



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

El concepto de lo político en Carl Schmitt y John Rawls

Diego Fernando Palacio Hoyos

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá D.C., Colombia
2014

El concepto de lo político en Carl Schmitt y John Rawls

Diego Fernando Palacio Hoyos

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:
Magíster en Filosofía

Director:
Ph.D., Oscar Mejía Quintana

Línea de investigación:
Filosofía política

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá D.C., Colombia
2014

Resumen

La presente investigación pretende abordar las concepciones de la política de John Rawls y Carl Schmitt. Mientras que para John Rawls lo político sería aquello que permite llegar a acuerdos y, en consecuencia, al establecimiento de un orden social, Schmitt definiría lo político como una relación de antagonismo profundo que no puede derivarse en el establecimiento de un orden social. Empero, de acuerdo con cierta lectura (Vatter, 2007), esta diferencia no resultaría ser tan radical, ya que el concepto de lo político se referiría, en ambos autores, a un espacio de razones que permite el establecimiento de un orden social. Como idea central de esta investigación se afirma que lo que permite una relación de este tipo entre ambos autores es el hecho de que no se toma en cuenta la radicalidad del concepto de lo político schmittiano. En consecuencia, se confunde el concepto de la política con el concepto de lo político. Se toma el primero, en cuanto creación de un orden, y se confunde con el segundo. Este terreno familiar, permite hacer una comparación entre Schmitt y Rawls y negar, al mismo tiempo, las posibles críticas que desde Schmitt se pueden hacer a la concepción del liberalismo político de Rawls.

Palabras clave: política, lo político, fundacionalismo, posfundacionalismo, Schmitt, Rawls

Abstract

This research study intends to address the conceptions of politics of John Rawls and Carl Schmitt. Whereas John Rawls characterizes the political as what permits to come to an agreement and, as a result, to establish a social order, Schmitt defines the political as a relation of profound antagonism that does not allow the establishment of a social order. Nevertheless, in accordance with some reading (Vatter, 2007), this difference would not be as radical, for the conception of the political referred, in both authors, to a space of reasons that allows the establishment of a social order. The main idea of this study is that what allows this kind of relation between both authors is the fact that it does not take into account the radical nature of the Schmitt's conception of the political. Consequently, it confuses the concept of politics with the concept of the political. This familiar ground permits to make a comparison between Schmitt and Rawls and to deny, at the same time, the possible critics that can be made to the Rawl's political liberalism from Schmitt's point of view.

Keywords: politics, the political, foundationalism, post-foundationalism, Schmitt, Rawls

Contenido

Resumen.....	V
Introducción.....	1
1. La concepción de la política de John Rawls.....	5
1.1 El problema de la fundamentación de la sociedad en la Teoría de la justicia.....	8
1.1.1 El problema de la fundamentación social como parte de la teoría de la elección racional.....	13
1.1.2 El fundacionalismo en la Teoría de la justicia.....	16
1.3 El problema de la fundamentación en el Liberalismo político.....	21
2. La concepción de la política de Carl Schmitt.....	27
2.1 El problema de la fundamentación social en Schmitt.....	32
2.2 El posfundacionalismo schmittiano.....	36
3. Rawls y Schmitt: ¿un mismo concepto de lo político?.....	41
4. Conclusiones.....	51
A. Anexo: El camino hacia la Teoría de la justicia.....	55
Bibliografía.....	63

Introducción

La concepción de la política frecuentemente se encuentra en el trasfondo de las teorías políticas, a pesar de que no sea un tema abordado de manera directa. Por el mismo hecho de encontrarse en el trasfondo puede que se soslaye su importancia. Más que un asunto conceptual, el problema de la concepción de la política afecta a sociedades enteras en su diario vivir. Tanto es así que a partir de cierta concepción de la política: se ha derivado toda la institucionalidad de las sociedades e inclusive la relación entre Estados en el campo internacional, las personas juzgan lo que es y debería ser la actividad política y conducen su actuar, se plantea cómo deben ser las relaciones entre las personas, se definen cuáles temas pueden ser discutidos y dirigidos públicamente y cuáles no, entre otras muchas cosas. La concepción de la política siempre será un tema actual y, por su radicalidad, vale la pena detenerse en ello, a pesar de haber sido desarrollado profusamente.

Para llevar a cabo este objetivo se ha decidido dar un primer paso reduciendo el objeto de investigación a dos autores: Carl Schmitt y John Rawls. Como representantes de dos posturas acerca de la política que parecen ser antagónicas y representativas en varios sentidos: por un lado, para aquellos que se apoyan en Carl Schmitt, “lo político se define como una relación de antagonismo profundo e irreducible al establecimiento de un orden social” (Vatter, 2007, p. 92); mientras que, para quienes apoyan las posturas rawlsianas, “lo político tiene que ver con lo ‘razonable’ (*the reasonable*), que ellos entienden como una especie de facultad o sentido moral dirigido a encontrar condiciones normativas ‘neutrales’ sobre las cuales todos podamos estar de acuerdo, para de esa manera lograr no sólo una convivencia pacífica sino también una sociedad justa” (Vatter, 2007, p. 92). Tales posturas representarían dos posibles alternativas para la noción de la política: por el lado de Schmitt, la política —en cuanto se enfrenta a un antagonismo que se encuentra en la raíz misma de la sociedad— no podría ser vista como lo que permite establecer un orden social; y, por el lado de Rawls, la política —en cuanto en la sociedad existen las bases para llegar a un acuerdo— es aquello que permite el establecimiento de un orden social.

La pregunta sobre la política se relaciona directamente con la pregunta sobre si en una sociedad existen en verdad los elementos suficientes para llegar a un acuerdo y lograr un orden social estable. Para el pensamiento posfundacional —que en parte se nutre de los postulados de Schmitt—, por ejemplo, la posibilidad de un acuerdo último es imposible, por lo que la política se relaciona más con el lado de un conflicto irreducible a un orden social. En contraste, para ellos, “el pensamiento político, desde Platón a Rawls y a Habermas, se ocupa del establecimiento o la legitimación de un ‘buen orden’, que, finalmente, volvería irrelevante cualquier forma de contestación y de conflicto” (Marchart, 2009, p. 211). Del otro lado del espectro, tal preponderancia del conflicto, en un pensamiento como el de Schmitt, sería causada por el hecho de que la sociedad se basa en un fundamento ausente y, más exactamente, en la imposibilidad de un fundamento último. Esto tiene consecuencias directas para la noción de la política, ya que esta se torna insuficiente y es necesaria la introducción de una segunda noción complementaria que de cuenta de esta ausencia de fundamento último: lo político frente a la

política. Esta diferencia entre “la política” y “lo político” parece indicar la crisis del paradigma fundacionalista —en este caso representado por Rawls— y, más específicamente, es un síntoma del fundamento ausente de la sociedad:

En cuanto diferencia, esta no presenta sino una escisión paradigmática en la idea tradicional de política, donde es preciso introducir un nuevo término (lo político) a fin de señalar la dimensión ‘ontológica’ de la sociedad, la dimensión de la institución de la sociedad, en tanto que ‘política’ se mantuvo como el término para designar las prácticas ‘ónticas’ de la política convencional (los intentos plurales, particulares y en última instancia fallidos de fundar la sociedad) (Marchart, 2009, p. 19).

En contraste, el paradigma fundacionalista es aquel que engloba aquellas teorías sociales y políticas que tienen como suposición subyacente que la sociedad se puede basar en ciertos principios innegables y ubicados por fuera de la sociedad y la política. Estos principios fundan a la política desde afuera de ella y, a partir de ellos, se deriva su funcionamiento.

Por su parte, en su *Liberalismo político*,¹ Rawls plantea que el problema de lo político consiste en: “¿cómo es posible que exista por tiempo prolongado una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, profundamente divididos por doctrinas razonables de índoles religiosas, filosóficas y morales?” (1995a, p. 19, 1996, p. xxvii).² Tal problema, en su perspectiva, no se origina en el ejercicio filosófico, sino que es producto del contexto histórico en el que se desarrolló la cultura política democrática, definida intrínsecamente por un pluralismo razonable. Acá compara el contexto griego antiguo con lo ocurrido durante el periodo moderno en Europa.

Los griegos habrían desarrollado una religión cívica de prácticas públicas y sociales, la cual no se basaba en ningún texto sagrado. Mientras se hiciera lo que se debía hacer, las creencias propias no eran objeto de mayores discusiones. Al principio, esta religión cívica encontró asidero en el ideal homérico basado en la forma de vida que había caracterizado a la clase guerrera; sin embargo, en la Atenas del siglo V a. e. c., el ideal homérico es negado y la filosofía asume la tarea de encontrar una idea del más alto bien aceptable para los ciudadanos de aquella sociedad. Se trataba de un problema moral. En cuanto la filosofía era un ejercicio de la sola razón y los ideales de la religión cívica no se habían erigido como una competencia para ella, la cuestión que esta última había dejado sin respuesta —la idea del más alto bien, como búsqueda sensata de la verdadera felicidad— pudo ser objeto de un intento de respuesta por parte de la primera sin producir mayores conflictos (cf. Rawls, 1995a, pp. 16–17, 1996, pp. xxiii–xxiv).

El problema planteado en el periodo moderno era diferente por cuanto, para Rawls, ocurrieron tres eventos que marcaron las discusiones de la filosofía moral y política. En primer lugar, la Reforma fragmentó la unidad cristiana alcanzada en la Edad Media, colocando en el centro el problema del pluralismo religioso; por cuanto, a partir de una religión autoritaria, de salvación, doctrinal, de sacerdotes y de conversión, aparecieron otras religiones igualmente autoritarias y salvacionistas (estas

1 De ahora en adelante, en las referencias será *LP*.

2 Las citas y referencias directas usadas en este escrito, en lo referente a lo dicho por Rawls, en la medida de lo posible, serán transcripciones de las traducciones al español de sus obras. Sin embargo, ya que se siguen en los análisis, principalmente, las ediciones en inglés, en su momento, se dará cuenta de ambas en caso de que se pueda tener acceso a una traducción. De esta forma, primero aparecerá la referencia tanto del texto traducido, como su equivalente en la edición original.

caracterizaciones Rawls las resume en dos adjetivos: dogmáticas e intolerantes). En segundo lugar, el desarrollo del Estado moderno con su administración centralizada; en un principio, con la monarquía absoluta a la cabeza. Y, por último, el desarrollo de la ciencia moderna, iniciado en el siglo XVII. Estos eventos Rawls los identifica como el origen histórico del liberalismo y su defensa de la libertad de conciencia y pensamiento, al igual que de su búsqueda de limitar cualquier poder que amenace tales libertades individuales, encarnado, principalmente, en el poder estatal. La filosofía moral y política, desde entonces, ha tomado tales problemáticas como centrales en su quehacer filosófico (cf. Rawls, 1995a, pp. 17–20, 1996, pp. xxiv–xxviii).

Respecto al problema central de la política a partir del siglo XVII, la diferencia del diagnóstico de Rawls con el de Schmitt es profunda. Para este último, todo el proceso hasta ahora ha escenificado la imposibilidad de un consenso último. Ha sido una época en la que se ha intentado despolitizar a la humanidad (europea) y encontrar un terreno neutral desde el cual sea posible entenderse, ponerse de acuerdo y convencerse unos a otros. Sin embargo, lo político siempre predomina y aquel terreno que se consideraba neutral se convierte en un nuevo campo de disputas, el antagonismo se renueva y comienza el desplazamiento a un nuevo terreno. La teología del siglo XVI dió paso a las guerras religiosas; luego se creó un nuevo terreno neutral en el siglo XVII, la metafísica; más adelante, se creó uno nuevo en el siglo XVIII, basado en un moralismo humanitario; por último, se desemboca, en el siglo XIX, a la época de la economía y de la técnica.

Ciertamente, tanto Rawls como Schmitt, utilizan las dos nociones de “la política” y “lo político”, pero para un autor como Vatter, la diferencia entre los dos autores no es tan radical como se presenta. Ambos utilizan las dos nociones, al igual que les otorgan una importancia central en su teorías acerca de la creación de un orden social estable. Desde este punto de vista:

[...] el concepto o categoría de lo político en Schmitt y Rawls se refiere a un mismo espacio de razones asociado con la idea de una razón pública, y que, de hecho, la diferencia entre ellos sobre el concepto o categoría de lo político tiene que ver con los diferentes usos que ellos le atribuyen al uso público de la razón” (2007, pp. 92–93).

La diferencia entre los dos autores, en los términos en la que se le expone, quedaría desvirtuada si se puede comprobar que Schmitt, en cuanto tal, no puede ser ubicado dentro de la constelación posfundacionalista; en otras palabras, Schmitt vería el conflicto como un punto de partida para la creación de un orden social estable que si poseería un fundamento último o, al menos, cuyo principal fin sería neutralizar de alguna forma el antagonismo al interior de la sociedad. Así puesto, el objetivo schmittiano no sería, *mutatis mutandis*, tan alejado del objetivo de Rawls, más bien sería una forma de llegar al mismo fin pero por otro camino. Como preguntas centrales se tendrían: ¿la teoría de Rawls en verdad no tiene en cuenta el conflicto?; mientras que ¿Schmitt en verdad puede ser un referente para pensar una sociedad sin fundamento último?

El objetivo concreto de este trabajo es entonces dar cuenta de las concepciones de la política de John Rawls y Carl Schmitt; para ello se dividirá en tres partes. La primera parte se ocupará exclusivamente de rastrear la concepción de la política que subyace en los escritos de Rawls. Para tal fin se mostrará el camino que recorre la concepción rawlsiana desde su *Teoría de la justicia*³ a su *LP*, mostrando cómo Rawls va introduciendo lo político a su teoría; en este caso específico, cómo maneja el problema de la fundamentación social. La segunda parte tratará acerca de la concepción de la política de Carl Schmitt,

3 De ahora en adelante, en las referencias será *TJ*.

mostrando como le da respuesta al problema de la fundamentación social desde su caracterización de lo político. La tercera parte estará dedicada a mostrar los posibles paralelos, al igual que las posibles diferencias, entre estas dos concepciones.

1. La concepción de la política de John Rawls

El mismo Rawls identifica dos momentos de su teoría, cristalizados en las publicaciones de su *Teoría de la justicia* en 1971 y, más adelante, *LP* en 1993. Siguiendo estos planteamientos, varios autores identifican “dos Rawls”, aunque las interpretaciones de tal variación cambian de autor a autor.

Mejía Quintana (2005), siguiendo a Rubio Carracedo (1990), describe el cambio como un abandono paulatino de la tradición analítica y una posterior asunción de la llamada orientación radical. Mientras que la primera se centraría en el estudio lógico-categorial de los conceptos normativos fundamentales, la segunda tendría un enfoque más holista, asumiendo problemáticas normativas y regulativas, así como de la praxis. Ellos ubican tal cambio a partir de 1958 cuando se publica el artículo *Justicia como imparcialidad* (cf. Mejía Quintana, 2005, p. 32).

Vatter (2007), por su parte, identifica el giro rawlsiano con su defensa de la visión que tiene de la justicia como política y no metafísica. Critica, especialmente, a aquellos que suman el adjetivo de “culturalista” para calificar tal giro, ya que no han tenido en cuenta el contexto político e histórico en el cual concibió las bases de su *LP*: los fines de los setenta y principios de los ochenta. En este periodo, para Rawls, en la interpretación de Vatter, los ciudadanos estadounidenses estaban perdiendo la “fe razonable” en la constitución política. Tal situación se dio por dos factores: primero, la crisis económica del estado de bienestar que Reagan intenta aplacar con fuertes medidas neoliberales; y, segundo, las “guerras culturales” entre *neoconservadores* y *liberals*, en la que los primeros acusaban a los segundos de ser relativistas morales, mientras que los segundos responderían con el llamado “multiculturalismo”. Vatter conjetura que Rawls intenta dar cuenta de estos dos hechos a partir de un giro hacia la política de su teoría de la justicia, desplazando el contenido del “hecho” pluralista de los “intereses” socioeconómicos a las opiniones culturales. Ello con el objetivo de construir *públicamente* los principios de la justicia, llegando a una comunidad *política legítima* o, a partir de otra interpretación, estable (cf. 2007, pp. 96–98). El cambio se ubicaría, desde este punto de vista y siguiendo al mismo Rawls, a partir de las conferencias de 1980.

Con todo, cuando se lee a Rawls es posible ubicarlo del lado de una concepción de la política que se identificaría como la búsqueda de una fundamentación para la sociedad. Sus procedimientos, todas las justificaciones y su énfasis en la estabilidad de lo que, en su momento, él llamó las sociedades bien ordenadas parecen dar la razón a este punto de vista. La centralidad que le da a la justicia, como una manera de llegar a un consenso entre posiciones diferentes y como base de la sociedad, refuerzan el argumento anterior. En su conjunto, la obra de Rawls se ubica en una secuencia cronológica y casi lineal. En el camino recorrido siempre se profundiza y afina una misma temática. Como *Leitmotiv* de la gran mayoría de la obra rawlsiana, lo que se intenta siempre es dar cuenta de cuál puede ser la mejor base —o fundamento— para una sociedad democrática en la que todas las personas puedan desarrollar su vida o, más exactamente, su forma de vida.

Tanto *TJ* como *LP* son dos obras centrales para entender el camino recorrido, ya que condensan todo lo que él desarrolla y replantea a lo largo de su vida. Antes de la publicación de estos dos libros escribió una serie de artículos que consideró como trabajos experimentales o, mejor dicho, oportunidades para probar ideas que luego fueron desarrolladas, revisadas o abandonadas en sus libros. Su *TJ* fue precedida por una serie de artículos (diez en total) que comenzaron a desarrollar algunos de los temas profundizados en ella. Tal periodo comprendió unos veinte años (1951 a 1971). Mientras tanto, el periodo de gestación de *LP* fue más corto, a partir de las lecturas de 1980 (recogidas bajo el título de *Constructivismo kantiano en la teoría moral*) terminando con la publicación del libro en 1993.⁴

Para empezar, estableciendo una primera diferencia entre *TJ* y *LP*, y si la investigación sobre el concepto de la política de Rawls se iniciara en su primera gran obra, no sería difícil notar que, a pesar de la gran importancia que tiene en la filosofía política contemporánea y de su apelación a la tradición contractualista, en ella aún no se establece una diferencia clara entre las cuestiones que pertenecerían exclusivamente a la moral o aquellas que pertenecen también a la política:

Nótese que en mi resumen de los objetivos de la *TJ* la tradición del contrato social se ve como parte de la filosofía moral, y no se hace ninguna distinción entre la filosofía moral y la filosofía política. En mi *TJ*, ninguna doctrina moral de la justicia, que se diga de alcance general, se distingue de una concepción estrictamente política de la justicia. En esa obra nada se saca en limpio del contraste que existe entre doctrinas comprensivas tanto filosóficas como morales y las concepciones limitadas al dominio de lo político (Rawls, 1995a, pp. 10–11, 1996, p. xvii).

