de justicia generación tras generación o para hacer valer las demandas de ensanchamiento de las formas legales de justicia.

No obstante lo anterior, parece que en el liberalismo político hay ciertas restricciones al conflicto, producto de una idealización de la propia teoría, que nublan las posibilidades de lucha en una sociedad democrática: un concepto sustantivo de la justicia definido antes del debate real entre ciudadanos, por un lado, otorga un gran peso a las decisiones de los expertos y, por otro, impide a la política pronunciarse sobre los “primeros principios” confinándola a una tarea meramente ejecutiva. Aunque estas objeciones podrían matizarse y la posición rawlsiana salir bien librada de ellas, de cualquier forma, la unanimidad que demanda la adherencia a la misma noción de justicia impide la discusión sobre los fundamentos de la organización social cuando, por el contrario, tendría que haber siempre pugnas entre las partes con distintas concepciones del bien. En este sentido, Honneth se aventura a señalar que la crítica social no tendría por qué adoptar rasgos de neutralidad ética en tanto no busca la aceptación de todos, sino el involucramiento de los sujetos en la operación de normas generales para poder escoger entre distintos caminos hacia la autorrealización.

De este modo, aunque ambos filósofos, desde su propia tradición de pensamiento, pretenden entender la justicia desde una perspectiva moral, en un caso, y ética, en otro, sientan precedentes teóricos y metodológicos para que, en la realidad social, los ciudadanos puedan manejar mejor asuntos de política pública vinculados a intereses concretos: en Rawls mediante los preceptos del segundo principio de justicia, en Honneth, con las tres formas de reconocimiento. Sin embargo, mientras en Rawls el papel de la política se minimiza significativamente —el debate sobre los principios fundamentales y la generación de otros para aplicarlos a casos concretos— a la vez que se restringe a asuntos esenciales del espacio público, en Honneth, si bien hay principios fundamentales implícitos en la conciencia pre-política, el territorio afectivo convive con el cognoscitivo y sigue habiendo exigencias de reconocimiento social —por tanto, accionar político— que generan un “excedente de validez” —la pugna por mayor justicia de la que ya se practica corrientemente— lo que propicia que, a la larga, aumente la tarea de la integración social.

Finalmente, la principal diferencia entre el liberalismo político y la teoría del reconocimiento, desde nuestro punto de vista, reside en el nivel de implicación que ésta última pide de las personas en el desarrollo de las capacidades de los otros, puesto que de ello depende en gran parte la propia realización y la libertad individual. Del lado de Rawls, no es necesaria la participación activa, mucho menos afectiva, de los sujetos en la persecución de la justicia: las instituciones se encargan de que los valores propios de la justicia política funcionen; es un acierto impedir que en un sistema político y moral de justicia no sea determinada visión comprensiva la que dicte los asuntos constitucionales básicos pero, ¿la labor institucional es suficiente para conseguir que se internalicen los principios de la justicia en la conciencia y en el comportamiento de los ciudadanos? Del lado de Honneth, ¿cómo es que las instituciones podrían promover los vínculos de amor en los círculos privados y lazos de solidaridad entre los ciudadanos? Quizás la política del liberalismo debería mostrar cada vez mayor apertura a las demandas sociales por ampliar o modificar los límites de la franja jurídica –y así reactivar la posibilidad de conflicto— y por considerar la “empatía solidaria” en el espacio público –muchas instituciones ya se encargan de atender este aspecto en sociedades democrático-liberales. Y tal vez, la nueva Teoría Crítica tendría que enfilar sus postulados a la operación institucional pero con el cuidado de mantener, como señala Honneth, la distancia de “condiciones valorativas sustancialistas” ligadas a la tradición ética de una comunidad particular y, al mismo tiempo, tener en cuenta no sólo la autonomía moral de los seres humanos sino las condiciones intersubjetivas de su autorrealización. Esto último resulta indispensable para la justicia social y para el procesamiento de la política del conflicto, su permanencia y su tránsito hacia estratos más elevados de equidad.

Conclusiones generales

Enseguida, haremos algunas reflexiones finales en torno a las dos críticas al liberalismo que hemos explorado a lo largo de este escrito –la conservadora o de derecha y la que se inclina hacia la izquierda política— y a las respuestas de sus contrapartes. Para ello, realizaremos el análisis con base en los tres rubros temáticos en los que se dividieron ambos capítulos: la política intraestatal, el ámbito público y el privado, y el conflicto. Cada uno de estos rubros se examinará en el marco de dos conceptos que aparecen de manera recurrente, implícita o explícita, en el *corpus* doctrinario de los filósofos estudiados, aunque con distintas orientaciones: la tolerancia y la idea de comunidad.