Esta falta de diferenciación clara no es producto de una supuesta ignorancia de Rawls, ni obedece a que se yuxtapongan las tareas de la una y de la otra o se subsuma la política en la ética. Tal situación es producto de la forma en la que Rawls plantea el problema. En su camino hacia *LP*, la caracterización de un dominio de lo político se hace específica en la medida en que introduce modificaciones al problema de la fundamentación y a la solución del mismo. De esta manera, en la transición de *TJ* a *LP*, Rawls introduce el dominio de lo político a su teoría de manera explícita, circunscribiéndola solamente a este.

Roberto Alejandro, en su artículo *What's is political about Rawls's liberalism?*, da catorce maneras de entender la política, buscando en cuál de ellas encaja la concepción rawlsiana de *LP*, a saber:

1. un sistema de reglas para el bien de la justicia, donde justicia es entendida como la distribución de los bienes de acuerdo a procedimientos justos;
2. la búsqueda e institución de los bienes comunes;
3. una práctica que define y estimula la búsqueda de un entendimiento público del bien común;
4. la búsqueda de la gloria —Maquiavelo—;
5. la búsqueda del orden —Hobbes—;

4 Otros dos trabajos publicados posteriormente son *El derecho de gentes* (1999), 2001a) y *La justicia como equidad: una reformulación* (2001b, 2002). En el primero, Rawls intenta llevar al plano de las relaciones internacionales su perspectiva de la justicia y, en el segundo, se revisan y reelaboran los puntos principales de la teoría de la justicia. Existen dos publicaciones más: *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral* (2000, 2001c) y *Lecciones sobre la historia de la filosofía política* (2008, 2009). Ambas son recopilaciones de los materiales usados en sus cursos universitarios.

6. enseñanza de virtudes por el bien del carácter del individuo;
7. enseñanza de virtudes por el bien de la estructura pública;
8. participación para alcanzar el bien de la comunidad —Dewey—;
9. participación por su propios méritos;
10. la creación del poder estatal;
11. un sistema de principios para direccionar los conflictos y, si es posible, resolverlos;
12. un sistema de principios para evitar los conflictos —los conflictos que pueden amenazar la estabilidad del orden político son evitados—;
13. un sistema de principios para acomodar diferentes concepciones del bien; y, por último,
14. una arena de vocabularios en conflicto donde el consenso es imposible —Lyotard—. (1996, p. 2)

Alejandro, luego de sus análisis, en sus conclusiones identifica la posición de Rawls con las concepciones (1), (2), (5), (10), (11), (12) y (13). Asimismo, la relaciona con las concepciones (7), (8) y (9), aunque ellas no son centrales en el desarrollo de sus ideas. Desde su perspectiva, sugiere que la propuesta de Rawls es profundamente política en cuanto que: en primer lugar, intenta articular una concepción de la justicia sobre la base de los valores que son parte de la historia y cultura de las democracias constitucionales; en segundo lugar, se esfuerza por proveer un espacio amplio para el acomodamiento de las comprensiones distintas y en conflicto de lo que es el bien humano; y, por último, tiene como meta promover los valores políticos de la cooperación, la estabilidad y el orden, a través de la regulación o la evitación de los conflictos (1996, pp. 20–21). Este punto de vista parece reivindicar, por un lado, que la política surge de algo concreto, que tendría como base algo ya establecido: parte de una historia y una cultura. Por otro lado, la política como un consenso tendiente a lograr una unidad.

Para Rawls, el dominio de lo político es donde se establecen los fundamentos y la estructura básica de la sociedad. Esta estructura recibe el adjetivo de básica en la medida en que resulta ser anterior a otras posibles estructuras sociales y es sobre la cual estas se fundamentan y sostienen. Una sociedad política se diferencia de otras por su carácter de sistema cerrado y completo en su sentido más radical: se hace parte de ella al nacer y sólo se puede abandonar al morir; anterior a ella no existe ninguna identidad, más bien nos da los elementos suficientes para formarlas. Para Rawls “(...) no es como si procediéramos de otra parte, sino que nos encontramos con que crecemos en esta sociedad, en esta posición social, con sus ventajas y desventajas latentes, como nos lo depare nuestra buena o mala suerte” (1995a, p. 61, 1996, p. 41).

En su primer intento acabado de respuesta no se apoyaba en lo que él define como política porque la tarea de fundamentar a la sociedad hacia parte de la moral. Si bien en *TJ* se habla de que la concepción de la justicia que se desarrolla se aplica a la estructura básica de la sociedad, Rawls no especifica el carácter político de su concepción. Esta tarea de fundamentación consistía en encontrar una concepción de la justicia que fuera capaz de explicar el sentido moral de las personas, haciendo explícitos los principios que explicaban sus juicios intuitivos y más arraigados. Tal concepción sería la adecuada para constituirse en un fundamento estable para las sociedades democráticas; más allá de eso, no obstante su alcance primario, puede ser extendida a otros ámbitos de la vida humana, dados los elementos sobre los que se respalda.

Más adelante, a partir de las críticas que se le hicieron a su *TJ*, Rawls procede a modificar sus postulados; intento que culmina en la publicación de su *LP*. En él aún permanece el objetivo de encontrar un fundamento para las sociedades democráticas, no obstante, tal fundamento se debe encontrar desde la filosofía política. Para este momento, la fundamentación no se basaba en una

descripción del sentido moral de los seres humanos, sino en hallar una concepción de la justicia que pudiera ser objeto de un consenso político y aplicada solamente a la estructura básica de la sociedad. Tal concepción no recibiría la estabilidad del hecho de que se acomodara mejor al sentido moral de los seres humanos, desde una especie de punto de vista científico, sino que, dados sus principios y el procedimiento mediante el cual fueron establecidos, podría lograr un apoyo de la mayoría de las personas en una sociedad mediante un consenso especial.

1.1 El problema de la fundamentación de la sociedad en la *Teoría de la justicia*

Como una de las primeras ideas desarrolladas en *TJ*, la sociedad es concebida como una asociación autosuficiente de personas que se constituye como una empresa cooperativa para obtener ventajas comunes. De esta manera, se hace posible una mejor vida de la que se tendría si cada uno viviera por sí solo dependiendo únicamente de sus propios esfuerzos. Aquí se distinguen dos clases de circunstancias que hacen necesaria y posible tal cooperación entre las personas: las objetivas y las subjetivas. En cuanto las primeras se parte del hecho de que, en un determinado territorio geográfico, coexisten simultáneamente muchos individuos con capacidades similares. En esa medida, son todos igualmente vulnerables a los ataques y se enfrentan a la posibilidad de ver bloqueados sus planes por las acciones de los demás individuos. Asimismo, se encuentran ante una escasez moderada en muchos aspectos. En cuanto su condición de moderada, la escasez hace posible la cooperación, esto es: las condiciones son lo suficientemente apremiantes como para que los planes de cooperación sean necesarios, pero no lo suficientemente duras como para que toda empresa de ese tipo fracase inevitablemente.

La sociedad enfrenta varios problemas fundamentales en su esfuerzo por llevar a cabo su objetivo de constituir una comunidad humana viable: los de coordinación, eficacia, estabilidad y de justicia. Los planes personales necesitan ser empalmados unos con otros, con el fin de que sean compatibles entre sí y puedan ser llevados a buen término sin que las expectativas legítimas de ninguno se vean dañadas de alguna forma. Al mismo tiempo, la ejecución de tales planes debe ser realizada de tal forma que contribuyan a la realización de los fines sociales de una manera eficiente. Más aún, la estructura de esta empresa cooperativa debe ser estable. Esta última condición se realiza en la medida en que se cumplan regularmente las disposiciones establecidas, sus reglas básicas sean obedecidas voluntariamente y que existan fuerzas estabilizadoras que tiendan a restaurar el orden en caso de necesidad.

Para llevar a cabo estos objetivos sociales la sociedad también debe desarrollarse como “(...) una asociación más o menos autosuficiente de personas que en sus relaciones reconocen ciertas reglas de conducta como obligatorias y que en su mayoría actúan de acuerdo con ellas” (Rawls, 1973, p. 4; 1995a, p. 18). Estos sistemas públicos de reglas definen funciones y posiciones con sus respectivos derechos y deberes, poderes e inmunidades, entre otras cosas. Asimismo, especifican formas de acción, unas permitidas, otras prohibidas y, en caso de violaciones a las reglas, estipulan defensas y sanciones posibles. En consecuencia, la sociedad se organiza alrededor de estos sistemas de reglas que conforman lo que, para ese momento, Rawls llama instituciones. Unas son más importantes que otras, adquiriendo importancia de acuerdo a su capacidad de afectar la vida de las personas. Entre todas aquellas, las instituciones mayores son aquellas que afectan las perspectivas de vida de todos los individuos que viven en la sociedad casi desde su nacimiento; por ejemplo: la constitución política y las disposiciones económicas y sociales. Existen entonces varias posiciones sociales y cada una de las personas al nacer enfrentan una serie de condiciones y expectativas de vida determinadas, en una gran parte, por estas instituciones mayores.

A pesar de que la sociedad es una empresa cooperativa y está marcada por una identidad de intereses que conlleva las disposiciones anteriores, no se puede evitar que en su base exista un conflicto. En cuanto las personas no son indiferentes a cómo se reparten los beneficios y cargas que se derivan de tal asociación, siempre preferirán una participación mayor a una menor, si se tiene en cuenta el fin último de perseguir sus fines. Estos aspectos pertinentes a los sujetos de la cooperación se constituyen en las circunstancias subjetivas.

La caracterización de la sociedad y sus circunstancias subyacentes permiten entrever que los individuos son vistos como personas racionales preocupadas por promover sus propios intereses. Aunque ello, por sí sólo, es una visión incompleta, ya que nos podría conllevar a la definición de los seres humanos como personas simplemente egoístas. Tal definición no es suficiente para dar cuenta del porqué las personas en una sociedad no son indiferentes a la forma en como se reparten los beneficios y las cargas. Cada persona puede decir, mediante una reflexión racional, qué constituye su bien, es decir, el sistema de fines que desde su punto de vista es racional perseguir. Pero esa característica atribuible al ser humano sólo justificaría la necesidad de una vigilancia mutua —los individuos realizan exigencias conflictivas acerca de los recursos disponibles— y, ciertamente, no nos dice nada acerca de cómo es posible la cooperación en una sociedad. Para explicar la cooperación, Rawls se apoya en el denominado sentido de la justicia, que se muestra, principalmente, en la capacidad adquirida para juzgar una disposición de cosas como justa o injusta, al igual que de dar razones para soportar aquellos juicios. Al mismo tiempo, existiría el deseo en todo ser humano, en circunstancias sociales normales, de actuar acorde con estos dictámenes y la expectativa de que los demás tendrán un deseo similar. Si estas expectativas no se ven cumplidas, para Rawls, surgen la desconfianza y el resentimiento en los seres humanos, el recelo y la hostilidad incitan a actuar de manera perjudicial para la sociedad, en cuanto sistema de cooperación. Empero, lo anterior, aunque niega la visión de los individuos como simplemente egoístas, no lleva la definición a lo exactamente opuesto en el caso de Rawls: los individuos como naturalmente benevolentes. La racionalidad, en el caso de la *TJ*, es su punto de partida; entendida como se desarrolla en la llamada teoría de la elección racional.

A partir del hecho de que cada persona es racional, se afirma que cada una es libre e igual, en cuanto puede perseguir los fines que se plantea disfrutando de los derechos que le permiten hacerlo: “[...] en una sociedad justa, las libertades de la igualdad de ciudadanía se dan por establecidas definitivamente; los derechos asegurados por la justicia no están sujetos a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales” (Rawls, 1973, 1995b).

La justicia se constituye en el principal problema a resolver en una sociedad vista como una empresa cooperativa y compuesta por individuos racionales. Las condiciones que impone tal situación inicial se constituyen en las circunstancias de la justicia; ellas son las condiciones normales en las que la cooperación es tanto posible como necesaria. Sin justicia los problemas de la coordinación, la eficiencia y la estabilidad no podrían ser resueltos y los vínculos sociales se romperían. Sin justicia la coordinación no sería posible o, en el mejor de los casos, sería ineficiente, ya que predominarían los sentimientos de desconfianza mutua y de resentimiento. La estabilidad se vería seriamente afectada, en cuanto no existiría ni el deseo ni la voluntad de cumplir con las estipulaciones sociales y de obedecer las reglas básicas. De acuerdo a su caracterización de la sociedad y de los individuos, para Rawls se hacen necesarios

“(...) un conjunto de principios para escoger entre las diferentes disposiciones sociales que determinan esta división de ventajas y para suscribir un convenio sobre las

participaciones distributivas correctas. Estos principios son los principios de la justicia social: proporcionan un modo para asignar derechos y deberes en las instituciones básicas de la sociedad y definen la distribución apropiada de los beneficios y las cargas de la cooperación social” (1973, p. 4, 1995b, p. 18).

Los principios de la justicia se ordenan alrededor de una concepción pública de la justicia, que se convierte en el fundamento de la sociedad. En cuanto coordinada, eficiente y estable una sociedad está bien ordenada no sólo porque se ha organizado de tal forma que se promueva el bien de sus miembros, sino que también se constituye como tal en cuanto sea regulada eficazmente por una concepción pública de la justicia.

Una concepción pública de la justicia es posible a partir del sentido de la justicia que cada individuo desarrolla; de ahí que se pueda entender la necesidad de disponer de un conjunto de principios para asignar derechos y deberes y considerar cuál debe ser la distribución correcta de las cargas y los oficios presupuestos en la cooperación social. Los integrantes de una sociedad son capaces de entender el concepto de la justicia:

Aquellos que sostienen diferentes concepciones de la justicia pueden entonces estar de acuerdo en que las instituciones son justas cuando no se hacen distinciones arbitrarias entre las personas al asignarles derechos y deberes básicos y cuando las reglas determinan un equilibrio debido entre pretensiones competitivas a las ventajas de la vida social (Rawls, 1973, p. 5; 1995a, p. 19).

Como se puede entender, se comparte el concepto de la justicia, sin embargo, siempre está en discusión lo que es justo o, más específicamente, cuáles principios regirán los términos asociativos de la sociedad; en otras palabras, no existe un acuerdo automático sobre cuál debe ser la concepción de la justicia que regirá a la sociedad. Para Rawls, describir cómo se puede llegar a tal acuerdo en la repartición es la principal tarea a encarar; de lo contrario, no es posible una discusión racional, con las posteriores consecuencias que esto puede tener para los lazos sociales.

La importancia de la justicia para la sociedad es análoga a la importancia de la verdad cuando se habla de la fundamentación del conocimiento. Tal y como se fundamentan los sistemas de pensamiento en base a la búsqueda de la verdad, la sociedad se fundamenta en base a la búsqueda de la justicia:

La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento. Una teoría, por muy atractiva, elocuente y concisa que sea, tiene que ser rechazada o revisada si no es verdadera; de igual modo, no importa que las leyes e instituciones estén ordenadas y sean eficientes: si son injustas han de ser reformadas o abolidas (1973, p. 3, 1995b, p. 17).

Así pues, la fundamentación de una sociedad pasa por el establecimiento de una concepción de la justicia que sirva como base moral. Como fundamento, esta base moral debe ser el cimiento en el que estriba la sociedad como empresa cooperativa.

En este planteamiento inicial, la búsqueda de la concepción de la justicia se hace desde la filosofía moral. Si se parte del hecho de que existen varias concepciones de la justicia posibles —inclusive tantas como el número total de individuos que hacen parte de una sociedad en un momento dado—, es necesario establecer una forma de evaluarlas. Siguiendo en líneas generales los planteamientos iniciales

y básicos de su primer artículo de 1951, *Outline of a decision procedure for ethics*, Rawls intenta, en su *TJ*, establecer un proceso de decisión para validar o invalidar las proposiciones morales dadas o propuestas (1999e, p. 1). La filosofía moral debe proceder de forma similar a la lógica inductiva. Se parte de las proposiciones morales que se consideran más seguras y confiables; estas son los juicios morales hechos por personas competentes bajo las mejores condiciones. A partir de tales proposiciones se descubren y formulan una serie de principios que puedan ser aplicados por cualquier persona a cualquier caso que se le presente. Al aplicar los principios a un caso, de manera no intuitiva y consciente, se debe llegar a un juicio idéntico que aquel hecho por una persona competente bajo las mejores condiciones. La meta aquí es plantear una forma de comprobar si los principios que son elegidos corresponden con las convicciones morales más arraigadas que las personas tienen o si estos las extienden de una manera aceptable y, más aun, si las explican. Aunque, en su *TJ*, el aplica tal método de indagación a la justicia social, está convencido de que puede ser una forma de ponderar todos los principios básicos que las personas intuitivamente usarían al evaluar diferentes temas desde sus concepciones morales, bajo condiciones favorables para la deliberación y el juicio. Para Rawls, una vez que se desarrolle tal concepción, los demás problemas de la justicia serán más fáciles de abordar. Pregunta por cómo podría ser una sociedad perfectamente justa para, a partir de allí, dar paso a la solución de los problemas prácticos y urgentes —que Rawls agrupa en lo que llama la teoría de la obediencia parcial—: la teoría del castigo, la doctrina de la guerra justa, la justificación de una oposición a los regímenes injustos, justicia compensatoria, entre otras cosas.

La teoría de la justicia rawlsiana es una teoría moral en cuanto sostendría la hipótesis de que los principios que explicarían los juicios morales de las personas son idénticos a aquellos principios escogidos en lo que denominó la posición original. Esta es una posición hipotética que plantea ciertas condiciones que permiten la ponderación y la elección de los principios de manera objetiva. El objetivo final de la explicación es evitar la apelación a la intuición o, en otras palabras, a los juicios intuitivos que cada persona realiza, los cuales, aunque puedan ser de una forma u otra aceptables y meditados en profundidad, son una cuestión variable de persona a persona o, en el peor de los escenarios, ser contruidos sólo teniendo en cuenta los intereses propios. Asimismo, aunque existen juicios que intuitivamente no plantean duda alguna —llamados por Rawls juicios morales ponderados—, verbigracia, que la intolerancia religiosa es injusta al igual que lo es la discriminación racial, existen otros que sí ponen a las personas frente a una duda razonable. En resumidas cuentas:

Semejante tarea se lleva a cabo mediante la formulación de un conjunto de principios y argumentaciones en su favor, principios que al ser conjugados con nuestras creencias y conocimientos en circunstancias particulares, nos lleven a la formulación sistemática y consciente de los mismos juicios ponderados que emitimos intuitivamente. (Cepeda Diazgranados, 2004, p. 13)

El método para evaluar los principios se denomina equilibrio reflexivo. En él se van acomodando los principios y los juicios de cada persona, de tal manera que estos coincidan, de allí el sustantivo de “equilibrio”. Lo que se busca es un método para justificar las concepciones y los juicios que se tienen, de tal manera que estos no dependan de supuestas verdades evidentes o de convicciones particulares, de allí el adjetivo “reflexivo”. Este funciona describiendo una situación inicial que cumpla con requisitos ampliamente compartidos —en ese sentido, debería plantear, en un primer momento, condiciones débiles—. A partir de tales condiciones se deducen unos principios, para luego evaluar si estos coinciden con nuestros juicios más firmes. Dado caso que lo anterior no sea posible, se puede, ya sea alterar las condiciones de la situación inicial para que concuerden los principios escogidos en ella con nuestros juicios, o alterar nuestros juicios para que concuerden con los principios. Este equilibrio siempre puede y debe ser revisado, en la medida en que surjan casos particulares que pongan en duda

nuestros juicios y, por ende, los principios que los sustentan.

Su discusión en este punto no es sólo normativa, sino que se da también desde un punto de vista metodológico (Rawls, 1999h, p. 286). La descripción de la capacidad moral no es una lista de los juicios, instituciones o acciones que las personas están dispuestas a hacer, junto con sus argumentos, si tales existen, se trata de hallar los principios que gobiernan nuestros juicios morales. Rawls, recogiendo la tradición de la filosofía moral y sus discusiones deja de lado el problema de hallar verdades morales objetivas y decide partir de un hecho más modesto: que las personas tienen concepciones morales. De esta manera se aleja de la epistemología, en cuanto pone el problema de la verdad a un lado y asume que no hay una sola concepción moral correcta. Rawls coloca una segunda limitación: como teórico moral es imposible dar cuenta de todas las concepciones morales que tienen las personas. Es mejor concentrarse en el estudio de las principales concepciones morales de la tradición filosófica. Igualmente, se puede incluir el estudio de sí mismo.

Desde este punto de vista:

Moral theory is the study of substantive moral conceptions, that is, the study of how the basic notions of the right, the good, and moral worth may be arranged to form different moral structures. Moral theory tries to identify the chief similarities and differences between these structures and to characterize the way in which they are related to our moral sensibilities and natural attitudes, and to determine the conditions they must satisfy if they are to play their expected role in human life (Rawls, 1999c, p. 286).

Se involucran entonces el concepto de lo bueno —desde que cada uno de los individuos, como personas racionales, tiene una concepción del bien propia— y el de la justicia —ya que existen cargas y beneficios que deben ser repartidos en una sociedad y los individuos no son indiferentes a como se reparten estos—, para Rawls, los dos conceptos principales de la ética que definen cualquier teoría. Este punto de vista implica que las acciones individuales son realizadas desde cierta concepción de lo que es el bien y que, a partir de allí, se dan las relaciones con los demás, por lo que los problemas que esto plantea deben ser solucionados desde la filosofía moral o, en otras palabras, desde la disciplina central de esta: la teoría moral. La teoría que se establece es deontológica, ya que no interpreta lo justo como aquello que maximiza el bien.⁵ En la teoría de la justicia de Rawls se le da una prioridad a lo justo sobre lo bueno (cf. 1973, p. 30, 1995b, pp. 40–41). De esta manera se asegura que las concepciones del bien de los individuos son justas o, para más precisión, racionales. Cada uno acuerda acomodar sus concepciones del bien a lo que los principios de la justicia estipulan; estos establecen límites a lo que es racional buscar en una sociedad determinada y cuáles formas de carácter son valiosas, desde un punto de vista moral. Partiendo de la definición de Rawls de lo que es la teoría moral y a partir de las nociones del bien y la justicia, se llega a la explicación de la noción de *valía* moral. Con ello se establece si una concepción moral substantiva puede ser el mejor fundamento o base para una sociedad dada.

En el momento de elaborar su *TJ* Rawls contraponía su teoría al utilitarismo, el cual había sido la teoría sistemática predominante en la filosofía moral moderna y, por ende, se tomaba como la base moral más adecuada para una sociedad. Aunque para ese momento había sido objeto de críticas que

5 Rawls identifica, al otro lado del espectro, las teorías teleológicas. En ellas lo bueno es definido aparte de lo justo, de manera independiente, y, al mismo tiempo, lo justo es definido como aquello que maximiza el bien. En otras palabras, las instituciones y acciones son justas si, teniendo en cuenta todas las posibles alternativas, producen el mayor bien.

permitían vislumbrar ciertas incongruencias entre las implicaciones de sus postulados y los sentimientos morales generalmente extendidos, en la opinión de Rawls no se había construido aún una concepción moral sistemática y practicable que sirviese como alternativa; a lo máximo que se había llegado era a un principio de la utilidad circunscrito y limitado por restricciones intuicionistas. En contraposición, encontraba que la teoría del contrato social “(...) parece ofrecer otra explicación sistemática de la justicia que es superior (...) al utilitarismo dominante tradicional” e, igualmente, agrega que “(...) de las ideas tradicionales, es esta concepción la que más se aproxima a nuestros juicios meditados acerca de la justicia y la que constituye la base moral más apropiada para una sociedad democrática” (1973, p. viii, 1995b, p. 10).

La base moral de la sociedad no podría ser utilitarista, ya que tal concepción no da cuenta de las convicciones morales ampliamente aceptadas en una sociedad democrática. Así pues, en primer lugar, no toma en serio las distinciones entre las personas, ya que debe combinar todas las personas en una a través de los actos imaginativos de un espectador imparcial solidario, que toma las decisiones correctas cuando hace una administración eficiente de los “recursos”, lo que no es una buena base para una sociedad democrática; en segundo lugar, el utilitarismo no se interesa por la forma en que la suma de la satisfacción de los deseos es distribuida ni en el contenido de estos, la sociedad únicamente debe distribuir sus medios de satisfacción para lograr la máxima satisfacción de los deseos vistos como una sumatoria; y, en tercer lugar, el pilar de la inviolabilidad de la libertad de las personas no se explica mediante el principio de utilidad.⁶

Rawls pretende construir una teoría que permita interpretar y valorar las convicciones morales sociales básicas. La teoría del contrato social, en su versión rawlsiana, sería un posible fundamento para la sociedad en cuanto que interpretaría de mejor forma las convicciones morales básicas de los individuos y, fundándose también en ciertos hechos de la psicología moral, lograría el apoyo necesario para servir a tal labor de fundamentación. Se aceptan ciertas limitaciones que quizá son inevitables: como el hecho de que no se pueda ir más allá de una pluralidad de principios y que, en cierto punto, cualquier concepción moral depende de la intuición. No obstante, Rawls no está dispuesto a abandonar la búsqueda de un criterio ético razonable que permita hacer el sopesamiento de los juicios morales o, en otras palabras, el establecimiento de un criterio para escoger entre ellos. Ante la variedad de juicios que los individuos pueden hacer, si no se establece un método para ponderarlos, todos los medios de una discusión racional no tendrían sentido.

1.1.1 El problema de la fundamentación social como parte de la teoría de la elección racional

Las condiciones que subyacen a la sociedad como empresa cooperativa son las circunstancias que hacen necesaria una concepción de la justicia:

Así, puede decirse brevemente que las circunstancias de la justicia se dan siempre que, en condiciones de escasez moderada, las personas presenten demandas conflictivas ante la división de las ventajas sociales. Si estas circunstancias no existieran, no habría ninguna ocasión para que se diera la virtud de la justicia, del mismo modo que dada la ausencia de amenazas vitales y corporales, no habría oportunidades para el valor físico (Rawls, 1973, p. 128, 1995b, pp. 127–128).

⁶ Tal convicción establece que no se puede justificar ninguna pérdida de libertad de una persona, así sea que esta se apoye en la posibilidad de un mayor bien para todos los miembros de una sociedad.

Dicho de otro modo, el problema de la justicia surge cuando existe una repartición de algo considerado racionalmente como ventajoso o desventajoso. Si se reformula la afirmación de una manera más específica se puede observar que el problema de la justicia se propone en términos de una repartición de los recursos escasos necesarios para llevar a cabo determinados fines.

El proceso de solución de este problema conlleva a una elección de ciertos principios que rijan tal repartición. No se trata de adoptar cualquier concepción de la justicia que cumpla con esa tarea o de elegirla solamente a partir de una evaluación del papel distributivo que se le confiere. Entre las diversas concepciones de la justicia, algunas son preferibles a otras, teniendo en cuenta sus consecuencias generales. Aquí se trata de un problema de elección racional: elegir los mejores medios para cumplir cierto fin, dadas determinadas circunstancias, intentando obtener la mayor participación posible en los beneficios.

Las ideas intuitivas iniciales que le dan forma al proceso de elección racional de una concepción de la justicia dependen de la concepción de la sociedad, definida como una empresa cooperativa para el beneficio mutuo de todos sus integrantes, y de la concepción de los individuos que hacen parte de ella, vistos como seres racionales. Dado que el esquema de cooperación depende de la colaboración voluntaria de los individuos racionales, este debe dar cuenta de sus expectativas naturales. En cuanto seres racionales, los individuos tienen sus propios planes de vida expresados en sus intereses particulares, los cuales son valorados por cada uno como dignos de reconocimiento y las demandas que hacen para llevarlos a cabo son vistas como dignas de ser satisfechas. De esa forma, en la medida en que el bienestar de todos depende de un esquema de cooperación fundamentado por una concepción de la justicia, este debe ser planteado de tal forma que suscite la cooperación voluntaria de todos los que pueden formar parte de él.

Dados los elementos que definen el esquema de cooperación, el proceso de elección racional de una concepción de la justicia que fundamente a la sociedad debe ser diseñado de tal forma que atienda a tales condiciones. Así pues, tal proceso de elección debe colocar a las personas en una posición de igualdad unas ante otras, de tal forma que nadie tome ventajas de su posición contingente en la sociedad con el objetivo de establecer una concepción de la justicia que favorezca sus intereses particulares. Más aún, en la elección se debe garantizar que ningún interés particular se coloque por encima de otros. De esta forma, se garantiza que el proceso de elección de una concepción de la justicia conduzca a un resultado justo para todos, de tal manera que lo acepten voluntariamente, con lo que se garantiza la cooperación.

Para llegar a esta clase de concepción de la justicia Rawls apela a la teoría del contrato social. Esta ya no aplicada a una situación de paso de un estado de naturaleza a una sociedad o al establecimiento de una forma particular de gobierno. Lo que será objeto de aquel acuerdo original son los principios de la justicia para la estructura básica de la sociedad, aquellos que regularán todos los subsiguientes acuerdos sociales; se eligen los principios que definirán lo que será justo e injusto en la sociedad. Su concepción de la justicia, aunque apela a la idea de una posición original que corresponde al estado de naturaleza de la tradición contractualista, no pretende ser una descripción de un estado de cosas que en algún momento tuvo lugar, ni tampoco una condición primitiva de la cultura. A pesar de que es una situación hipotética, se concibe como una especie de procedimiento que permite llegar a cierta concepción de la justicia que cumple con criterios específicos, la cual se define a partir de unos principios. Estos últimos, tal y como Rawls los desarrolla, son los que mejor se acomodan a la concepción de la sociedad y de los individuos de la que parte. Tal concepción de la justicia es la que mejor daría cuenta de los individuos

como personas morales, por lo que resulta ser una posible base moral para la sociedad:

Nuestra situación social es justa si a través de esta secuencia de acuerdos hipotéticos hubiéramos convenido en un sistema general de reglas que lo definieran. Más aun, suponiendo que la posición original determina un conjunto de principios —esto es, que se escogió una concepción específica de la justicia—, entonces será verdad que, siempre que una institución social satisfaga estos principios, aquellos comprometidos en ella pueden mutuamente decirse que están cooperando en condiciones que consentirían si fuesen personas libres e iguales cuyas relaciones entre sí fuesen equitativas (Rawls, 1973, p. 13, 1995b, p. 26).

La situación que describe la posición original es hipotética en el sentido de que no pretende negar el hecho de que las personas se encuentran en cierta sociedad como producto de una contingencia que escapa a su voluntad. No obstante, los principios de la justicia escogidos en la posición original permiten evaluar las instituciones existentes de una manera sistemática, a la luz de una concepción de la justicia acorde con las convicciones morales de sentido de común. Los individuos, como personas racionales que son, al observar que las instituciones sociales están diseñadas y funcionan a partir de los principios escogidos en aquella hipotética situación de igualdad, podrían reconocer que se encuentran en una sociedad muy cercana al ideal de haber sido una construcción voluntaria, en la que todos, de manera autónoma, deciden participar. La posición original permitiría llegar a un acuerdo justo, por cuanto las personas participantes estarían en una situación similar, en la que su posición social e intereses particulares no jugarían ningún rol principal —mediante lo que Rawls denomina el velo de la ignorancia—, lo que evitaría que los acuerdos establecidos, acerca de los principios de la justicia, respondieran a un interés particular, asegurando la participación de todos y su autonomía individual. De allí la denominación que Rawls le da a su teoría: justicia como imparcialidad. Esta intenta mostrar que los principios de la justicia son escogidos en una situación original que es justa.

Al contrastar un punto de vista como el de Rawls con el del utilirismo se puede notar que, este último, no explica las convicciones morales de sentido común. Los utilitaristas, por ejemplo, suelen soslayar la convicción acerca de la prioridad de la justicia, atribuyéndole un valor y un papel secundarios: son una ilusión socialmente útil. Desde este punto de vista, en una sociedad civilizada el seguir estas convicciones sería de una gran utilidad social, ya que sirven de contrapeso a la tendencia humana natural de violarlos, de forma tal que no puede ser sancionada por la utilidad. En suma, la concepción de la justicia de Rawls acepta las convicciones de sentido común al considerarlas correctas desde un principio, mientras que, el utilitarismo, les otorga un puesto secundario al darles un carácter de ilusión socialmente útil.

De manera análoga, sería posible demostrar que el principio de maximización de la utilidad no es adecuado como base de una concepción de la justicia; en la medida en que se debe tener en cuenta la descripción de las personas como seres libres y racionales. Como individuos con un sentido de la justicia y preocupados por promover y llevar adelante su concepción del bien, no parece muy racional una posición en la que es posible que deban exponerse a una pérdida a fin de producir un balance neto mayor para la sociedad como un todo.

Por el contrario, los principios de la justicia escogidos en la posición original si se acomodan a la descripción de las personas. Aunque estos principios parecieran apoyarse en cierta bondad connatural se tratan de elecciones racionales. De ahí que el primer principio propugne una condición de igualdad

en la asignación de derechos básicos y deberes. Mientras que, el segundo principio afirma que las desigualdades sociales y económicas son justas solamente si tienen como resultado unos beneficios para todos y, particularmente, para las personas menos aventajadas de la sociedad; aquí, se agrega también que es necesario que todos los miembros de la sociedad puedan acceder, en competencia abierta a todos, a las posiciones y cargos que traen consigo. En consecuencia, con tales principios entran a jugar, una vez más, la visión de la sociedad y de los individuos de la que parte Rawls: si la sociedad es una empresa cooperativa de la que todos dependen para su bienestar y todos los individuos racionales buscan eso, resulta ventajoso el segundo principio, ya que incentivaría la cooperación voluntaria de todos, incluidos los miembros menos aventajados de la sociedad. Al mismo tiempo, el primer principio anula la preponderancia de los accidentes y las contingencias que originan los dotes naturales y las circunstancias sociales, los cuales podrían entrar a jugar al momento de la búsqueda de cualquier beneficio económico o político y que parecen arbitrarios desde un punto de vista moral. En ese sentido, la teoría contractualista, tal y como Rawls la desarrolla, permitiría explicar y justificar aquellos principios de la justicia que los individuos racionales escogerían y aceptarían. Al mismo tiempo, permite dar cuenta de cierta idea de pluralidad y, en cuanto “contrato”, da pie a la proposición de que los principios escogidos son aceptados por todas las partes “contratantes”, luego de un acuerdo justo.

Aunque Rawls en su *TJ* no lo exprese de manera directa, tácitamente, él podría consentir la siguiente afirmación: en cuanto que seres racionales, los seres humanos defienden la supremacía de la libertad y la justicia por encima de, por ejemplo, una concepción utilitaria, en la que se defendería la importancia del incremento del bienestar agregado neto de la sociedad. Tal proposición se puede apoyar con la repetitiva afirmación rawlsiana de que cada miembro de la sociedad tiene una inviolabilidad fundada en la justicia o el derecho natural, que ni siquiera el mayor bienestar de muchos puede anular. Esta convicción de sentido común sí puede ser explicada por la concepción de la justicia defendida por Rawls. Es la consecuencia de unos principios escogidos por las personas, reflejos de sus preferencias racionales en las condiciones de igualdad que asegura la posición original. En este punto se puede recordar otra de las críticas de Rawls al utilitarismo:

[...] si suponemos que el principio regulador correcto para cualquier cosa depende de la naturaleza de la cosa, y que la pluralidad de personas distintas con sistemas de fines separados es una característica esencial de las sociedades humanas, no deberíamos esperar que los principios de elección social fuesen utilitarios [...] En todo caso, desde el punto de vista de la teoría contractual no se puede llegar al principio de elección social extendiendo simplemente el principio de la prudencia racional al sistema de deseos construidos por el espectador imparcial. Hacerlo así es no considerar seriamente la pluralidad y la particularidad de los individuos, ni reconocer como base de la justicia aquello que los hombres consintieran (1973, p. 29, 1995b, p. 40).⁷

1.1.2 El fundacionalismo en la *Teoría de la justicia*

En una corta recapitulación, se puede afirmar que el problema de la fundamentación para Rawls se trata de hallar la mejor concepción moral que pueda servir como base para la sociedad. El problema se califica como uno de elección racional, en la medida en que se debe escoger la mejor concepción moral de entre las diferentes concepciones morales existentes. En su resolución se parte de premisas determinadas, consideradas como ciertas y meditadas acerca de la sociedad y los individuos; estas son el trasfondo a tener en cuenta en el proceso de elección. A partir de este conocimiento de la situación se deben valorar las posibilidades que se tiene de manera cuidadosa —en este caso mediante la

⁷ Para una explicación del utilitarismo clásico ver Rawls, 1973, pp. 22–27, 1995b, pp. 34–38.

denominada posición original— y elegir la mejor de entre ellas; en otras palabras, se evalúa cada una de las concepciones morales posibles a la luz de las premisas que se tienen acerca de la sociedad y los individuos. A partir de este proceso se elige la mejor concepción moral que se acomode a las características definidas por las premisas, a saber: la mejor concepción moral es aquella que mejor de cuenta de la naturaleza de la sociedad y los individuos.