El proyecto de tolerancia se encuentra en los orígenes del pensamiento liberal del siglo XVI en Europa y persigue dos objetivos discordantes: por un lado, alcanzar “un consenso racional sobre el mejor modo de vida posible” y, por otro, hacer realidad la coexistencia entre distintas variedades de la vida buena y, por tanto, entre creencias muy distintas; a ésta última perspectiva del liberalismo se le ha denominado *modus vivendi*. Para el presente análisis, nos inclinaremos por esta segunda vertiente. El punto de vista que sostiene que hay sólo un modo de vida ideal, el mismo para todos los seres humanos, aunque pueda ser inasequible, ha sido el predominante en las teorías liberales; sin embargo, en opinión de algunos, frenar el conflicto de valores en la búsqueda de un “consenso racional” socava significativamente las perspectivas de futuro del liberalismo.²²⁷

Hay otro ángulo a partir del cual diseccionar la noción de tolerancia: desde el dominio o la emancipación. Desde su “concepto permisivo” (*permission conception*), la tolerancia es una forma de no respeto que se esconde bajo la figura de “reconocimiento” a las minorías –si se quiere, podemos identificarla con el “respeto básico” del que hemos hablado con anterioridad. En este caso, aunque las personas están integradas en el sistema legal, tienen seguridad y se les reconocen ciertos derechos, dependen de manera informal, de la protección de alguna autoridad a la que deben sujetarse; esta clase de tolerancia se despliega como un medio para enfrentar un fuerte disenso: se permite a los integrantes de determinada minoría vivir conforme a sus creencias bajo la condición de aceptar la posición dominante de la autoridad. Sin un estatus político similar al de la mayoría, estos grupos son

²²⁷ John Gray, *op. cit.*, pp. 11, 13, 15.

tolerados en un sentido pragmático ya que, para prevenir la perturbación del orden, la tolerancia es la opción menos costosa y, en un sentido normativo, porque los detentores del poder encuentran poco redituable e indebido obligar a las personas a abandonar sus creencias y prácticas. En su acepción permisiva, la tolerancia es una política jerárquica o, por lo menos, estratégica, que a la vez incluye y excluye, reconoce y humilla, libera y domina.²²⁸

Desde su “concepto de respeto” (*respect conception*), la tolerancia fomenta el reconocimiento entre los ciudadanos como iguales no sólo en términos jurídicos, sino también políticos, sin importar sus opiniones o creencias —de carácter ético, religioso o filosófico— sobre lo bueno y lo verdadero; en consecuencia, hay una base moral compartida de respeto hacia la autonomía de los sujetos, independiente de sus valores individuales, que permite a la tolerancia actuar con base en la emancipación y no en la dominación. Esta clase de tolerancia ve en los individuos a seres razonables con “derecho a la justificación”, es decir, con la capacidad de exponer sus motivos y acoger los de otros pero, sobre todo, con la facultad de exigir que la norma legitimadora del uso de la fuerza pruebe su validez.²²⁹ Si se quiere, es posible identificar esta visión de la tolerancia con el “respeto por entero igual”, aunque esta clase de respeto todavía va más allá de una relación consistente en un intercambio de opiniones razonadas.²³⁰ Para los propósitos de este análisis, se privilegiará el “concepto de respeto” de la tolerancia.

Por lo que respecta a la idea de comunidad, no nos decantaremos por la que engloba un conjunto de personas que comparten las mismas creencias o modos de vida, tampoco por el espacio de relaciones íntimas y de confianza mutua, sino por una noción muy parecida a la de comunidad postradicional trazada por Honneth en la que se reconoce a los individuos por sus capacidades para una *praxis* común, por lo que entre ellos no sólo emerge la tolerancia permisiva o el respeto legal, sino la solidaridad surgida de la certeza de que las habilidades del otro contribuyen a mi propia autorrealización. Honneth, señala

²²⁸ Rainer Forst, “‘To Tolerate Means to Insult’: Toleration, Recognition and Emancipation” en Bert van den Brink y David Owen, *Recognition and power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Nueva York, Cambridge University Press, 2010, pp. 216-220.

²²⁹ *Ibid.*, pp. 225, 229-231.

²³⁰ Estas definiciones de tolerancia no fueron acuñadas por Rainer Forst de modo que fueran conciliables con el “respeto básico” —en el caso del “concepto permisivo de tolerancia”—y con el “respeto por entero igual” —cuando se trata de su “concepto de respeto”—; sin embargo, para los fines de este análisis la equiparación de los términos puede ser útil.

que deben establecerse valores comunes para identificar cómo es que las capacidades de los otros son relevantes para la vida en conjunto, formulando así una particular noción del bien; no obstante, indica del mismo modo que tal horizonte de valores no tiene que ser siempre el mismo. Por nuestra parte, agregaríamos que los valores para tasar las actividades socialmente valiosas no sólo pueden ser diferentes según el momento histórico o el contexto, sino de acuerdo a las creencias y juicios de cada segmento de la sociedad en una misma época, creencias y juicios que impulsan conceptos de bien y vida buena específicos y que, inevitablemente, están en pugna en el espacio público.

1. La política y la organización intraestatal

En lo que concierne a la política interna, Carl Schmitt es uno de los grandes partidarios del monismo dentro del Estado por considerar que esta instancia debe adjudicarse la función ética de señalar las principales directrices para la vida en común, a las cuales los individuos tienen adherirse por encima de las reglas que definen para ellos cualquier otro tipo de grupo al que pertenezcan. De acuerdo con esto, la participación en la vida pública de diversos organismos y asociaciones debilitan y relativizan el papel del Estado: ya no hay principios últimos que todos deban seguir, sino intereses particulares de los individuos más poderosos. En este caso, no opera ninguna máxima de tolerancia a lo diverso porque, con base en la experiencia de Schmitt, la consecuencia de la pluralidad es el triunfo del más fuerte, la succión del Estado por parte de intereses mezquinos y la pérdida de principios éticos compartidos: en este caso, la pluralidad conlleva a la disolución de vínculos significativos entre los ciudadanos, a un escollo para la creación de algo cercano a la comunidad. Pero el pensamiento de Schmitt no es tan lineal como aparenta: detrás la idea de homogeneidad yace la resignación ante un debate —en el Parlamento y, en general, en la arena pública— que no logra enfocarse en el bien común y ante la incapacidad del Estado para mirar y atender las contradicciones, dada la tarea de equilibrio que se ve obligado a desempeñar entre los grupos más influyentes. Al parecer, a Schmitt le gustaría que las diferencias florecieran en el interior de las sociedades, pero las secuelas negativas de ello superarían los beneficios: la banalización de la política y el relajamiento de principios sustantivos. La única solución que el filósofo encuentra en este panorama es conformar un Estado fuerte de corte dictatorial y reservar la verdadera política a la esfera internacional.

La respuesta que ofrece Kelsen es sin lugar a dudas más optimista y de sentido práctico. Aunque él piensa que la libertad política o autonomía se concreta cuando los ciudadanos participan directamente en la creación de las leyes, afirma que la libertad de todos –siempre— conduciría al acuerdo y la unanimidad perennes –cosa que Schmitt apoyaría— y, por lo tanto, al fin del juego político. Por fortuna, dice Kelsen, este escenario es altamente improbable ya que, por un lado, las sociedades son plurales y, por otro, en las democracias también hay lugar para la igualdad, esto es, pervive el deseo de las personas de que los otros tengan el mismo grado de libertad –de que participen del mismo modo en la construcción del orden público—, aunque para ello dicha libertad tenga que limitarse sólo al mayor número posible. El complemento de la igualdad introduce en la teoría de Kelsen una correspondencia de cada sujeto con el resto y da sentido a los límites de la libertad: en otras palabras, la igualdad hace posible la sobrevivencia de la política y la deliberación pública en la búsqueda de compromisos y no de un “interés superior” –que para Kelsen resulta ilusorio.

Rawls, por su parte, piensa que la viabilidad de una sociedad de ciudadanos libres e iguales reside en el acuerdo de todos de conducirse bajo determinados principios de justicia que se fomentan por medio de las instituciones. En cualquier caso, el esquema elemental de libertades, la igualdad de oportunidades de acceso a cargos y el principio de diferencia deben permitir a los individuos ser congruentes con su concepción particular del bien y promoverla; esto implica poder optar por un modo de vida específico y, al mismo tiempo, ser parte del consenso de valores que propone esta teoría de la justicia. Aparentemente, en la concepción política de la justicia cabe cualquier punto de vista comprensivo, pues lo que está a debate son los principios constitucionales básicos: con una acotación de esta naturaleza a la discusión pública, Rawls pretende mantener lo político en asepsia respecto a las posturas éticas de las personas; sin embargo, pasa por alto que las distintas concepciones del bien podrían respaldar sus propias ideas de justicia y un diseño particular de las normas generales. La propuesta de Rawls, en este sentido, corre el riesgo de hacer de la vida política un terreno muy poco plural, donde los preceptos fundamentales de la organización social ya no son objeto de controversia: este liberalismo, paradójicamente, se desprendería de los rasgos propiamente políticos.

Desde la perspectiva de Honneth, las instituciones impulsan la autorrealización de los sujetos al plantearse objetivos generales de largo plazo en cuya conquista converja la cooperación de las libertades individuales. Como hemos visto, su principal crítica al liberalismo de Rawls radica en que éste último pasa por alto la importancia de las relaciones entre las personas para alcanzar la justicia. Honneth no enfoca la justicia social a la desaparición de carencias económicas o de la degradación cultural porque, al final, éstas serán la consecuencia del respeto social y de la adecuada valoración de las actividades y capacidades de la personas. El eje de la justicia, entonces, es una “ética política o moral social” en la que la igualdad de trato –la aplicación del “concepto de respeto” de la tolerancia, que va más allá del mero reconocimiento legal— instauro las precondiciones sociales indispensables para la realización de la personalidad de cada uno, la cual se conecta en esencia con la autorrealización de los otros.