En todo caso, aunque la concepción moral resultante se aplica con preferencia a la estructura básica, su aplicación puede extenderse a otras esferas de la vida de los individuos. En síntesis, Rawls desarrolla lo que él denomina como una concepción moral substantiva, pero aplicada a la estructura básica de la sociedad. En este punto, él no negaría el hecho de que existe la posibilidad de que la concepción moral desarrollada no sea válida para todos los casos. Sin embargo, se puede suponer que, una vez se desarrolle una teoría correcta para la estructura básica de la sociedad, los demás problemas morales podrán ser resueltos, *mutatis mutandis*, a la luz de aquella teoría:

La justicia como imparcialidad no es una teoría contractual completa, ya que está claro que la idea contractualista puede extenderse a la elección de un sistema ético más o menos entero, esto es, un sistema que incluya principios para todas las virtudes y no sólo para la justicia (...) Es obvio que si la justicia como imparcialidad tiene un éxito razonable, el siguiente paso sería estudiar la concepción más general sugerida por el nombre: “la rectitud como imparcialidad”. Pero incluso esta teoría más amplia no abarcaría todas las relaciones morales, ya que parecería incluir sólo nuestras relaciones con otras personas, dejando sin explicar cómo habremos de conducirnos respecto a los animales y al resto de la naturaleza (Rawls, 1973, p. 17, 1995b, p. 29).

Esta extensión del campo de acción de la concepción moral es posible gracias a las premisas que subyacen a su elección, en tanto que elección racional. En última instancia, Rawls llega a la conclusión de que, dadas ciertas características de la sociedad y los individuos, la mejor concepción moral que puede servir como fundamento social es una de corte deontológico. Esta conclusión sería la mejor teniendo en cuenta que los individuos son seres racionales capaces de decidir por sí mismos lo que constituye su bien y, por eso mismo, en cuanto libres. La elección de una teoría de corte teleológico iría en detrimento de los intereses de los individuos, por lo que no sería una elección racional para ninguno de ellos. Si cada uno tiene interés en llevar a cabo su concepción del bien, ante la limitación de los recursos escasos y del hecho de que existen otros individuos similares con el mismo interés —hechos que traen aparejado la necesidad de la cooperación—, no se podría elegir que se impusiera una única concepción del bien para todos. En el caso de que se llevara a cabo tal posibilidad se correría el riesgo de que se impusiera una concepción contraria a los intereses de muchos, anulando por completo o disminuyendo su voluntad de cooperar, en la medida en que eso constituye una disposición contraria a su naturaleza. Todo el procedimiento de elección es racional, en la medida en que es la mejor posibilidad para llevar a cabo los intereses individuales, dadas las circunstancias. Así pues, planteando todo específicamente, el carácter racional que adquieren los principios de la justicia hace que puedan ser aplicados a otros campos aparte de la estructura básica; campos donde se pongan en juego las posibilidades de llevar a cabo los intereses de cada uno. Dados los planes individuales racionales de cada uno, la concepción de la justicia debe ser parte de estos planes, es una necesidad si se quieren llevar a cabo tales planes.

Rawls define que:

(...) el proyecto de vida de una persona es racional, cuando —y sólo cuando— 1) es uno

de los proyectos congruentes con los principios de elección racional, cuando estos se aplican a todas las características importantes de su situación, y 2) es ese proyecto entre los que satisfacen esta condición, el que sería elegido por él con plena racionalidad deliberativa, esto es, con plena conciencia de los hechos importantes y tras una cuidadosa reflexión acerca de las consecuencias (Rawls, 1973, p. 408, 1995b, p. 370).

Este criterio de racionalidad es aplicado, igualmente, a aquella concepción moral que se debe constituir como el fundamento de la sociedad. Para Rawls, una teoría de la justicia es la parte más significativa de la teoría de la elección racional. En cuanto que racional, la concepción moral substantiva que desarrolla Rawls en su *TJ*, es susceptible de ser aplicada a otros campos diferentes aparte de los concernientes a la estructura básica de la sociedad y, esto quiere decir, que va más allá del dominio de lo político. El principio de la racionalidad funda a la política desde afuera, por eso es capaz de excederla. En definitiva, lo que se constituye como fundamento de la sociedad no es, en última instancia, una concepción de la justicia, sino el criterio de racionalidad. El dominio de lo político, si bien se refiere al lugar de la fundamentación social, es un caso más en el que se pueden aplicar los criterios de la elección racional.

La racionalidad es lo que permite que la concepción moral de Rawls se pueda constituir en un fundamento para la sociedad. En esa medida, como fundamento social, el objetivo final es que se constituya en la base a partir de la cual se establezca una sociedad estable en el tiempo. El cumplimiento del criterio de racionalidad es lo que genera la estabilidad buscada. En cambio, el hecho de tener una concepción de la justicia compartida no es suficiente para cumplir con la condición de estabilidad. De esta manera, una concepción genera una estabilidad social cuando da cuenta de las premisas que subyacen a la sociedad y a los individuos que la conforman; es decir, las toma en cuenta siendo la mejor solución que se acomoda a estas premisas, en cuanto que se constituyen en requerimientos a cumplir. En resumidas cuentas, una concepción de la justicia genera estabilidad cuando es racional.

La estabilidad, en este caso, se relacionaría con el concepto de equilibrio: un sistema estaría en equilibrio cuando ha alcanzado un estado que persiste indefinidamente durante el tiempo y mientras ninguna fuerza externa lo afecte. No obstante, no se quiere decir que la estabilidad se identifique con un sistema que permanezca inalterado en el tiempo y que sea impermeable a la acción de fuerzas externas. Por el contrario, un sistema es estable cuando, pese a la acción de fuerzas externas que lo desestabilizan, es capaz de volver a un estado de equilibrio. Ahora bien, en el caso del equilibrio inestable, en el mismo caso de desviación, dentro del sistema se liberan fuerzas que actúan en un sentido contrario, las cuales llevan a cambios aun más profundos. La estabilidad o no de un sistema depende entonces del vigor que tengan las fuerzas internas disponibles para retornarlo a un estado de equilibrio, no del hecho de que este se mantenga inalterado en el tiempo.

Para definir un estado de equilibrio se deben: en primer lugar, definir los límites del sistema y sus características esenciales, además de distinguir entre las fuerzas internas y externas; en segundo lugar, determinar los estados del sistema; y, por último, especificar las reglas que conectan estos estados. Aplicado todo lo anterior al punto de vista rawlsiano: los sistemas relevantes serían las estructuras básicas de las sociedades bien ordenadas y sus límites serían dados por la noción de comunidades nacionales autónomas; en cuanto las fuerzas internas, el sentido de la justicia compartido por los miembros de la comunidad cumpliría un rol importante. En este caso, el equilibrio y la estabilidad se darían con respecto a la justeza de la estructura básica y la conducta moral de los individuos (cf. Rawls, 1973, pp. 456–458, 1995b, pp. 413–414).

Una concepción de la justicia debe dar cuenta, de manera coherente, de los motivos humanos, en cuanto que los sentimientos morales⁸ son necesarios para la estabilidad de la estructura básica respecto a la justicia:

Por lo demás, una teoría debe ofrecer una descripción de un estado de cosas idealmente justo, una concepción de una sociedad bien ordenada, de tal manera que la aspiración a realizar ese estado de cosas, y a mantenerlo vigente responda a nuestro bien y sea congruente con nuestros sentimientos naturales. Una sociedad perfectamente justa formaría parte de un ideal que los seres humanos racionales podrían desear más que ninguna otra cosa, una vez que tuvieran pleno conocimiento y experiencia de lo que era. (Rawls, 1973, p. 477, 1995b, p. 431)

Por más congruente y atractiva que sea una concepción, esta fallaría en la medida en que los principios de psicología moral de los que parte son tales que fallen en generar el deseo en los individuos de actuar de acuerdo con ella.

Una sociedad bien ordenada depende entonces de la estabilidad de la concepción de la justicia que la define, en cuanto esta última sea capaz de aminorar las inclinaciones desestabilizantes, representadas en los impulsos y tentaciones de actuar injustamente, dando motivos para actuar de manera justa ante todo. En otras palabras, una concepción de la justicia es estable cuando genera un fuerte sentido de la justicia que se impone. Para Rawls, la naturaleza humana es de tal forma que un ser humano adquiere un deseo de actuar justamente cuando ha vivido bajo instituciones justas, beneficiándose de ellas. De esta forma, si una concepción de la justicia, que se acomode a la psicología humana, desea ser más estable, debe demostrar cómo el deseo de actuar justamente regularía un plan de vida racional, en la medida en que esta manera de comportarse puede ser parte del bien al que todo ser humano aspira. En otras palabras, debe mostrar cómo el actuar justamente debe hacer parte de la concepción del bien que todo ser humano tiene. Una estructura moral completa contiene una concepción de la persona que provee las bases para una explicación de las motivaciones morales: “being a certain sort of person answers to and bring together the various wants and aspirations of the self, and enables people to act effectively from the principles and ideals that the moral conception articulates” (Rawls, 1999h, p. 294).

Una vez planteada la concepción de la justicia bajo todos aquellos términos debe ser transmitida y especificada en la realidad social por una serie de procedimientos, es decir, las instituciones sociales deben ser ordenadas efectivamente de acuerdo con ella. El proceso consta de una serie de acuerdos cuyo objetivo sería garantizar la racionalidad desde la concepción de la justicia. Estos van desde el uso de la posición original, en donde se acuerdan los principios de la justicia; pasan por una convención constitucional, en donde se elige una constitución que se acomode a los principios de la justicia; para, finalmente, derivar en un cuerpo legislativo que promulga leyes, guiadas por las restricciones y procedimientos de la constitución. En todas las etapas se aplica el velo de la ignorancia. De esta

8 Rawls reconoce dos tradiciones que explican cómo estos sentimientos son formados: la primera se origina en la doctrina del empirismo, en ella se sostiene que se requiere cierto “entrenamiento moral” que suministre las motivaciones faltantes para actuar de una forma beneficiosa para todos, por medio del suministro de “castigos” y “recompensas”; en cambio, la segunda se deriva del pensamiento racionalista, que sostiene que el aprendizaje moral es cuestión del libre desarrollo de nuestras capacidades intelectuales y emocionales naturales, desde la niñez hasta la etapa adulta, en el marco de una perspectiva general que permita que se aprecie en todo su esplendor la naturaleza social de los seres humanos (cf. 1973, pp. 458–461, 1995b, pp. 414–417).

manera, aunque se conocen ciertos hechos generales necesarios para tomar una decisión racional, no se tiene consciencia de la posición social o natural particular, para no desviar los acuerdos en beneficio de alguien en particular y dar pie a leyes y políticas justas.⁹

Como resultado de esta secuencia se obtiene el siguiente corolario: una institución es justa si es conforme a unos principios que son definidos por una concepción de la justicia y, en esa medida, debe ser obedecida y mantenida.¹⁰ Las instituciones sociales así establecidas poseerían dos virtudes: la justicia y la eficiencia. Mientras tales instituciones honren estas virtudes es racional obedecerlas, además de cumplir con lo que establecen y hacer lo necesario para su mantenimiento. Existirían dos razones para ello: en primer lugar, existe un deber natural de no oponerse al establecimiento de instituciones justas y eficientes, al igual que el de mantenerlas y obedecerlas (cf. Rawls, 1973, pp. 335–337, 1995b, pp. 308–309); en segundo lugar, si se asume que se han aceptado conscientemente los beneficios de las instituciones, y que se espera y se alienta a que los demás hagan su parte, existe una obligación de hacer lo que sea necesario por tales instituciones cuando llegue el momento de hacerlo. Con todo la obligación política se fundamenta con base en una concepción de la justicia.¹¹

Sin embargo, esta visión no sólo obliga a obedecer las leyes justas, incluye también a las injustas. Esta obligación se desprende de las mismas premisas acerca de los individuos con las que se establece una concepción de la justicia. Idealmente, la discusión legislativa debería concebirse como el intento de conseguir el mejor programa político, aquel que sea totalmente definido por los principios de la justicia. En ese sentido, no sería una contienda entre intereses, sino el desarrollo natural de los principios de la justicia. En contraste, en un proceso legislativo real, aunque los legisladores tuviesen toda la intención de guiar sus juicios por los principios de la justicia, no hay manera de evitar que algunas veces se adopte un punto de vista restringido o, en el peor de los casos, interesado. De igual modo, no existe un procedimiento que garantice una legislación justa, en la medida en que este no garantiza que todos los ciudadanos consideren que lo que se haya decidido es justo, aunque tengan la obligación de obedecer; el juicio de una persona no se puede someter a votación, ya que cada una de ellas posee un sentido de la justicia propio.

Mientras que los principios de la justicia y las etapas de su aplicación proporcionan un criterio para las leyes, aun se necesita un procedimiento político del que se obtenga el resultado deseado. Ante la diferencia entre los juicios de los individuos, se debe establecer un procedimiento de decisión que permita llegar a resultados relativamente justos, dadas las circunstancias, y que a su vez no vaya en contravía con la libertad de los individuos. Rawls se decanta por un régimen democrático que afirme una libertad política igual para todos y que use alguna regla de mayoría o mayoría relativa.¹² Si las

9 Para ver más una explicación más completa de la secuencia de aplicación de la concepción de la justicia de cuatro etapas ver Rawls, 1973, pp. 195–201, 1995b, pp. 187–192.

10 En este punto Rawls argumenta que su teoría de la justicia resulta ser la mejor base para dar cuenta de la obligación política en una democracia constitucional, explicando el instrumento de la posición original y sus dos principios resultantes.

11 En *TJ*, Rawls diferencia claramente entre los principios que rigen a las instituciones —los dos principios de la justicia que definen las libertades y la igualdad de oportunidades— y aquellos que rigen a los individuos —la obligación y el deber natural de mantener y obedecer a las instituciones justas, al igual que ayudar a su establecimiento si estas no existen—. Esto en cuanto son necesarios para dar cuenta de una concepción completa de lo justo. Ambos son elegidos en la posición original, con la salvedad de que los principios de las instituciones tienen una especie de prioridad sobre los de los individuos, en la medida en que los segundos presuponen a los primeros. Verbigracia, el deber natural de mantener las instituciones justas presupone una concepción moral de las instituciones (cf. Rawls, 1973, pp. 108–111, 1995b, pp. 110–113).

12 Acerca del estatus de la regla de mayoría ver Rawls, 1973, pp. 356–362, 1995b, pp. 325–331.

personas se guían por los principios de la obligación política, siendo la constitución justa y en cuanto que se han aceptado sus beneficios y teniendo en cuenta que, igualmente, al aceptar una constitución democrática se acepta, al mismo tiempo, el principio de la mayoría, se tiene la obligación y el deber natural de aceptar y obedecer lo que la mayoría promulgue. Así pues, la justicia impone una obligación y un deber con una constitución justa y con las leyes y políticas injustas que puedan darse, de la misma forma que impone una obligación y un deber con cualquier otro acuerdo social (Cf. Rawls, 1973, pp. 350–355, 1995b, pp. 320–325). Aunque, todo ello, dentro de ciertos límites. Ya que esto no quiere decir que, aunque exista una obligación y un deber de obedecer lo que la mayoría legisle, automáticamente se tenga una obligación y un deber de reconocer tales decisiones como justas:

For we are not required to accept the majority's acts unconditionally and to acquiesce in the denial of our and others' liberties; rather we submit our conduct to democratic authority to the extent necessary to share the burden of working a constitutional regime, distorted as it must inevitably be by men's lack of wisdom and the defects of their sense of justice (Rawls, 1999i, p. 181).

En última instancia, aquí también se deriva la obligación política de obedecer de la racionalidad del sistema: se obedece porque es racional hacerlo. Pero, de cualquier modo, la evaluación acerca de la justeza de las instituciones se le deja al juicio de cada individuo. En ese sentido, cada instancia en la sociedad, ya sea individual o institucional, provee su propia interpretación de los principios de la justicia. La cuestión de evaluar lo que es justo y lo que no es análoga a la cuestión de averiguar si una teoría es verdadera o no, en el plano de la ciencia:

Hay aquí ciertos paralelos con las conclusiones y las interpretaciones generales de las ciencias. También allí son todos autónomos y sin embargo responsables. Hemos de evaluar las teorías y las hipótesis a la luz de la evidencia, mediante principios públicamente reconocidos. Ciertamente hay obras que hacen autoridad, pero éstas resumen el consenso de muchas personas, que deciden por sí mismas. La ausencia de una autoridad final que decida, y la de una interpretación oficial que todos deben aceptar no origina confusión, sino que es una condición necesaria para el avance teórico. Los iguales que aceptan y aplican principios razonables no necesitan un superior ya establecido. A la pregunta de ¿quién ha de decidir?, la respuesta es: han de decidir todos preguntándose a sí mismos. Con sensatez, urbanidad y buena fortuna, a menudo se logra el resultado deseado.

1.3 El problema de la fundamentación en el *Liberalismo político*

En la misma introducción del *LP* Rawls comienza mostrando la principal diferencia de esta con la visión expuesta en *TJ*: afirma que su concepción de la justicia es política o se limita al dominio de lo político. A manera de autocrítica, realiza un contraste con su *TJ* haciendo notar que existen ciertas incongruencias en la manera en que ésta fue presentada; especialmente en la forma en la que explica la resolución del problema de la estabilidad.