2. Lo público, lo privado

Para Carl Schmitt, lo político no admite la figura del individuo, ni siquiera en la secrecía del voto: sólo se puede participar en asuntos públicos mediante la entidad colectiva del pueblo, sujeto de la política estatal, que emite su voto en asamblea y que existe de manera previa a la promulgación de las leyes constitucionales. La colectivización de la política encuentra su apoyo fundamental en la identificación del pueblo con el gobernante y no en los preceptos legales: la instancia del soberano es crucial en la filosofía de Schmitt, pues se considera que los órganos deliberativos no llegan a tomar decisiones para el beneficio de todos y, de hacerlo, se tuvo que haber pasado por un procedimiento lento y engorroso. Por tanto, esta propuesta no apela al acuerdo entre sujetos deliberantes, sino a un poder neutral que se coloca por encima de los intereses de clase y garantiza la sobrevivencia del Estado, de la comunidad, y una guía afín a todos: el presidente del Reich. En razón de estas características y facultades, es el líder del Ejecutivo quien asume el papel de defensor de la Constitución; así, se observa que para el jurista alemán lo público es ante todo un asunto de toma de decisiones: incluso en el plano legal, en la aplicación de las leyes a casos a concretos, siempre hay un momento que corresponde al juicio de quien pronuncia la sentencia.

El pilar de la democracia en kelseniana, en cambio, radica en el compromiso que pueden establecer los partidos políticos en el Parlamento, en representación de los grupos de la sociedad mediante el mecanismo de la proporcionalidad; por tanto, elimina por completo la teoría de que es el pueblo, en conjunto, el órgano representación –en un caso como este, el consenso ya existiría de antemano. En este sentido, un Tribunal protector de las normas constitucionales es, según Kelsen, el instrumento para hacer funcional su concepto de democracia ya que, en tanto “legislador negativo”, tiene las facultades de derogar las leyes si el proceso de su creación no se sujeta a los cánones dispuestos: una Corte constitucional puede rectificar las decisiones del Parlamento y la aplicación de las normas por parte de la maquinaria estatal. El trabajo del Tribunal constitucional, aseveraba Kelsen, contribuye al mantenimiento de la paz pública en una sociedad que no está exenta de los intereses de clase y del imperio los partidos –de los que ni siquiera escapaba el presidente del Reich. Aunque Schmitt señala los límites de la racionalidad legal del liberalismo cuando está en peligro la sobrevivencia del Estado, Kelsen responde con el argumento de que si bien la norma se origina en la dinámica específica de las sociedades, su validez no se mide tan sólo por su efectividad sino también por su capacidad de acotar el poder. Así las cosas, Kelsen reconoce que lo político no se subordina a lo jurídico ni viceversa: por el contrario, la emisión de leyes en el Legislativo –tarea que, en teoría, dirime los conflictos de interés— no termina allí pues en ella intervienen quienes las ejecutan y quienes evalúan su aplicación; de acuerdo con esto, el factor político –de la decisión— y la creación de derecho conviven tanto en las tareas de corte legal como en el ejercicio del poder. Sólo resta decir que el jurista vienés se aproxima a un liberalismo de *modus vivendi*, donde se reconoce la influencia de intereses que acompañan a las distintas perspectivas de organización política; en esta lógica, la importancia de la deliberación o de un proceso contencioso no reside llegar a un consenso, sino en exponer al escrutinio público los argumentos y las opiniones de grupos con posiciones diversas.

El liberalismo político de Rawls, por su parte y a diferencia de Kelsen, hace hincapié en que no persigue un mero *modus vivendi*, pues el consenso entrecruzado debe provenir de los valores contenidos en las doctrinas comprensivas de las personas siempre y cuando aquellos sean razonables, es decir, que gocen de la aceptación de todos. De acuerdo con esto, la razón pública no se desliga por completo de puntos de vista parciales o

del ámbito de las visiones comprensivas; no obstante, a pesar de ellos, debe prevalecer el bien público, esto es, el que se vincula directamente a los principios de justicia a los que obedece la actividad de las instituciones. En estas ideas, sin embargo, subyacen dos complicaciones: primero, si la razón pública es un proceso de “desacuerdo, argumentación y contra argumentación” que no tiene como fin último el consenso, ¿cómo es que se rige por principios de justicia aceptados por todos?; y segundo, por más que se ajusten las visiones comprensivas para apuntalar la razón pública, habrá elementos de las concepciones del bien de las asociaciones –o de los individuos— que promuevan el debate sobre asuntos esenciales y que “contaminen” la justicia política. Al final, si bien esta clase de justicia promueve el desarrollo del espacio privado del individuo, el comportamiento ético de las personas tiene poco margen en un esquema donde basta la tarea de las instituciones para garantizar la interiorización de los principios de justicia a lo largo del tiempo.

La alternativa que ofrece Axel Honneth es la construcción de un modelo de reconocimiento que no se inclina de forma categórica ni por la concepción universalista de ‘moral’ en la tradición kantiana –que ve en los sujetos personas autónomas o ‘fines en sí mismos’—, ni por el “ethos” de un modo de vida específico que implica sobre todo juicios normativos para aproximarse a principios morales generales. La propuesta se aleja de Kant porque no persigue solamente la autonomía moral de los seres humanos, sino “las condiciones de su autorrealización” –antes bien la moral como respeto universal tiene que protegerse para abrir las puertas a una vida buena—; por otra parte, no pretende expresar “condiciones valorativas sustancialistas” ligadas a la tradición ética de una comunidad particular. El pensamiento de Honneth, por lo que refiere a una noción formal de eticidad, se dirige hacia elementos éticos torales que sobresalen en la variedad de formas específicas de vida; sin embargo, la propuesta teórica del reconocimiento comparte con Kant el interés por normas generales, en tanto sientan las bases para escoger entre distintas opciones en el camino de la autorrealización.²³¹ Esto podría equipararse al consenso entrecruzado rawlsiano en el que el acuerdo no deriva de los aspectos en los que coinciden las doctrinas comprensivas, sino de un punto de vista moral que va más allá de las mismas, de tal

²³¹ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, op. cit., pp. 207-208.

forma que evite fundarse en las razones no públicas –aunque la participación política en la teoría del reconocimiento sí se respalda en un sentido de integridad del orden psíquico. Sin embargo, la eticidad de Honneth se diferencia de la razón pública de Rawls en la necesidad de condiciones intersubjetivas –la libertad de autorrealización sólo se despliega en la interacción con el otro— para la concreción de la justicia cuyo núcleo, es en este caso, el acceso de la mejor manera, sin coerción externa y sin bloqueos psíquicos, a “los objetivos vitales que uno escoge”. Lo que hay que destacar aquí, entonces, es que la construcción del espacio público requiere del reconocimiento de las capacidades individuales, por lo que no está exento de la intervención de posiciones particulares sobre la “vida buena”.

En complemento a lo anterior, Kelsen afirma que los ciudadanos, una vez que notan la coherencia de las reglas positivas, las asumirán sin importar sus creencias; pero subraya también, a partir de su “relativismo filosófico”, que la realidad no es independiente de los límites cognitivos de la razón humana y, por lo tanto, su valoración no está exenta de juicios donde intervienen factores emocionales, sobre todo si se trata de la dinámica de las relaciones de poder. Así como en Kelsen los rasgos emocionales de la personalidad humana tienen su sitio en el ámbito político, en Honneth la estima pública de los individuos se conecta indefectiblemente, de manera clara al menos en una de las esferas de reconocimiento, a los vínculos de amor esenciales para la maduración de la autoconfianza: este elemento permitirá más tarde la creación de lazos de solidaridad en un nivel más amplio; en consecuencia, el círculo de interacción de los seres humanos propio de su configuración emocional, diríamos que de su vida privada, tiene un papel importante en la edificación de la justicia social.

Como hemos observado, la neutralidad ética en Kelsen y en Honneth, y por supuesto en Schmitt, resulta perjudicial para la política y la vida pública y, por tanto, para la reproducción de valores estimados por los ciudadanos de determinada sociedad y la entrada de otros nuevos en el escenario compartido. Tal neutralidad no sólo es impensable a causa de la intervención de cargas emocionales y afectivas, sino que es indeseable: en Honneth, porque una teoría crítica de la sociedad debe apuntar a los aspectos que cuestiona desde una postura involucrada, “impregnada de ética”; en Kelsen, porque los juicios de valor no pueden ser atemporales; en Schmitt, por el peso del orden concreto en la definición del arreglo positivo.

3. El conflicto

Una de las aportaciones más significativas del pensamiento de Carl Schmitt es haber sentido de nuevo las reglas del conflicto político de tal forma que los contendientes se miren entre sí como iguales y la tensión de las contradicciones se exprese bajo normas compartidas. Lo anterior se configuró en su teoría como respuesta a la posición “discriminatoria” del derecho internacional al término de la Primera Guerra Mundial. De acuerdo con el marco que hemos propuesto para el análisis, lo que Schmitt combatía era una postura “permisiva” de la tolerancia, en donde al tiempo que se regulaba legalmente la situación de los vencidos con medidas de “respeto básico”, en realidad, éstos dependían de la voluntad y de las negociaciones de las potencias aliadas. La apuesta de Schmitt es una relación jurídica y política anclada en un orden que se aproxima al tipo de respeto que permite delimitar las fronteras y el carácter de una identidad particular —si bien esto sólo puede hacerse en referencia a un grupo, a una entidad estatal—; en él destaca —en lo que podríamos denominar su combate al reparto asimétrico de poder constructivo— la importancia de los instrumentos para que un conjunto de personas pueda resistir a la imposición externa de dicha identidad. Con base en esta argumentación, Schmitt subraya la legitimidad de la lucha política al evitar el enfrentamiento “cuerpo a cuerpo” y al fijarse como meta un orden de cosas justo y no la mera aplicación de la ley. Schmitt seguirá pensando, sin embargo, que el aparato legal no es más que una manifestación de la dinámica de fuerzas: la realidad concreta sustenta un diseño político que más tarde se convierte en norma. El jurista ignoró, no obstante, que las reglas sustancialmente unidas a una forma específica de convivencia política y cultural no pueden adjudicarse al mandato de un soberano, sino al acuerdo entre contendientes que se reconocen, como bien afirma, el uno al otro en los mismos términos.