A manera de ejemplo, en un artículo escrito en 1979 por Samuel Scheffler se comparan ciertos criterios que Rawls establece al caracterizar la tarea de la teoría moral con lo afirmado en su *TJ*. Como resultado, cuestiona algunos argumentos centrales de la teoría de la justicia rawlsiana; especialmente, la posición original y su concepción de la persona. En *TJ* Rawls establece una serie de condiciones que

deben seguir las personas en la posición original. Una de ellas es que, además del velo de la ignorancia, las personas deben guiarse por cierto conocimiento de las leyes generales de la psicología humana al momento de elegir los principios de la justicia; en otras palabras, deben partir de cierto concepto de lo que es una persona, que en cierta manera puede ser calificado como objetivo o natural dadas las leyes generales de la psicología humana. La anterior cláusula parte de la creencia de que para que una concepción moral genere una sociedad estable es necesario que la primera preste cierta atención a algunos principios psicológicos básicos, de tal manera que genere una lealtad que se base en elementos presentes en la naturaleza humana. No obstante, tal y como lo da a entender Rawls, uno de estos principios psicológicos —entre otros que especifica en *TJ*— es que las sociedades crearán unas continuidades e intereses entre las personas de acuerdo a la concepción moral que las ordene, *i.e.*, creará un tipo de persona específica en concordancia con la concepción moral que se adopte. Así que es posible tanto un tipo de persona de acuerdo a la perspectiva rawlsiana, como una de acuerdo a la perspectiva utilitarista, en la medida en que las continuidades y conexiones no son naturales o fijas, es decir, en la medida en que las identidades personales no son naturales o fijas sino que dependen de la concepción moral regente. Por último, dadas las leyes generales de la psicología humana, para Rawls, supuestamente, las personas no elegirían el principio utilitario, ya que este no toma en serio las diferencias entre las personas, las cuales tienen intereses de largo plazo dentro de un plan racional de vida. Recordando las palabras de Rawls: si suponemos que el principio regulador correcto para cualquier cosa depende de la naturaleza de la cosa, y que la pluralidad de personas distintas con sistemas de fines separados es una característica esencial de las sociedades humanas, no deberíamos esperar que los principios de elección social fuesen utilitarios. Empero, en su defensa de la independencia de la teoría moral, Rawls afirma que una de las leyes psicológicas es que las personas *no tienen* una única naturaleza esencial, que esta depende de la concepción moral que se adopte. Si esto es una ley psicológica básica, eso significa que las personas en la posición original deben decidir de acuerdo con ella. Así que, si no existe una única naturaleza para las personas, ¿cómo se pueden elegir los principios en la posición original?, ¿por qué se elegiría una concepción de la justicia como la que propone Rawls por encima de una utilitaria?¹³

En palabras de Rawls, tal crítica fue la que lo hizo considerar que quizá su teoría de la justicia necesitaba ciertas modificaciones:

Recuerdo este incidente como el momento (aquel año estaba de vacaciones) en que empecé a pensar si sería necesario reformular, y qué tanto, el punto de vista de mi *Teoría de la Justicia*. La necesidad de seguir analizando este problema, y no otro tema, me llevó con el tiempo a preparar y dictar las conferencias en la Universidad de Columbia, en 1980, y a redactar posteriores ensayos sobre la idea del liberalismo político (1995a, p. 25, 1996, pp. xxxiv–xxxv).

13 Tal debilidad en *TJ* se ubicaba entonces en su formulación de la posición original, en la base misma de la elección de los principios. Estos son elegidos a partir de lo que Rawls denomina bienes primarios, que son elementos que permitirían a todas las personas llegar a un acuerdo en los principios de la justicia, siendo la base para llegar a un acuerdo unánime. Son cosas que toda persona racional desea, sin importar su sistema de fines, en la medida en que son bienes necesarios para llevar a cabo este último. En la parte final de *TJ*, Rawls intenta dar cuenta de una teoría del bien que explique estos bienes primarios, sin embargo, queda una ambigüedad: ¿estos dependen de hechos naturales de la psicología humana o de una concepción moral que trae consigo cierto ideal? (cf. Rawls, 1999f, p. 417) A pesar del intento de respuesta de Rawls a las múltiples críticas, tal parece que, desde su punto de vista, la principal se resumía en lo anterior. Varios autores, al analizar los argumentos de *TJ*, dan cuenta de cierta arbitrariedad en sus presuposiciones (cf. Cepeda Diazgranados, 2004, pp. 27–30, 40–41, 48–53, 55–56, 58–62, 63–64, 66–67, 69–86, 87–91, 93–98). Esta arbitrariedad se refleja, por ejemplo, en la prioridad que supuestamente las personas, en la posición original, otorgan al bien primario de la libertad. En otras palabras, las premisas y argumentos expuestos por Rawls parecen no dar cuenta del por qué de la prioridad de la libertad sobre otros bienes primarios.

Ahora bien, en la *TJ* el objetivo final es una concepción de la justicia para una sociedad bien ordenada, en el sentido de que esta concepción sea aceptada por todos y sus instituciones sean reguladas efectivamente por los principios que se propugnan; en pocas palabras, se busca una concepción de la justicia que genere, a partir de sus premisas, la estabilidad necesaria para ser efectiva. Desde el punto de vista de *TJ* se trataba de una cuestión de elección racional, por esto la concepción de la justicia debía sustentarse en ciertas premisas tales como una concepción específica de la sociedad y de los individuos, basadas, a su vez, en leyes sociales y psicológicas. El resultado final debía ser una concepción de la justicia que genera su propia estabilidad en la medida en que está sustentada en estas concepciones de la sociedad y los individuos, ya que resulta ser la alternativa más racional para ellas. Todavía más, si esta concepción resulta ser la más apropiada para la estructura básica de la sociedad, puede ser la base para un sistema ético más completo que cubra otros aspectos más específicos de la vida de los individuos. Sin embargo, en una sociedad democrática moderna no se puede esperar un apoyo de tal estilo. No es realista esperar que se apoye una concepción de la justicia que es parte de una doctrina moral más amplia y que puede incluir valoraciones para otros aspectos de la vida. Una sociedad democrática no es está conformada solamente por una pluralidad de doctrinas comprensivas (religiosas, filosóficas y morales), sino que, más allá de eso, se trata de un pluralismo de doctrinas comprensivas incompatibles entre sí. En breve, no se puede esperar que se genere un consenso alrededor de una sola de estas doctrinas comprensivas.

Esta nueva concepción de la sociedad presupone agregar un nuevo elemento a la pregunta central: la cuestión de la tolerancia. Por su parte, en *TJ*, la cuestión de la justicia se trataba de un asunto distributivo de los recursos escasos entre intereses en conflicto, la resolución de esta cuestión se centraría en una concepción de la justicia que generara una estabilidad que se traduciría, entre otras cosas, en la voluntad de cooperar por parte de los individuos en una sociedad bien ordenada. En contraste, al agregar el problema de la tolerancia, en *LP* parte de la siguiente pregunta: ¿cómo es posible que exista durante un tiempo prolongado una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, los cuales permanecen profundamente divididos por doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales? Los conflictos en la sociedad ya no se interpretan como conflictos entre intereses, en cambio: “El liberalismo político supone que las más enconadas luchas se entablan por los más altos valores, por lo más deseable: por la religión, por las visiones filosóficas acerca del mundo y de la vida, y por diferentes concepciones morales del bien” (Rawls, 1995a, p. 29, 1996, p. 4). En suma, el problema ya no es lograr la cooperación a partir de intereses que luchan por los recursos necesarios para llevarlos a cabo, sino que consiste en lograr la cooperación entre personas que tienen diferentes doctrinas comprensivas.

De esta manera, el problema de la fundamentación social no se resuelve creando una concepción de la justicia que parta desde un elemento exterior (en el caso de *TJ*, la racionalidad) que defina a la sociedad y a la política desde afuera. Para Rawls, toda cultura política de una sociedad democrática estable contiene ya en su interior ciertas ideas intuitivas fundamentales que pueden servir como base de una concepción política de la justicia. En el caso de las sociedades democráticas, a partir del siglo XVII, se han desarrollado una serie de libertades, instituciones y disposiciones democráticas que han permitido que las personas desarrollen sus poderes morales y de la razón. Con el desarrollo de estos, el resultado natural es que cada persona tenga una doctrina comprensiva.

A pesar de que existen ciertas bases fijas de fundamentación social gracias a los desarrollos históricos, existiría un conflicto dentro de la propia tradición del pensamiento democrático. Este conflicto se

expresa más claramente en las discusiones acerca de cómo debe ser la “(...) forma en que las instituciones básicas de una democracia constitucional deben ordenarse si han de satisfacer los términos justos de cooperación entre ciudadanos considerados como libres e iguales” (Rawls, 1995a, p. 30). En ese sentido, la discusión se da en los términos de las libertades, derechos e instituciones ya establecidas, sólo que la cuestión a discutir es cómo ponderar cada una de ellas. Particularmente, durante el desarrollo del pensamiento democrático se establecieron dos posibles vertientes: por un lado, la tradición heredera de Locke, basada en la libertad de pensamiento y de conciencia, ciertos derechos básicos de las personas, el respeto por la propiedad privada y el imperio de la ley; y, por otro lado, la tradición rousseauiana, basada en las libertades políticas iguales y los valores de la vida pública. Rawls pretende responder a esta cuestión desde su punto de vista de la justicia como imparcialidad, se trata de decidir entre las dos tradiciones. En definitiva, se trata de encontrar el mejor arreglo entre las tradiciones de las sociedades democráticas.

El problema entonces ya no es moral sino político. No consiste en esclarecer y orientar el sentido de la justicia de las personas, para hallar un conjunto de principios que lleven a todos los miembros de una sociedad a una formulación sistemática y consciente de los mismos juicios ponderados. Tampoco es cuestión de dar cuenta de una doctrina moral de la justicia de alcance general. Lo que se busca es llegar a una concepción política de la justicia. Dadas ciertas características sociales que se desea que perduren, se intenta crear una concepción política de la justicia que de cuenta de ellas.

Este proceso contextualización de su teoría de la justicia consiste entonces en situarla dentro de una tradición y una sociedad específicas. De esta manera, el problema ya no es buscar una concepción de la justicia que explique universalmente la capacidad moral de las personas; lo que sería un problema relacionado con la filosofía moral. Antes bien, la tarea es encontrar alguna base para un acuerdo político dentro de una sociedad dada. Rawls ahora pretende moverse desde la filosofía política. A partir de la esperanza de que exista un deseo común por llegar a un acuerdo, se parte a la búsqueda de ciertas nociones latentes y principios implícitos en la tradición histórica de aquella sociedad, como bases para un acuerdo político:

The aim of political philosophy, when it presents itself in the public culture of a democratic society, is to articulate and to make explicit those shared notions and principles thought to be already latent in common sense; or, as is often the case, if common sense is hesitant and uncertain, and doesn't know what to think, to propose to it certain conceptions and principles congenial to its most essential convictions and historical traditions (...) The real task is to discover and formulate the deeper bases of agreement which one hopes are embedded in common sense, or even to originate and fashion starting points for common understanding by expressing in a new form the convictions found in the historical tradition by connecting them with a wide range of people's considered convictions: those which stand up to critical reflection (Rawls, 1999d, p. 306).

La tradición histórica y política de una sociedad presupone entonces ciertos valores y convicciones, que pueden ser o no intuitivos, los cuales responden a cierta concepción subyacente de lo que es —y debe ser— una persona y sus relaciones con otras en una sociedad. La filosofía política debe hallar tal concepción subyacente, en el caso de que no exista, como una manera de conectar y relacionar tales ideas. Así pues, a partir de tales valores y convicciones arraigadas, se deben hallar las ideas básicas y los principios implícitos, para ordenarlos en una concepción coherente de la justicia.

Estas ideas básicas son conectadas sistemáticamente a partir de cierta concepción de la sociedad y las personas: la sociedad como un sistema justo de cooperación entre personas libres e iguales. Aunque nuevamente la cláusula de la política sale a relucir: tal idea sólo vale en el contexto de la discusión pública de las cuestiones políticas. Mientras que en este dominio de lo político el orden social no se ve como algo natural o como una jerarquía institucional justificada por una doctrina religiosa o filosófica, desde estos últimos puntos de vista, estos aspectos del mundo pueden ser vistos de manera distinta.

Ahora bien, que se resalte la idea de la cooperación social significa tres cosas: primero, que la cooperación es distinta de las simples actividades coordinadas socialmente, en cuanto no entraña ordenes, sino reglas públicamente reconocidas y procedimientos que los cooperantes aceptan y reconocen como aquellos que regulan propiamente su conducta; segundo, que la cooperación involucra la idea de términos justos de cooperación, en cuanto son términos que cada participante puede aceptar, dado que todos pueden aceptarlos igualmente; tercero, que la idea de la cooperación social requiere de una idea de la ventaja racional —o bien— de cada participante.

Desde tal punto de vista político de la sociedad se desprende entonces la visión de las personas como libres e iguales entre sí. Ellas son vistas, en última instancia, como un ciudadano, en cuanto un miembro de la sociedad plenamente cooperativo. Su libertad procede de lo que Rawls identifica como los dos poderes morales: el sentido de la justicia y la capacidad para tener una concepción del bien; al igual que de sus poderes de la razón, el pensamiento y el juicio. Su igualdad se deriva del hecho de que todos tienen tales poderes en la medida necesaria para ser miembros de la sociedad.

Para este momento su definición del sentido de la justicia y de lo que significa el tener una concepción del bien no se aleja demasiado de aquello expuesto en *TJ*, a pesar de ser planteados en otros términos. De esta manera, el sentido de la justicia es visto como la capacidad para entender, aplicar y actuar desde la concepción pública de la justicia. Por su parte, la capacidad de tener una concepción del bien se refiere a la capacidad de formar, revisar y perseguir una concepción de la propia ventaja racional. Sin embargo, este bien debe ser visto de una manera un poco más amplia que la expuesta en *TJ*, en cuanto que expresaría una concepción de lo que es valioso en la vida humana, expresado mediante un sistema de fines últimos —aquellos que se realizan por su valor inherente— y por fidelidades a otras personas, grupos o asociaciones. Incluye, igualmente, un punto de vista que expresa la relación con el mundo, mediante el cual el valor y el significado de los fines y fidelidades son entendidos.

A partir de estas dos concepciones de la persona y la sociedad se debe idear una forma para llegar a una concepción política de la justicia que de cuenta de tales puntos de vista. Rawls parte de la pregunta: ¿cómo deben ser determinados los términos justos de la cooperación? Siguiendo la tradición del contrato social, se llega a la conclusión de que los términos justos de la cooperación social deben ser concebidos como acordados por aquellos que participan en ella, en cuanto que son personas libre e iguales. Por este motivo el acuerdo que se busca debe ser hecho bajo las circunstancias y condiciones apropiadas. Estas deben situar a las personas de manera justa, no permitiendo que algunas personas tengan mayores ventajas que otras al momento de negociar. Así pues, por tal razón, se introduce el dispositivo de la posición original.¹⁴

14 Para una explicación de la posición original ver Rawls, 1999a, pp. 310–312, 327–330, 333–338, 1999b, pp. 399–403 y en *LP Rawls, 1995a*, pp. 45–50, 1996, pp. 22–28.

2. La concepción de la política de Carl Schmitt

En cuanto la concepción de la política de Schmitt, la tan mentada diferenciación amigo-enemigo lo ha colocado en el bando de los que ven en la política un espacio de conflicto, frente a la supuesta búsqueda liberal del consenso, basado en una neutralidad fundamental. Empero, si se desea evaluar la relevancia de su pensamiento y sus categorías, se debe tener en cuenta que él siempre ha estado envuelto en la polémica, sujeto a una polarización entorno a su trabajo. De cuando en cuando surgen voces que reivindican su obra, que puede ser usada para múltiples propósitos dada su radicalidad, al mismo tiempo que surgen otras que advierten del peligro que representa. Se le ha visto ora como un apoyo para una supuesta democracia debilitada por algunos desarrollos liberales que olvidan elementos constitutivos y siempre presentes de la política, ora como una amenaza para el régimen democrático actual y las libertades que representa (Cf. Kalyvas, 1999).

Si se compara el desarrollo de la obra de Schmitt con la del otro autor que provoca este escrito, John Rawls, se nota de inmediato que su evolución es, al menos en cuanto la forma, totalmente diferente. Aunque se puedan encontrar ciertos temas recurrentes, su obra no representa un *continuum* en el que se desarrolla una misma temática con un *Leitmotiv* susceptible de ser especificado. Más aún, los escritos de Schmitt contienen una gran variedad de posiciones políticas sustantivas, por lo que ha sido definido, la mejor de las veces, con calificativos contradictorios. Hasta sus escritos encierran contradicciones internas en sus planteamientos (Kennedy, 2012, p. 32). Así pues, el establecimiento de una periodización o separación de la obra de Schmitt resulta ser un asunto polémico, sobre el cual no se ha alcanzado un gran consenso. Aquí se erigen muchos interrogantes y análisis, tantos como intentos de respuesta.

Ellen Kennedy sintetiza el problema preguntándose: ¿hay una sola idea o un solo argumento capaz de integrar en un todo sistemático y sin incongruencias las piezas desparejadas de la obra de Schmitt? (2012, p. 32). Otros, de una forma más radical, se han preguntado si en la obra de Schmitt se puede apreciar alguna continuidad, que haga que valga la pena su estudio. Con todo, las respuestas a estos interrogantes también son contradictorias, algunos se decantan por el sí y otros por el no. Otros prefieren un sí condicionado, en cuanto que el “periodo nazi” —que iría entre los años de 1933 y 1936— representaría un bache en su pensamiento.

Volviendo al propio Schmitt, encontramos una bibliografía que habla del derecho, de teoría política, de filosofía, de la historia de las ideas, entre otros elementos. Un autor como Julien Freund (2002), por ejemplo, atina a dividir la obra de Schmitt temáticamente: los estudios literarios y filosóficos; las obras jurídicas, las cuales las clasifica como de derecho interno, derecho externo y filosofía del derecho; y, por último, las obras políticas. Para abordar estas últimas, Freund prefiere agruparlas por periodos, identificando tres: en primer lugar, los escritos de la época de Weimer; en segundo lugar, los del periodo nazi; y, por último, los escritos luego de la Segunda Guerra Mundial.

Toda esta polémica y disparidad da como resultado la no existencia de un consenso establecido acerca de cómo debe ser interpretada y analizada la obra schmittiana:

Se puede, pues, escribir sobre Schmitt para refutarlo como portador de “ideas asesinas” (cuando se hizo un nazi, pero también antes) o para quitarle legitimidad, a través de él, a todo pensamiento que no sea liberal; se lo puede convertir en un objeto de fideísmo apologético y complacerse en su perenne validez; se lo puede colocar en una especie de museo del pensamiento, donde, consultado y estudiado por los especialistas, se lo vuelve un inocuo, aunque todavía inquietante ejemplar de una especie extinta perteneciente a salvajes épocas pasadas en las cuales gozó de un amenazador dominio; puede servir como una escalera que es preciso desechar una vez usada o como un gigante sobre cuyas espaldas hay que subirse, permaneciendo firmes allí para mirar más lejos (Galli, 2011, pp. 12–13).