Para Kelsen, el conflicto político reside en definir cuáles son los intereses más estimados por la mayoría y en la construcción de parámetros para elegir los valores que tendrán más peso: esta es, desde su perspectiva, la única forma de garantizar la libertad realizable en una organización política. Su idea nos remite al conflicto en la teoría de Honneth, en donde la lucha es por el aprecio social de las diversas actividades que los individuos puedan desempeñar: se trata de una competencia por el prestigio de las distintas

tareas, producto de la división del trabajo; de ello que depende, en gran medida, la concreción de la justicia, es decir, la autorrealización. La construcción de una escala de valores en Kelsen nos conduce también a la advertencia honnethiana de establecer cuáles serían las nociones del bien que se quieren perseguir y cuáles no se considerarán pertinentes en determinada sociedad y momento histórico; Kelsen diría que esta definición debe tomarla la mayoría, mientras que la teoría del reconocimiento propone un modelo formal de eticidad no desligado de los procesos históricos pero, a la vez, tan general que contenga principios morales de corte universal: algo así se construye en la deliberación pública pero desde una libertad subjetiva no individualista sino comunicativa. Cuando los sujetos se percatan de que su libertad es consecuencia de la de otros, las expectativas de su vida futura se tienen que calcular con base en “la calidad de las relaciones sociales”. En la comunicación intersubjetiva, sin embargo, algunos puntos de vista predominarán por encima de otros; Honneth no lo explica con estos términos, pero se infiere que, si bien todas las formas de vida deben reconocerse, la espontaneidad del “yo” y el ensanchamiento de la franja jurídica sólo será posible en el relevo de valores imperantes: esto permite asimismo alcanzar grados normativos más elevados; de este modo, un concepto de eticidad tendría que ajustarse a las peculiaridades del debate en entre cada grupo de personas. Por lo que respecta a Kelsen, la necesidad de definición de la escala de valores requeriría de un precepto normativo universal, así sea provisorio.

De su lado, Rawls no parece decir mucho acerca del conflicto: sus principios de justicia política constituyen un engranaje que, de operar adecuadamente en las instituciones, zanjarán las diferencias sin muchos problemas. Y es que tales principios parten de una concepción de justicia forjada en condiciones ideales, pero en la que todos los ciudadanos de una sociedad bien ordenada deben coincidir. Así, el hecho de que las personas sustenten esta convicción a partir de sus propias visiones comprensivas no garantiza el acuerdo, por el contrario, precisamente porque tales visiones comprensivas promueven diversas nociones del bien, no se podría evitar el debate sobre los principios esenciales de la justicia. Más aún, habría que preguntarse si la formulación rawlsiana no es en sí misma una concepción particular del bien que busca enraizarse en las sociedades contemporáneas con cierto nivel de desarrollo. Como quiera que sea, los postulados que subyacen en su teoría estrechan el debate propiamente político sobre los fundamentos de la

justicia pero también, aunque en menor medida, sobre el tipo de instituciones para ponerlos en práctica. Por último, el componente de neutralidad de esta doctrina –configurado en el “velo de la ignorancia”— podría ser un obstáculo para la apertura de los “poderosos” al reconocimiento de los otros en condiciones reales y para el despliegue de una tolerancia que se ancle en su vertiente “de respeto”, con la que el propio Rawls estaría de acuerdo: sin poner sobre la mesa la necesidad de reconocimiento de nuestros interlocutores y la importancia que tiene para el avance social, difícilmente podríamos referirnos a ellos como seres capaces de exponer sus razones y escuchar las nuestras, por lo que quien se encuentra en una posición de poder no se sentiría obligado a justiciar su conducta. Este es el riesgo de la búsqueda del consenso por encima de una modesta “paz social”, aunque en el desacuerdo.

Después de esta recapitulación de las dos críticas al liberalismo y de los argumentos de sus contrapartes, finalizamos con un balance muy general sobre los aspectos cuestionados desde los dos ámbitos planteados al inicio de estas consideraciones: la comunidad y el dilema entre tolerancia de consenso o de *modus vivendi*.