Sin embargo, a pesar de su ambivalencia y, a partir de ella, algunos aventuran a realizar trabajos en ese sentido. Carlo Galli propone dos estrategias para leer adecuadamente su obra: en primer lugar, distinguir su “doctrina” de su “pensamiento” y, en segundo lugar, debe interpretarse por sus diferencias con otras corrientes de pensamiento y autores. De esta manera, como primera medida, se debe entonces ser capaz de distinguir su lado ideológico —como impulso polémico, orientado existencialmente y de manera militante— de su capacidad teórica de alcanzar radicalmente la estructura profunda de lo moderno. Esto no entendido como una separación tajante entre lo ideológico y lo científico, sino teniendo en cuenta el hecho de que lo primero, gracias a su radicalidad, es lo que en verdad permite un análisis profundo de la política. Como segunda medida, se debe tener en cuenta no tanto lo que lo asemeja a lo escrito por otros autores, sino lo que lo diferencia. De lo contrario, se corre el riesgo de verlo en todas partes y, por lo tanto, en ninguna.

En definitiva, Galli compara el trasegar teórico de Schmitt con la mirada del dios romano Jano, el de los comienzos y las transiciones, capaz de mirar el fin. Él habría sido capaz de mirar los dos lados de lo político: el paso de la normalidad a la excepcionalidad, del caos al orden, de la guerra a la paz y de esta a la primera. De manera análoga, la misma naturaleza de Schmitt y de su obra permanecen en la ambivalencia. Para Galli, teniendo en cuenta todo el trasfondo schmittiano, resulta injusto con su pensamiento el intentar absorberlo, pacificado, en una teoría general de la política, ya que se perdería por completo su mensaje principal: pensar la política es asomarse sobre un problema inconmensurable, por su radical contingencia; sin embargo, aun así resulta ineludible la necesidad de un saber sobre lo político. Y en este punto empata con el pensamiento posfundacional.

En su escrito *El concepto de lo político* el plan de Schmitt consiste en constatar y hacer evidentes las categorías propiamente políticas. Se puede observar que algunos dominios del pensar y del hacer humanos tienen sus categorías propias: cuando se habla de lo moral se intenta dar cuenta de lo bueno y lo malo, en lo estético de lo bello y lo feo y en la economía de lo beneficioso o perjudicial. Pero, en el dominio de lo político aún no se identifica una distinción autónoma similar, independiente de otras distinciones; ésta se constituiría en un criterio para saber cuando la política tiene lugar:

Pues bien, la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción amigo y enemigo. Lo que esta proporciona no es desde luego una definición exhaustiva de lo político, ni una descripción de su

contenido, pero si una determinación de su concepto en el sentido de un criterio (...) Es desde luego una distinción autónoma, pero no en el sentido de definir por sí misma un nuevo campo de la realidad, sino en el sentido de que no se funda en una o varias de esas otras distinciones ni se la puede reconducir a ellas (Schmitt, 2006a, p. 56).

El criterio amigo-enemigo sirve como distinción en cuanto que los seres humanos se juntan con múltiples propósitos y estas varias vinculaciones los determinan de formas diversas. La influencia de estas vinculaciones en sus vidas tiene una intensidad variable, ligándolos, como individuos, a una pluralidad de obligaciones y lealtades. En el marco de esta superposición de asociaciones, los individuos pueden ser exhortados para que se genere en ellos la disposición de llevar a cabo múltiples acciones en nombre de esta o aquella asociación o comunidad: enfrascarse en debates unos frente a otros acerca de la verdad o falsedad de ciertas pretensiones, reivindicaciones o afirmaciones, entregarse a una vida de sacrificios en nombre de un ideal, a expandir un mensaje y ganar adeptos para su causa, entre muchas otras cosas. Empero, no todas pueden exigir el sacrificio máximo: el matar a otros individuos y exponerse a la posibilidad de perecer en manos de estos otros individuos. Aquella asociación que tenga la potestad de exigir tal sacrificio de sus miembros es aquella que define el modo de existencia del conjunto de individuos que la integran, es la que puede tener el carácter de política, una unidad política. De una forma genérica, aquella pluralidad de asociaciones pueden llegar a tener conflictos entre sí, vilipendiarse unas a otras, reclamar para alguna la verdad, declararse unas a otras como moralmente malas, competir entre sí y, aun así, no agruparse bajo la distinción amigo-enemigo.¹⁵

De esta manera, lo político se utiliza como un adjetivo que denota el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación. Estas se pueden dar alrededor de cualquier motivo: una asociación religiosa, una asociación económica, una asociación cultural, etc. En cada época lo político se identifica con una forma u otra, de acuerdo a las fuerzas y poderes que se unen o se separan para afirmarse. En la época que vio finalizar Schmitt lo político solía encontrarse con lo estatal. Si bien la identificación entre lo político y lo estatal resulta cierta, no lo es tanto mostrar a lo político como algo estatal sin más. La frase lapidaria, muy al estilo de Schmitt, con la que comienza su escrito indica la forma en que debe ser vista la relación, para no caer en tautologías: el concepto del Estado presupone el de lo político.

La posibilidad de la guerra se constituye como presupuesto de lo político. Esto es una lucha contra el enemigo: exterior o interior, guerra entre unidades políticas o guerra civil respectivamente. En cuanto presupuesto, Schmitt diferencia claramente entre la guerra y la política. Mientras que lo político sólo representa la intensidad de una asociación, la guerra solamente es el caso extremo, en cuanto posibilidad real, que da la medida de tal intensidad. Así pues, tal lucha no es el objetivo que se busca con las acciones políticas ni el contenido subyacente de lo político. Una asociación es una asociación política, en la medida en que la intensidad de su unión sea tal que este dispuesta a ir a la guerra contra el enemigo en un caso extremo; es decir, en caso de que, de alguna manera, su existencia se vea comprometida. Esta posibilidad siempre está latente, así nunca tenga que hacerlo o que, inclusive, repudie la guerra:

15 Según Schmitt:

Una comunidad religiosa, una iglesia, puede pretender de sus seguidores que mueran por su fe y que se sometan al martirio, pero sólo para la salvación de su alma, no por la comunidad eclesial como estructura de poder sita en el más acá; en caso contrario se transforma en magnitud política; sus guerras santas y sus cruzadas son acciones que reposan sobre una declaración de hostilidad como cualquier otra guerra (2006a, p. 77).

También aquí, como en tantos otros casos, puede decirse que lo excepcional posee una significación particularmente decisiva, que es la que pone al descubierto el núcleo de las cosas. Pues sólo en la lucha real se hace patente la consecuencia extrema de la agrupación política según amigos y enemigos. Es por referencia a esta posibilidad extrema como la vida del hombre adquiere su tensión específicamente política (Schmitt, 2006a, p. 65).

El carácter decisivo de aquella comunidad política radica entonces en lo que Schmitt identifica como la atribución inherente del *ius belli*; esto es, la posibilidad real, por propia decisión, de determinar quien es el enemigo y combatirlo. Esta atribución es la posibilidad de disponer abiertamente de la vida de las personas y es producto de la naturaleza misma de la unidad política, ya que esta última define la existencia concreta de un conjunto de seres humanos:

Los medios técnicos de combate, la organización de los ejércitos, las perspectivas de ganar la guerra no cuentan aquí mientras el pueblo unido políticamente esté dispuesto a luchar por su existencia y por su independencia, habiendo determinado por propia decisión en qué consisten su independencia y libertad (Schmitt, 2006a, p. 74).

Una unidad política puede llegar a exigir tal sacrificio porque aquel que la amenace, el enemigo, literalmente, pone en peligro la existencia propia como seres humanos de aquellos que viven dentro de la comunidad. Si se da esta negación o no de la propia existencia, esto únicamente lo deciden los propios implicados.

Una primera objeción obvia a esta forma de ver las relaciones humanas es que se podría ver como una idealización de la guerra, desde allí se podría interpretar que toda acción política es una acción de guerra o tiene como último objetivo la guerra. Schmitt sale al paso relativizando tal posición, él no promueve un belicismo o militarismo, tampoco un imperialismo y, ni siquiera, un pacifismo. No se trata de calificar la guerra, no obstante, ella nunca haya sido algo ideal que deba ser llevado a cabo; ni siquiera tratarla como una condición permanente, aunque ella puede que siempre haya estado presente en la historia; tampoco se trata de que los pueblos siempre estén combatiendo entre sí, en una búsqueda permanente por aniquilar a sus enemigos. Se trata del hecho de que todo ser humano que pertenezca a una unidad política contempla, en última instancia y como posibilidad extrema —aunque no por ello una posibilidad irreal—, la guerra. En el sentido de que siempre se está dispuesto a defender aquella unidad política, que da forma y resulta el sustento de su existencia concreta. Inclusive una frase considerada inspiradora, máxima exponente de la tolerancia, atribuida a Voltaire, puede verse en su sentido político: No comparto tu opinión, pero *daría mi vida* por defender tu derecho a expresarla. Hasta una agrupación pacifista puede llegar a “una guerra contra la guerra”, si tal idea es el eje de la unidad política, aquella que le da sentido a su existencia concreta, los pacifistas políticos nunca estarán dispuestos a renunciar a su forma de vida pacífica, así tengan que hacer una guerra contra aquellos que amenazan su pacifismo. En definitiva, la decisión de combatir no se basa, objetivamente, en ningún programa, ideal, norma, etc., ya que para Schmitt ninguno de ellos podría justificar el hecho de que los seres humanos se maten los unos a los otros, es una decisión existencial: vida o muerte.

Asumirse como una unidad política significa no poder prescindir del hecho de que existen las distinciones entre amigos y enemigos, junto con el riesgo que llevan aparejado. A pesar de que un pueblo pueda hacer una declaración condenando el uso de la guerra, jamás estará librado de ella o habrá liberado al mundo de la guerra. Un pueblo, como unidad política, jamás renunciaría a la posibilidad de tener que defenderse en caso de una amenaza a su propia existencia.

¿Esta posición indicaría lo que se podría indicar como un “pesimismo” antropológico? Cuando se habla de una teoría política no se puede evitar el preguntarse por la antropología que se sostiene detrás: el ser humano “bueno e inocuo” o “malo y peligroso”. Schmitt, consciente de eso, dilucida la cuestión de la siguiente forma: por lo general, quienes sostienen que el ser humano es bondadoso se oponen a todo poder político o a un poder político determinado; mientras que las teorías propiamente políticas presuponen que el ser humano es un ser problemático y dinámico. Igualmente, debe tenerse en cuenta que los supuestos antropológicos varían de acuerdo al ámbito humano del que se hable. Para Schmitt, por ejemplo, un pedagogo tiene la necesidad metodológica de ver al ser humano como un ser educable, un teólogo debe ver al ser humano como proclive al pecado y también a la redención, entre otros ejemplos. En consecuencia, como lo político se determina por la posibilidad real de la existencia de un enemigo, las argumentaciones y representaciones de una manera muy difícil podrían partir de un “optimismo” antropológico. Schmitt se apoya en Hobbes para demostrar tal aseveración:

En ese sentido hay que entender en Hobbes (...) en primer lugar, la concepción “pesimista” del hombre; en segundo lugar, su correcta comprensión de que lo que desencadena las más terribles hostilidades es justamente el que cada una de las partes está convencida de poseer la verdad, la bondad y la justicia; y finalmente, en tercer lugar, que el *bellum* de todos contra todos no es un engendro de una fantasía obcecada y cruel, ni tampoco una mera filosofía de una sociedad burguesa que se está construyendo sobre la base de la libre “competencia” —Tönnies—, sino que se trata de presupuestos elementales de un sistema de ideas específicamente político. (2006a, pp. 93–94)

El uso entonces de un concepto del ser humano como bondadoso o el uso de uno que lo muestre como conflictivo pasa, a su vez, por las características del enfrentamiento concreto y existencial presente en lo político. En un ejemplo específico, la negación del Estado y la política que caracteriza al liberalismo tiene un sentido político determinado, orientando polémicamente, con el objetivo de calificar y negar determinado Estado y su poder político.

La decisión de quién es el amigo y quién el enemigo se trata de una decisión vital, que compromete la vida de forma concreta y existencial. Esto plantea una tensión propia en aquel aspecto, la propia existencia se logra determinar gracias a las diferencias que se observan respecto a “lo otro” pero, en circunstancias específicas, aquel “otro” se puede convertir en el enemigo, comprometiendo la propia existencia (cf. Lozano Ayala, 2008, p. 153). Aquella unidad o pueblo que no sea capaz o no quiera decidir cuál es su enemigo pierde su carácter político o, en una derivación del caso, no es un pueblo políticamente libre, sino que está sometido a otra unidad política.

Resulta cierto que, por lo general, cuando se identifica a un enemigo, se le pueden atribuir una serie de defectos variopintos, pero en ello no radica su especificidad. Para tener aun más claridad, Schmitt diferencia entre el enemigo privado y al enemigo de carácter político, el primero se puede asociar más al adversario, al competidor, mientras que el segundo sólo puede ser un conjunto de seres humanos que se opone combativamente a otro conjunto, se asocia más a la oposición, al antagonismo. Esencialmente, el enemigo es aquel que es existencialmente distinto de una manera intensa, con él se daría la más intensa y extrema de todas las oposiciones. De ahí que la esencia de las relaciones políticas se caracterice como la presencia de un antagonismo concreto entre dos modos de existencia humanos diametral y radicalmente opuestos.

Una unidad política no se trataría esencialmente de aquella en la que cada detalle de la vida de las personas estuviese regulado —como una unidad totalitaria—, aunque puede darse el caso. Tampoco de aquella que propugna que se debe aniquilar toda otra organización o corporación. De hecho, el fundamento de una unidad política sólo puede que aparezca en el caso límite de un conflicto real, hasta en un ámbito humano considerado ajeno a la política: “Si los antagonismos económicos, culturales o religiosos llegan a poseer tanta fuerza que determinan por sí mismos la decisión en el caso límite, quiere decir que ellos son la nueva sustancia de la unidad política” (Schmitt, 2006a, p. 69). La unidad política es soberana en el sentido de que decide en el caso límite, si se va o no a la guerra, si tal pueblo o comunidad son el enemigo. Puede que no decida en todos los detalles generales y más ínfimos de la vida de las personas, pero su soberanía radica en que tiene la potestad de disponer abiertamente de la vida de las personas en el sentido de vivir o morir, ya que decide sí se está en aquella situación límite.

Una unidad política, representada por ejemplo en el Estado, instaaura la paz en su interior, eliminando o conteniendo la hostilidad, entendida como la posibilidad de la guerra civil. Lo que significa, a su vez, que determina por propia decisión quién es el enemigo y si es necesario combatirlo; posee el *ius belli*. Tal posibilidad no está dada por los medios técnicos de combate o la organización de los ejércitos, es decir, por la fuerza bélica que en los tiempos actuales depende de la capacidad industrial y económica, sino por el hecho de que un pueblo este dispuesto a luchar por su existencia llegado el caso.

Que lo político represente el grado máximo de unión o separación, de asociación o disociación, significa que la unidad política hace una profunda separación o diferenciación. Con ésta se hacen “distinciones claras y unívocas”, principalmente aquella entre interior y exterior, expresada en términos de amigos y enemigos. Aquí, Schmitt usa muy a propósito las palabras “unidad política”. Esta no se puede equiparar a una simple “sociedad” o “asociación”, ya que se encuentra más allá de lo meramente social-asociativo, es una “comunidad” específicamente diferente, teniendo un carácter decisivo frente a otros tipos de uniones. La unidad política se trata de una “comunidad” en la medida en que es aquella que define el modo específico de vida de un conjunto de personas, en un sentido concreto y existencial. Les confiere un carácter común, sin el cual serían otra cosa totalmente distinta, ya no serían “ellos” o, desde un punto de vista de primera persona, un “nosotros”.

Por lo pronto, se puede resumir esta perspectiva a partir de tres elementos: primero, lo político no acota un campo de la realidad propio, pero tiene lugar en la situación decisiva que se presenta en diversos campos de la vida humana; segundo, lo político tiene lugar en la medida en que los seres humanos se agrupan como amigos y enemigos; tercero, cuando los antagonismos en diversos campos de la vida humana (religión, cultura, economía, etc.) adquieren tal intensidad que derivan en una agrupación de amigo-enemigo, adquieren nuevas características, al entrar en una situación política (cf. Lozano Ayala, 2008, pp. 151–155).

2.1 El problema de la fundamentación social en Schmitt

En la interpretación schmittiana de la historia moderna europea, desde el siglo XVI, el continente ha atravesado una serie de periodos que se han configurado a partir de cierto dominio central. Todos los conceptos específicos de cada siglo obtienen un sentido característico a partir de este dominio central; en otras palabras, en cada época cada concepto siempre denotará algo distinto, a pesar de que éstos se escriban de la misma forma y literalmente tengan el mismo significado. Por ejemplo, mientras que para

una época, en la que el dominio central es lo humanitario-moralista, un concepto como el de progreso denota un perfeccionamiento moral en cuanto ilustración, cultura individual, autodominio y educación; en una época económica, el mismo concepto de progreso se medirá en términos de avances técnicos y económicos.

Asimismo, a partir de este dominio central se intentan explicar los problemas que se presentan en otros dominios y, al final, se considera que cualquier problema en estos últimos se resolverá en cuanto se resuelvan los problemas en el ámbito central. Así como en una era teológica todos los problemas se resolverán mientras se pongan en orden las cuestiones teológicas, en una época económica todos los problemas se resolverán si se organiza correctamente la producción y la distribución de los bienes.

Más allá de ser el dominio central, éste se constituye en un dominio al que se le imputa un carácter neutral en el que “(...) pueda hallarse un mínimo de coincidencia y de premisas comunes que pueda garantizar seguridad, evidencia, entendimiento y paz” (Schmitt, 2006b, p. 116). Para Schmitt, la búsqueda de esa esfera neutral es el motivo fundamental de todos los cambios. Ante el terreno conflictivo de la teología, a partir del siglo XVII comenzó en Europa un proceso en el cual siempre se ha buscado un terreno verdaderamente neutral; un ámbito que permita construir un consenso.

A través de este proceso, en cada nueva época se ha autoreivindicado que ella constituye un avance con respecto a la anterior. Schmitt denuncia que hasta en ocasiones un proceso netamente europeo ha llegado a convertirse, para algunos autores como Auguste Comte —con su ley de los tres estadios— o Giambattista Vico, en una ley universal para la evolución humana. Por el contrario:

No estoy hablando de la cultura de la humanidad en su conjunto, ni del ritmo de la historia universal, ni estoy en condiciones de decir nada sobre los chinos, los indios o los egipcios. Por eso mismo la secuencia de desplazamientos de los centros de gravedad no debe pensarse tampoco como una línea ascendente o ininterrumpida de “progreso”, ni como lo contrario (Schmitt, 2006b, p. 109).

Más aún, ni siquiera se trata de una secuencia en el sentido literal de la palabra, en cada uno de los siglos se da, más bien, una coexistencia pluralista de etapas que ya han sido recorridas.

Con todo, estas ideas esenciales de cada época se entienden solamente a partir de la existencia política concreta, no son algo normativo *per se* y escapan a su lógica. Cada época cultural posee su propio concepto de cultura y encuentra los rasgos constitutivos de ésta en sí misma. En consecuencia, el paso de una época a otra sólo se puede explicar políticamente, a partir de hechos y cambios concretos en el modo de existencia de un grupo de personas. Schmitt descarta tanto la opción de que toda la secuencia se pueda explicar desde un dominio específico, como que ésta obedezca a unas leyes susceptibles de ser halladas y hasta replicadas. Particularmente, si se pidiera una especificación de tal explicación se diría que la secuencia descrita se refiere a los hechos concretos de que han cambiado las élites dirigentes, se han modificado las evidencias que tenían como apoyo de sus convicciones y argumentos, el contenido de sus intereses, el principio por el cual actúan y, no menos importante, la disposición de las personas a dejarse impresionar por ciertas sugerencias y no otras.

Esta perspectiva deriva también en una metodología para llevar a cabo la investigación de los conceptos relacionados con el dominio de lo político. A ésta Schmitt la denomina una sociología de los

conceptos. Esta sociología tiene, como su principal proposición metodológica, la afirmación de que detrás de todo concepto político concreto existe una ideología consecuente y radical; es decir, un concepto político presupone una conceptualidad radical. Esta última se refiere específicamente a la imagen metafísica que determinada época se hace de su mundo.

Esta forma de ver la investigación de los conceptos se opone a dos alternativas metodológicas o, más específicamente, a dos maneras de interpretar la investigación de los fenómenos espirituales históricos; las cuales relacionan, de una manera u otra, los conceptos de una época determinada con su contexto de aparición o desarrollo. En primer lugar, concentrarse en la metafísica de una época no significa contraponer a una filosofía materialista radical de la historia otra espiritualista igualmente radical. De ellas no se deriva ninguna explicación útil, ya que, a pesar de que ambas intentan encontrar ciertos nexos causales entre los conceptos y el contexto particular, su método específico deriva en caricatura: establecen una antítesis entre dos esferas (la material y la espiritual) para luego anularla reduciendo una a la otra (cf. Schmitt, 2009, pp. 41–42).

En segundo lugar, se opone al método sociológico de corte weberiano en el que se intentan explicar los conceptos políticos a partir de la posición social y el contexto relativo de las personas que los enuncian en primera instancia. Para Schmitt, tal explicación no deja de ser una psicología en la que se dilucida la motivación detrás de los actos humanos. Así configurada quizá sea parte de una sociología, pero no de una sociología de los conceptos políticos (Schmitt, 2009, pp. 42–43).

A partir de esta interpretación de la historia se establecen los dominios centrales para cada época y se establece la interpretación del proceso de transición. Específicamente, el proceso de transición de los diferentes dominios se trata entonces de una búsqueda de un supuesto terreno neutral pero, desde el punto de vista de Schmitt y su definición de lo político, tal proceso no resulta más que un ejemplo de la dinámica de la política. Así pues, en este camino identifica cuatro épocas específicas: el paso de la teología del siglo XVI a la metafísica del siglo XVII; esta última le da paso, en el siglo XVIII, al moralismo-humanitario; y, por último, se encuentra una época económico-técnica que se inicia en el siglo XIX.

El giro espiritual que marcó todas las subsiguientes etapas fue el paso de la teología cristiana tradicional al sistema de una cientificidad “natural” en el siglo XVII. En la opinión de Schmitt, este cambio condicionó la dirección que iban a tomar los desarrollos posteriores. Fue el paso de la teología a la época metafísica, que se establece como una época de saber científico integrado en su totalidad en un gran sistema metafísico o “natural”.

A partir de este contexto es posible analizar una de las frases más famosas de Schmitt: “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (2009, p. 37). El principal representante de la unidad política, el Estado, recibió su conceptualización a partir de este proceso histórico que comenzó con la época teológica en el siglo XVI; como resultado, los conceptos fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado. De forma análoga, todos los conceptos políticos provienen de aquella época teológica, sólo que, en cada cambio de época, recibieron un nuevo contenido:

(...) precisando que por secularización (entre sus muchos significados posibles) se entiende aquí que la modernidad deriva de alguna manera de la esfera de elaboraciones

teóricas e instituciones religiosas en su forma cristiana, y que, por lo tanto, no es autónoma, como lo pretenden la Ilustración y el discurso de lo Moderno en general (...) de varias maneras es una traducción y una reubicación de los sistema teológicos tradicionales (Galli, 2010, pp. 74–75).

En el siglo XVII, para Schmitt, el *Discurso del método* es un claro ejemplo de como el gran sistema metafísico se refleja en todas las nociones metafísicas, sociológicas y políticas, en las que se ve la identidad perfecta entre Dios y el mundo; un soberano como unidad personal y motor supremo. La analogía se aplica entonces a la teoría del Estado y se identifica al monarca con Dios, mientras que el Estado ocupaba una posición análoga a la de Dios en el sistema cartesiano.

Se construye después una filosofía deísta y se desplaza a la metafísica, proceso al que Schmitt le da la siguiente interpretación: “(...) fue una vulgarización de gran estilo, ilustración, apropiación literaria de los grandes acontecimientos del siglo XVII, humanización y racionalización” (Schmitt, 2006b, p. 110). En la política impera aún la noción de que Dios establece las leyes de la naturaleza al igual que un rey establece las leyes en su reino. De esta manera, en el racionalismo del siglo XVIII se hace evidente la politización de los conceptos teológicos, en cuanto que el ideal de la vida política se resumía en el principio rousseauiano: “Imitar los decretos inmutables de la Divinidad”.

En el siglo XIX se da la transición a la época económico-técnica. Época, en primer lugar, netamente económica pero que, a la par de los avances técnicos, fue poniendo los elementos de la técnica en primer plano. Empero, durante este siglo XIX, el avance técnico es asombrosamente veloz y las situaciones sociales y económicas se modifican con igual ritmo vertiginoso a tal magnitud que esta nueva realidad técnica termina por afectar a los problemas morales, políticos, sociales y económicos: “Bajo el impacto arrollador de inventos y realizaciones cada vez más novedosos y sorprendentes se ve nacer una religión de progreso técnico para la que cualquier otro problema habrá de resolverse por sí solo gracias a aquel” (Schmitt, 2006b, p. 111).

Ahora bien, puesto que en cada época su dominio central se torna en el ámbito decisivo en cada caso, alrededor del cual se configura la existencia política, este dominio se convierte en aquel elemento que marca la pauta para las agrupaciones políticas, comprendidas bajo las categorías de amigo-enemigo. Por consiguiente, mientras que en todo este trasegar el Estado fue el modelo de la unidad política por antonomasia, a través de estos dominios centrales fue adquiriendo su fuerza y su realidad: primero lo teológico-religioso (*cuius regio eius religio*) tuvo un sentido político, luego fue la nación y el principio de nacionalidad (*cuius regio eius natio*), para desembocar en lo económico (*cuius regio eius oeconomia*). En esta última etapa, teniendo en cuenta su carácter político, es en la que, dentro de un mismo Estado, no pueden existir dos sistemas económicos contrarios; al respecto Schmitt pone como ejemplo al Estado soviético de su tiempo:

El Estado soviético ha hecho realidad la frase *cuius regio eius oeconomia*, en un grado que demuestra que la conexión entre un territorio compacto y una homogeneidad espiritual igualmente compacta no es privativa de las guerras de religión del siglo XVI ni de las dimensiones de los Estados europeos pequeños y medianos, sino que es algo que se va adaptando con el tiempo a los diversos centros de gravedad de la vida espiritual y al cambio de dimensiones de los reinos autárquicos del mundo (Schmitt, 2006b, p. 115).

2.2 El posfundacionalismo schmittiano

Para el problema de la fundamentación la descripción del acápite anterior conlleva varias consecuencias; de entre todas ellas, la más importante es que todos los conceptos y representaciones, de lo que Schmitt define como esfera espiritual e, inclusive, el contenido de esta misma, están expuestos a la lógica de lo político. En otras palabras, siempre serán temas en litigio, ya que son, en sí mismos, conceptos pluralistas, por lo que ninguno se podrá convertir en el fundamento último de la sociedad. Siempre, una vez que se imponga algún fundamento, éste se convertirá en un nuevo terreno de disputa, así se invoque su neutralidad.

Durante el transcurso de estos siglos, siempre se le ha imputado a lo político una falta de neutralidad, a la par que se reivindican otros dominios en los que la objetividad parece imponerse. En cualquier caso, estos dominios objetivos tampoco escapan a la dinámica de lo político; antes bien, se trata de una reivindicación concreta de objetividad frente a un poder político concreto que se considera como no objetivo. Es una posición antagónica que reclama para sí el poder político en nombre de la objetividad. Esto puede comprobarse inclusive en el terreno objetivo del pensamiento económico que se opone a un pensamiento político:

Cuando éstos se vuelven contra los políticos o la política como tal, en realidad aluden a un poder político concreto que provisionalmente se interpone en su camino. Una vez que se consigue dejar de lado ese poder político, también pierde su interés la construcción de la antítesis entre pensamiento económico y político, y nace un nuevo tipo de política al servicio del nuevo poder establecido sobre una base económica. Pero lo que ellos pongan en marcha también será política, esto es, la promoción de un tipo específico de validez y autoridad: invocarán su absoluta necesidad social, la *salut public*, y así se encuentran en el terreno de la Idea (Schmitt, 2000, pp. 21–22).

En la época en la que Schmitt escribe su *Teología política*, algunos autores suscribían la afirmación de que las tendencias políticas tenían un ropaje científico; principalmente, con el advenimiento de la sociología. Empero, para Schmitt, esta afirmación no parece tener evidencia a su favor; por ejemplo, si se investigase con cierta profundidad la bibliografía política de la jurisprudencia positiva, se observaría de inmediato que el Estado interviene en todos los asuntos, como una instancia que asume un papel divino. Asimismo, se puede observar que: “La ‘omnipotencia’ del moderno legislador tan cacareada en todos los manuales de derecho público, tiene su origen en la teología, y esto no sólo desde el punto de vista lingüístico. Hasta en los pormenores de la argumentación salen a la superficie reminiscencias teológicas” (Schmitt, 2009, p. 39). En cualquier caso, tal discusión no habría trascendido el terreno de la polémica. El reproche de que se hace teología o metafísica estaba a la orden del día, cuando se trataba de caracterizar al adversario científico en aquella época positivista. Aunque para Schmitt fuera cierto que en ciertas ocasiones se abusa de tales elementos teológicos o metafísicos en la resolución de las objeciones, tales incidentes y otras manifestaciones se podrían caracterizar como alusiones incidentales. De todas formas, nadie se puso a la tarea de averiguar el porqué de esa inclinación hacia la teología y la metafísica.

La sociedad se encuentra a merced de la dinámica de lo político, sin embargo, a través de la historia se ha intentado negar este hecho. Se creyó alguna vez que desde la teología se podía fundamentar la sociedad, pero lo político se impuso y tal orden fue impugnado. En consecuencia, desde que comienza lo que Schmitt denomina la era de las neutralizaciones y despolitizaciones, en el siglo XVII, se intenta desterrar todo rastro teológico o metafísico de lo político, se inicia un proceso de secularización. Con

cada nueva época el intento de fundamentación se renueva, creyendo que se han encontrado las leyes naturales y objetivas que rigen a la sociedad, no obstante, lo político plantea que ningún fundamento es natural en sí mismo y, por lo tanto, todo orden es producto de una decisión y es contingente. Cada vez que se establece un supuesto terreno neutral se esgrime que a partir de éste se puede dar una explicación natural de toda unidad política, sin embargo, con esto siempre se niega el origen, en cuanto posibilidad latente: toda unidad política tiene a la base una decisión, no un orden normativo que le precede. En definitiva, la contingencia de todo orden social hace que se deba apelar a la metafísica y a la teología como analogías de lo político, en cuanto que el origen de todo orden social no puede ser explicado e interpretado a partir del principio de causalidad.

En esta perspectiva, el concepto de decisión pretende poner de presente que a todo orden político le precede la contingencia, que no es resultado de una ley natural; en última instancia es un acto de voluntad puro. Por lo general, este elemento es excluido de las explicaciones políticas y la atención se centra en la expresión positiva de aquella voluntad, es decir, en las leyes. Sin embargo, una unidad política no se da por razones normativas, de lo que se trata es que un conjunto de personas expresa su voluntad de constituirse en una unidad. Ciertamente, aquello de que un conjunto de personas exprese su voluntad puede llegar a ser una ficción, en el sentido de que no se trata necesariamente de un hecho fáctico, de algo que haya sucedido en un momento y en un espacio determinados. Antes bien, se resalta el momento político en el que una voluntad toma una decisión existencial y expresa que el orden que representa es justo y vale como tal. Aquí no se trata de que un orden concreto valga porque existe una norma que le precede, norma que establecería de antemano su justicia.

El concepto de poder constituyente es aquel que define el origen de toda unidad política, en la medida en que este es el sujeto del acto de decidir. “*Poder constituyente es la voluntad política cuya fuerza y autoridad es capaz de adoptar la concreta decisión de conjunto sobre modo y forma de la propia existencia política*, determinando así la existencia de la unidad política como un todo” (Schmitt, 2003, pp. 93–94). Al respecto, también entra a jugar aquí la contingencia: el poder constituyente puede ser representado por cualquiera. En un principio fue Dios, luego el Rey y más adelante se introdujo el pueblo reunido en una nación. Sin embargo, a pesar de esta heterogeneidad, el carácter decisionista prevalece. Éste establece que el poder constituyente no puede ser regulado, por el contrario, él es el que establece lo normativo; en pocas palabras, es soberano. Esta concepción de la soberanía no se traduce en una apología de un poder ilimitado y supremo; por el contrario, esta soberanía represente el hecho de que todo orden es contingente y puede ser impugnado. El soberano es quien constituye una unidad política pero, al mismo tiempo, es quien la puede interrumpir, ya sea para salvarla o cambiarla.

La definición archiconocida de Schmitt en la que establece que el soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción intenta colocar en el escenario la vinculación que existe entre norma y excepción. Establece que toda unidad política proviene, en últimas, de una nada, en el sentido de que no obedece a una racionalidad preestablecida y ya dada o, si se quiere, objetiva. Más aún, quiere decir que a pesar de que tal unidad política se traduzca también en un orden jurídico, este no es racional ni neutral, sino que obedece a una existencia política concreta y particular (cf. Galli, 2010, pp. 66–67). En consecuencia, la soberanía es un concepto de gran significación para la lucha política y, por ello, su conceptualización se ha visto sometida al vaivén de los conflictos políticos; por consiguiente, el problema de la soberanía no ha sido tanto un problema conceptual como si ha sido un problema que refiere a quién o qué tiene tales competencias. Como resultado, las más de las veces, se ha llegado a la misma vieja definición: soberanía es poder supremo, originario y jurídicamente independiente. Para Schmitt, tal definición no es la expresión adecuada para la realidad de la soberanía:

Empléase el superlativo ‘poder supremo’ como denominación de una entidad real, aunque en la realidad, regida por la ley de causalidad, no se puede señalar ni imaginar factor alguno al que pudiera aplicarse dicho superlativo. En la realidad política no existe un poder incontrastable, supremo, es decir que funcione con la seguridad de una ley natural (Schmitt, 2009, p. 22).

En cuanto la dinámica de lo político, ésta plantea una paradoja al poder constituyente como soberano que se traduce en las disposiciones acerca de la excepcionalidad en todo orden jurídico. En ese sentido, las normas ya contemplan el caso excepcional. Todavía más, en el fondo toda unidad política, así se considere a sí misma como justa y natural, contiene en sí misma esa excepcionalidad que la constituyó, la cual intenta acomodar positivamente al orden; de allí las disposiciones concretas sobre el estado de excepción. Toda norma se constituye como tal en contraposición a una situación excepcional y sólo puede ser aplicada en una situación considerada normal, en la que, supuestamente, la unidad política funciona de acuerdo a las reglas. Para Schmitt, esto se traduce en que existe una razón lógico-jurídica para que el estado de excepción sea la definición jurídica de soberanía. La existencia o no de la excepcionalidad plantea una situación en la que se puede observar una decisión en sentido eminente. En otras palabras, la norma sólo se aplica a la situación normal y, por más que contemple algunas disposiciones concretas para un posible caso de excepcionalidad, a partir de ella misma no se puede deducir si se ha dado tal caso o no. Si existe o no la excepcionalidad depende de una decisión.

Los intentos de neutralización de lo político han traído consigo la confusión de varios conceptos posibles de Constitución. La confusión se da, principalmente, entre la Constitución, en cuanto se refiere a la concreta *manera de ser* resultante de cualquier unidad política existente y su manera especial de ordenación política y social, frente al concepto de Constitución que la explica como la *regulación legal fundamental*, en cuanto un *sistema de normas* supremas y últimas. En ese sentido, se explica una de las críticas schmittianas a un sistema como el kelseniano, en el que se presenta al Estado, en cuanto unidad política, como un sistema y una unidad de normas jurídicas, sin explicar bajo qué presupuestos se constituyen como tales en un sistema y en una unidad. Lo que subyace en última instancia y le da unidad, por el contrario, es un poder constituyente que la establece por una voluntad unitaria.

Con el advenimiento del liberalismo, tal poder constituyente en cuanto soberano, se ha intentado delimitar, como medio de protección para las libertades individuales. El liberalismo considera que todo poder que pueda limitar o constreñir estas libertades debe ser controlado. Este liberalismo individualista no puede llegar a tener una idea específicamente política. Por consiguiente, aunque el liberalismo conduce a una práctica política, no podrá conducir una teoría del Estado y de la política. En todo caso, desde su perspectiva, todo poder debe tener el cometido de garantizar las condiciones de la libertad y de apartar todo lo que pueda estorbarla.