Por lo que toca al primer punto, las teorías antiliberales aquí expuestas hacen referencia a una noción de comunidad: en el caso de Schmitt, porque la participación en el espacio público sólo es posible en conglomerados, y en Honneth, porque la validación por parte de los otros nos permite conocer mejor nuestras propias capacidades y, con ello, tener mayor “poder de acción”. En ambas posturas, el nivel de implicación de los ciudadanos con la vida pública es elevado, ya sea por su identificación absoluta con la autoridad soberana o porque el conflicto por la justicia sólo se administra si los individuos se involucran activamente en el desarrollo de las facultades de los otros, lo que repercute en una mejor vida común y en la realización individual. Este alto grado de implicación con el entorno o con otros sujetos apela, en el caso de Honneth, a una ética personal de responsabilidad por la cual los individuos se exigen o se advierten exigidos a justificar su comportamiento público o intersubjetivo.

En lo que respecta al segundo tema, encontramos que las dos críticas ponen en entredicho la preponderancia de lo jurídico sobre otras esferas de la realidad o del orden concreto mismo; sin embargo, ambas reconocen el papel del derecho positivo: como la bisagra entre la realidad y la decisión política, o como el factor que opera de forma

conjunta con las relaciones del círculo íntimo en el espacio público de interacción. Esta transferencia del ordenamiento legal a un plano paralelo al de otros aspectos que conforman la organización de las sociedades permite la metamorfosis del propio sistema de derecho mediante lo que Honneth denomina “la espontaneidad del ‘yo’”; en otras palabras, el enfoque de la política en zonas distintas de lo legal y la acción en ellas posibilita la generación de mejores instrumentos para procesar el conflicto dentro de los márgenes institucionales, al tiempo que éstos se amplían.

Desde una perspectiva en la que la autonomía individual y la autorrealización comprenden una versión más amplia de la justicia —las dinámicas concretas de poder, las condiciones para el adecuado desarrollo del espacio privado, el desempeño de los sujetos— es factible acercarse mejor a un tipo de tolerancia que, por un lado, enmarque y posibilite la gestión del conflicto y, por otro, abra espacios para distintos modos de vida, o bien, para resistir a la propia tolerancia en su forma “discriminatoria”.

Bibliografía

- Balakrishnan, Gopal, “La crisis de la razón política” en Graciela Medina y Carlos Mallorquín, *Hacia Carl Schmitt: ir-resuelto*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2001.
- Barshack, Lior, “...That All Members Should be Loved in the Same Way...” en Van den Brink, Bert y David Owen, *Recognition and power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Nueva York, Cambridge University Press, 2010.
- Berlin, Isaiah, “Dos conceptos de libertad” en *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2004.
- Bielefeldt, Heiner, “Carl Schmitt’s Critique of Liberalism”, en David Dyzenhaus, *Law as Politics*, Durham, Duke University Press, 1998.
- Cohen, Gerald, *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Cohen, Joshua, “For a Democratic Society” en Freeman, Samuel, *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Daniels, Norman, “Democratic Equality: Rawls’s Complex Egalitarianism” en Freeman, Samuel, *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- _____, “Reflective Equilibrium and Justice as Political” en Davion, Victoria y Clark Wolf, *The Idea of a Political Liberalism. Essays on John Rawls*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2000.
- Echeverría, Bolívar, “De violencia a violencia” en *Vuelta de siglo*, México, Era, 2006.
- Forst, Rainer, “‘To Tolerate Means to Insult’: Toleration, Recognition and Emancipation” en Bert van den Brink y David Owen, *Recognition and power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Nueva York, Cambridge University Press, 2010.
- Fraser, Nancy y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid, Morata, 2006.
- Gray, John, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Guillarme, Bertrand, *Rawls et l’égalité démocratique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

Gutman, Amy, "Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy" en Freeman, Samuel, *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Herrera, Carlos Miguel, "La polémica Schmitt-Kelsen sobre el guardián de la Constitución", *Revista de Estudios Políticos*, nueva época, núm. 86, octubre-diciembre, 1994.

Honneth, Axel y John M. M. Farrell, "Democracy as Reflexive Co-operation: John Dewey and Democratic Theory Today," *Political Theory*, vol. 26, núm. 6, diciembre, 1998.

Honneth, Axel y Patrick Sauret, "Les limites du libéralisme. De l'éthique politique aux États-Unis aujourd'hui", *Rue Descartes*, núm. 5/6, noviembre, 1992.

Honneth, Axel, "Comunidades postradicionales. Una propuesta conceptual" en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

_____, "Desarrollo moral y lucha social. Enseñanzas de filosofía social de la obra temprana de Hegel" en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

_____, "Justicia y libertad comunicativa. Reflexiones en conexión con Hegel" en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

_____, "La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una teoría crítica de la sociedad" en *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

_____, "La idiosincrasia como medio de conocimiento. La crítica de la sociedad en la era del intelectual normalizado" en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Buenos Aires, Katz, 2009.

_____, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1997.

_____, *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundación normativa de una teoría social*, Buenos Aires, Katz, 2010.

_____, "Una patología social de la razón" en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Buenos Aires, Katz, 2009.

Kelsen, Hans, *Esencia y valor de la democracia*, 2ª ed., México, Colofón, 2002.

- _____, “Forma de Estado y visión del mundo”, <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/2/970/12.pdf> [fecha de consulta: 10-02-2013].
- _____, “Foundations of democracy”, *Ethics*, vol. 66, núm. 1, octubre, 1955.
- _____, *¿Qué es la justicia?*, 25ª ed., México, Fontamara, 2011.
- _____, “¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?” en Carl Schmitt y Hans Kelsen, *La polémica Schmitt/Kelsen sobre la justicia constitucional: el defensor de la Constitución versus ¿quién debe ser el defensor de la Constitución?*, Madrid, Tecnos, 2009.
- _____, *Teoría General del Estado*, 4ª ed., México, Ediciones Coyoacán, 2012.
- Kennedy, Ellen, “*Hostis Not Inimicus*” en David Dyzenhaus, *Law as Politics*, Durham, Duke University Press, 1998.
- Kervégan, Jean-Francois, “Carl Schmitt et l’unité du monde”, *Les Études philosophiques*, núm. 1, enero, 2004.
- Laden, Anthony Simon, “Reasonable Deliberation, Constructive Power, and the Struggle for Recognition” en Van den Brink, Bert y David Owen, *Recognition and power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Nueva York, Cambridge University Press, 2010.
- Larmore, Charles, “Public Reason”, en Freeman, Samuel, *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Leydet, Dominique, “Pluralism and the Crisis of Parliamentary Democracy” en David Dyzenhaus, *Law as Politics*, Durham, Duke University Press, 1998.
- Meaglia, Piero y José F. Hernández, “Democracia e intereses en Kelsen”, *Revista Mexicana de Sociología*, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 49, núm. 2, abril-junio, 1987.
- Nagel, Thomas, “Rawls and Liberalism” en Freeman, Samuel, *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Owen, David, “Self-Government and ‘Democracy as a Reflexive Co-operation’” en Van den Brink, Bert y David Owen, *Recognition and power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Nueva York, Cambridge University Press, 2010.
- Rawls, John, *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002.
- _____, *Liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

- _____, *Teoría de la justicia*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Rossi, Luis Alejandro, “La lucha. Variaciones sobre un motivo” en Jorge Dotti y Julio Pinto, *Carl Schmitt: su época y su pensamiento*, Buenos Aires, Eudeba, 2002.
- Sartori, Giovanni, “La esencia de lo político en Carl Schmitt” en Víctor Alarcón Olguín y César Cansino (comps.), *Carl Schmitt: enfoques críticos*, Documento de trabajo, Cuaderno N. 3, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas-Universidad Autónoma Metropolitana/ Iztapalapa, 1989.
- Scheuerman, William E., “Carl Schmitt’s Critique of Liberal Constitutionalism”, *The Review of Politics*, vol. 58, núm. 2, primavera, 1996.
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1998.
- _____, El *nomos* de la tierra en Héctor Orestes Aguilar, *Carl Schmitt: teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- _____, “Ética de Estado y Estado pluralista”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 44, Universidad Complutense de Madrid, 2011, <http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/download/36849/35665> [fecha de consulta: 28-11-2012].
- _____, “La defensa de la Constitución” en Carl Schmitt y Hans Kelsen, *La polémica Schmitt/Kelsen sobre la justicia constitucional: el defensor de la Constitución versus ¿quién debe ser el defensor de la Constitución?*, Madrid, Tecnos, 2009.
- _____, “Legalidad y legitimidad” en Héctor Orestes Aguilar, *Carl Schmitt: teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- _____, “Mar y Tierra” en Héctor Orestes Aguilar, *Carl Schmitt: teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- _____, *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos, 1990.
- _____, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Madrid, Tecnos, 1996.
- _____, “Teología política 1” en Héctor Orestes Aguilar, *Carl Schmitt: teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- _____, *Teoría de la Constitución*, Madrid, Alianza, 1982.
- _____, *Teoría del guerrillero. Observaciones al concepto de lo político*, http://www.laeditorialvirtual.com.ar/pages/CarlSchmitt/CarlSchmitt_TeoriaDelPartisano.htm [fecha de consulta: 31-05-2012].

Serrano, Enrique, *Consenso y conflicto. Schmitt y Arendt: la definición de lo político*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2002.

_____, *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*, México, Porrúa-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2001.

_____, “La actualidad de Carl Schmitt”, [mimeo], 2012.

_____, *Política congelada. Una introducción a la filosofía del derecho*, México, Fontamara, 2011.

Shapiro, Kam, *Carl Schmitt and the Intensification of Politics*, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 2010.

Strauss, Leo, “Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt” en Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político*, Buenos Aires, Katz, 2008.