A partir de los desarrollos del liberalismo se ha planteado siempre la posibilidad de desterrar a lo político del mundo. Una de las afirmaciones más contundentes, que ha sido retomada con mayor fuerza por aquellos que intentan usar los planteamientos de Schmitt en contra del liberalismo, es aquella que se deduce de los planteamientos anteriores: la humanidad no puede formar una unidad política, en ello se perdería la esencia de lo político.

Y si la totalidad de los *diversos* pueblos, religiones, clases sociales y grupos humanos en general llegara a unirse y acordarse hasta el extremo de que hiciese imposible e impensable una lucha entre ellos; si en el seno de un imperio que abarque toda la tierra se

hiciese efectivamente imposible e impensable para todo tiempo una guerra civil; si, en consecuencia, desapareciese hasta la eventualidad de la distinción entre amigo y enemigo, en tal caso lo que habría sería *una* acepción del mundo, *una* cultura, *una* civilización, *una* economía, *una* moral, *un* derecho, *un* arte, *un* ocio, etc., químicamente libres de política, pero no habría ya ni política ni Estado (Schmitt, 2006a, p. 83)

Intentar hacer de la humanidad una unidad implicaría acabar con lo político y, palabras más, palabras menos, acabar de alguna forma con la diversidad para instaurar una unidad en absolutamente todos los ámbitos de la vida humana. Así pues, el pluralismo y la hostilidad que conlleva sólo pueden ser relativizados, negar tal característica central de las relaciones humanas solamente puede tener consecuencias nefastas.¹⁶

16 ¿Cómo es posible aprehender todo esto teóricamente si se reprime y arroja a la conciencia científica la realidad de la existencia de la hostilidad entre los hombres? (Schmitt, 2006a, p. 45).

3. Rawls y Schmitt: ¿un mismo concepto de lo político?

En el artículo *El concepto de lo político y la razón pública en Schmitt y Rawls* Miguel Vatter intenta mostrar como la diferencia que se plantea entre Schmitt y Rawls, en cuanto las nociones de lo político, no resulta ser tan radical como se presenta a simple vista. En su opinión, la discusión entre los seguidores de ambas concepciones no le da la suficiente importancia a cierta coincidencia terminológica en su obra. Particularmente, al hecho de que tanto Rawls como Schmitt hablan del “concepto de lo político”, al que le otorgan una importancia central en sus teorías de la creación de un orden social estable. En contraposición a esta diferenciación que se establece, Vatter afirma que el concepto o categoría de lo político en ambos se refiere a un mismo espacio que se asocia con la idea de una razón pública. Así pues, la idea de la razón pública en el liberalismo político de Rawls sería mucho más política de lo que se le imputa regularmente, mientras que la idea de la razón pública en Schmitt estaría más relacionada con una concepción de la justicia de lo que se piensa. Como resultado de su comparación, Vatter llega a las caracterizaciones de lo político que resultarían ser coincidentes en ambos autores.

Afirma Vatter que ambos tienen una concepción de lo político como lo “no metafísico”. En ese sentido, no desean fundar la justicia sobre la base de doctrinas religiosas o metafísicas, ya que “dejaría de ser un problema de lo político y se transformaría en una cuestión de dar el poder supremo a quien se sienta más convencido (filosóficamente) de estar en lo justo” (Vatter, 2007, p. 95). Contrariamente, esta perspectiva puede ser cierta en lo que respecta a Rawls, pero no se puede asegurar con tanta firmeza si se trata de la concepción de lo político que Schmitt maneja.

Para Rawls, una sociedad basada en una democracia constitucional no se puede fundamentar en una doctrina religiosa, moral o filosófica comprensiva. Concedido que este tipo de sociedad tiene como resultado natural el desarrollo de una pluralidad de concepciones comprensivas, no se puede esperar que se base en una única concepción. Una sociedad basada en instituciones libres permitiría el libre ejercicio de los poderes morales de los individuos y ellos, en tales condiciones, desarrollarían esta pluralidad.

La concepción de Rawls es política en cuanto comienza dentro de cierta tradición política ya establecida. La emergencia de esta concepción la sitúa luego de las guerras de religión en Europa como consecuencia del proceso de la Reforma; cuyo resultado inmediato fue el desarrollo del principio de la tolerancia. Los problemas que se planteaban en ese entonces Rawls los resume de la siguiente forma: ¿cómo es posible que haya una sociedad entre quienes profesan distintos credos religiosos?; más aún, ¿cuál podría ser una base de la tolerancia religiosa? Asimismo, Rawls tiene en cuenta las discusiones acerca de limitar o no los poderes de los monarcas absolutos que dieron origen a los gobiernos

constitucionales (cf. 1999c, p. 390). En definitiva, para Rawls:

Sin duda, el éxito del constitucionalismo liberal llegó como el descubrimiento de una nueva posibilidad social: la posibilidad de instaurar una sociedad pluralista, razonablemente armoniosa y estable. Antes de que tuviera éxito la práctica pacífica de la tolerancia en sociedades con instituciones liberales, no había manera de saber que existiera esta posibilidad. Es más natural creer, como pareció confirmarlo la práctica centenaria de la intolerancia, que la unidad social y la concordia requieren de un acuerdo sobre una doctrina general y comprensiva, religiosa, filosófica o moral. La intolerancia se aceptaba como una condición de orden y estabilidad social. El debilitamiento de tal creencia contribuye a despejar el camino hacia la instauración de instituciones liberales (1995a, pp. 18–19, 1996, p. xxvii).

En cambio, Schmitt ve tal proceso como la era de las neutralizaciones y despolitizaciones. Para él, este proceso significa la búsqueda permanente de un terreno neutral en el que se pueda lograr un consenso. Búsqueda que es, sin embargo, relativamente inútil, en cuanto que cada nuevo dominio neutral que se encontraba no podía escapar de la lógica de lo político y, en ese sentido, se transformaba nuevamente en un terreno de conflicto. De esta forma, en la opinión de Schmitt, a diferencia de Rawls, el pluralismo no es el resultado de unas instituciones libres y una meta que debe tener lo político, sino el punto de partida de lo político, su condición permanente.

En cierta medida, Vatter tiene razón al afirmar que, para Schmitt, lo político es lo no metafísico, en cuanto que depende de una existencia concreta. Sin embargo, detrás de aquella existencia concreta se presenta un ámbito central que marca la pauta para las agrupaciones de amigos y enemigos y, a partir del cual, se presenta una homogeneidad espiritual que permite la unidad política. En otras palabras, la unidad política no depende de una homogeneidad espiritual en todos los ámbitos de la vida humana, sino que ésta se da alrededor de un ámbito central que es el que permite la comunidad, en cuanto agrupaciones de amigos-enemigos. Sin embargo, el pluralismo inherente a lo político hace que todos los conceptos representativos de cualquier época sean objeto de litigio, en cuanto pueden ser disputados para cambiar la interpretación o la sustancia central de aquel ámbito central que marca la pauta (cf. Schmitt, 2006b, p. 117). Así que, finalmente, la sustancia de la unidad política puede darse alrededor de cualquier ámbito humano o, en este caso, de una doctrina moral, religiosa o filosófica. Schmitt alcanzó a definir aquella sustancia como la Idea,¹⁷ que puede ser de cualquier índole y presentarse en cualquier campo.

La unidad política puede darse alrededor de un punto de vista metafísico o teológico. De hecho, Schmitt intenta poner de presente, en su *Teología política*, que los conceptos políticos son conceptos teológicos secularizados. La religión habría dejado su impronta en todos los conceptos y elementos de

17 Este concepto es tomado de la siguiente explicación de Schmitt a propósito de la acusación que se le hacía a la Iglesia católica de practicar un oportunismo sin límites:

Todo partido que tenga una firme cosmovisión puede, en la táctica de la lucha política, formar coaliciones con grupos de diverso tipo. Esto vale tanto para el socialismo convencido, en la medida en que tiene un principio radical, como para el Catolicismo. También el movimiento nacionalista, según la situación de cada país, ha concluido alianzas ya con la monarquía basada en el principio legitimista, ya con la república fundamentada en el democrático. Bajo el punto de vista de una cosmovisión, todas las formas y posibilidades políticas se convierten en simples instrumentos para la realización de la Idea. Por lo demás, lo que parece contradictorio, es sólo consecuencia y epifenómeno de un universalismo político (2000, p. 6).

la política, inclusive hasta en uno de los más centrales del liberalismo: la esfera de libertad privada. Para ilustrar, Schmitt explica que el proceso de “privatización” empieza por el fundamento de todo lo político en la Modernidad: la religión. En su interpretación, si ésta entra en juego se observa de inmediato su eficacia absorbente y absolutizadora; cuando la religioso es lo privado se produce la consecuencia de que lo privado se santifica en religioso. Tanto es así, que el primer derecho individual fue la libertad religiosa. Éste se constituye en el comienzo y el pivote del desarrollo histórico de los demás derechos. Así pues, durante el desarrollo de la sociedad europea moderna ha existido una religión que sustenta un orden social que de otra manera habría sucumbido. En última instancia, con la religión de lo privado se explica la importancia y el papel preponderante de tal figura; inclusive en su última expresión, la sacralidad de la propiedad privada: “El hecho de que la religión sea un asunto privado otorga a lo privado una sanción religiosa, de suerte que allí donde la religión es un asunto privado existe una garantía de la absoluta propiedad privada frente a posibles riesgos” (Schmitt, 2000, p. 36).

El liberalismo y su religión de lo privado explicarían también el punto de vista del romanticismo y su absolutización del arte y la productividad estética del sujeto como una desesperación del individuo ante la carga que representa para él el hecho de tener que ser el soporte del mundo. Un mundo interior que se crea a partir de la aislamiento espiritual del individuo y del olvido de la jerarquía del orden social que repartía las distintas funciones sociales (poeta, filósofo, rey o sacerdote) y con ello sustentaba al mundo (cf. Schmitt, 2001, pp. 56, 61).

Para defender el hecho de que lo político es lo no metafísico, Vatter se apoya en que Rawls le agrega a su liberalismo el adjetivo de político, en abierta contraposición al liberalismo clásico, al que considera metafísico. Nuevamente, para el caso de Rawls es cierto, ya que, a diferencia del liberalismo clásico, su liberalismo político no se justifica a partir de afirmaciones acerca de la verdad universal o acerca de la naturaleza e identidad esencial de las personas. El problema con el liberalismo es que una sociedad que respete verdaderamente el pluralismo, y pretenda ser estable, no puede fundarse en una doctrina basada en ideas metafísicas, y sería, en medio de todo, una contradicción con el propio liberalismo. Análogamente, parece dar a entender que la crítica de Schmitt al liberalismo clásico descansa sobre el hecho de que éste se basa en una metafísica (cf. 2007, p. 95).

La crítica liberal schmittiana no radica en el hecho de que el liberalismo clásico sea una doctrina metafísica o no, sino en los efectos prácticos que su metafísica trae consigo: una singular y sistemática transformación y desnaturalización de las ideas y representaciones de lo político. El liberalismo plantea una política liberal, no obstante, de ésta no se puede deducir una teoría del Estado y de la política. Así, la política liberal únicamente propone un punto de vista polémico a cualquier limitación que se le interponga a la libertad individual. Ante la dinámica de lo político, propone un programa liberal para liberar al individuo y a la propiedad privada de toda posible traba a su desarrollo y mantenimiento; con ello aporta una serie de métodos para inhibir y controlar todo poder político. No obstante, esta política liberal no ha sido óbice para que, en su lucha política, formen alianzas con las más diversas tendencias políticas.

Schmitt sigue la argumentación de Donoso Cortés, que veía toda la política liberal como consecuencia de su propia metafísica. Su defensa de la libertad de manifestación de pensamiento y de prensa o de libertad de comercio y de industria no se dan por virtud de una determinada situación psicológica y económica o por obra de un pensamiento pragmático. Donoso Cortés apunta a lo que denomina la “teología liberal”:

En el sistema de Condorcet por ejemplo hay que tener por cierto que el ideal de la vida política consistiría en que discutiese no sólo el cuerpo legislativo, sino toda la población, que la sociedad humana se transformase en un gigantesco club y la verdad naciese espontáneamente de la votación. Donoso ve en esto un método de eludir la responsabilidad y de acentuar la importancia de la libertad de manifestación del pensamiento para no tener que decidirse en las cosas últimas. Así como el liberalismo discute y transige sobre cualquier bagatela política, quisiera también disolver la verdad metafísica en una discusión. Su esencia consiste en negociar, en las medias tintas, con la esperanza de que el encuentro definitivo, la cruenta y decisiva batalla pueda quizá transformarse en un debate parlamentario y suspenderse eternamente gracias a una discusión eterna (Schmitt, 2009, p. 55).

Otra de las críticas de Vatter se da a partir de la supuesta oposición entre Rawls, como aquel que no deja espacio al conflicto en su teoría, y Schmitt, como aquel que teoriza sobre la necesidad del antagonismo social; en su opinión, tal oposición no resulta ser tan clara. Para comprender mejor el rol del conflicto en las respectivas teorías, según Vatter, es necesario dar cuenta del tipo de relaciones que los dos establecen entre el conflicto, la neutralidad y la estabilidad: ambos afirmarían que una condición de posibilidad para mantener la estabilidad de una sociedad es tener una relación especial con el “conflicto”. Más aún, lo político tiene como uno de sus objetivos evitar una guerra civil (*i.e.*, la estabilidad de la sociedad) y, ambos autores, plantean la necesidad de una relación especial con otro tipo de conflicto (el “terror” al soberano en Schmitt y el “miedo” a la revolución en Rawls) como solución al problema de la estabilidad.

Rawls, por su parte, se opondría a dos ideas de neutralidad, como solución al problema de como lograr una unidad a partir de un pluralismo establecido: primero, a la idea de que los principios de la justicia deben ser “neutros” para lograr un *modus vivendi* entre los diferentes grupos; y, segundo, a la propuesta de establecer una soberanía absoluta como condición de posibilidad para la aplicación de los principios de la justicia. Rawls criticaría esta segunda idea de corte hobbesiano por cuanto ella generaría inestabilidad, ya que que el hecho de no permitir un acceso público a la razón pública impide la generación de una legitimidad. De esta manera, la estabilidad de la sociedad se daría en la medida en que el pueblo mantenga siempre su poder constituyente con relación al Estado, es decir, que siempre tenga en cuenta cierto estado de revolución posible.

La unidad política, para Rawls —al igual que para Schmitt—, es producto de una decisión pública. Este carácter público significa que una unidad política no puede ser un mero *modus vivendi*. Éste representa un estado en el que la convivencia es producto de un equilibrio de fuerzas, en la que cada parte acepta cierto *status quo*, acompañado algunas veces de ciertos lineamientos vinculantes para todas las partes, pero sólo en la medida en que responden a sus intereses inmediatos y mientras la correlación de fuerzas no cambie; se arrogan entonces el derecho de violar los acuerdos cuando estos se consideran lesivos para sus propios intereses. Una unidad política, en cambio, gana el apoyo por otras razones, en ella no juega la mera conveniencia ni el propio interés, se basa en una visión compartida y apoyada por todos. Este fundamento, más exactamente, es una concepción moral que incluye tanto una concepción específica de la sociedad y de la persona, como unos principios a seguir que se expresan en una serie de virtudes y valores desarrollados en la vida pública; aunque esta base adquiere ciertas características especiales gracias a su carácter liberal.

La unidad política es producto de un consenso que se convierte en un consenso traslapado gracias al pluralismo que de hecho se presupone. En cuanto consenso, es una decisión pública en la que se forma una concepción política de la justicia que será la estructura básica de la sociedad, que se sostendrá por sus propios méritos, no importando que cambien los intereses individuales y grupales de aquellas partes en la decisión.

Por otro lado, una unidad política no se trata de una asociación, en el sentido de que se puede acceder a ella de manera voluntaria. Se hace parte de una unidad política en la medida en que se nace en ella y sólo se deja de pertenecer con la muerte. A diferencia de una asociación cualquiera, que se orienta hacia un objetivo específico, una unidad política no se basa en intereses particulares, sino que en su interior se da cabida a todos los propósitos principales de la vida humana. Así pues, la unidad política tiene como único objetivo identificable crear las condiciones necesarias para que pueda perdurar en el tiempo.

Vatter interpreta que la estabilidad de la sociedad depende de que esta mantenga su poder constituyente con relación al Estado, sin embargo, en la sociedad bien ordenada que plantea Rawls esta posibilidad ni siquiera es contemplada. En el diseño institucional de Rawls, el recurso a la revolución del pueblo no está planteado como posibilidad frente al Estado, siempre y cuando se esté hablando de una sociedad bien ordenada. Desde esta perspectiva, el liberalismo político presupone una perspectiva constitucionalista, por lo que se establece una democracia dualista. A partir de ella se pueden distinguir entre el poder constituyente del pueblo para establecer un nuevo régimen y el poder ordinario de los funcionarios del gobierno y el electorado que se ejerce en la política cotidiana. El primero establece un marco para regular el poder ordinario y únicamente entra en funciones cuando el régimen se disuelve. Este marco se estipula a través de una Constitución democráticamente ratificada que fije los elementos constitucionales esenciales:

Todo esto asegura que las leyes ordinarias sean promulgadas de cierta manera por los ciudadanos en su calidad de personas libres e independientes. Es a través de estos procedimientos fijos como el pueblo puede expresar, aunque no lo haga explícitamente, su voluntad democrática razonada, y ciertamente no puede tener tal voluntad si no existen estos procedimientos (Rawls, 1995a, p. 221, 1996, p. 232).

Desde esta perspectiva, el Estado jamás se coloca por encima del pueblo. Ni siquiera la Suprema Corte, con su labor de interpretación de la Constitución, se coloca por encima de lo que dice el pueblo: “La Constitución ni es lo que la Suprema Corte dice que es. Más bien, es lo que el pueblo, actuando constitucionalmente a través de las otras ramas de los poderes, permite a la Suprema Corte decir al respecto” (Rawls, 1995a, pp. 225–226, 1996, p. 237). El pueblo habla a través del Estado y si el pueblo actúa constitucionalmente no habría peligro de que surgieran disposiciones contrarias a su Constitución.

En este punto, Rawls no vería contrario a su concepción política el concepto de Constitución absoluta schmittiano.¹⁸ En última instancia, como salvaguardia de la Constitución, plantea el hecho de que la práctica con éxito de sus principios e ideas durante mucho tiempo restringe las posibilidades de cambios constitucionales. Cualquier cambio, equivale a una revolución o un derrumbe constitucional (cf. Rawls, 1995a, p. 227, 1996, p. 239).

18 Ver página 38.

Por su parte, Schmitt criticaría el hecho de que la solución hobbesiana —de establecer una soberanía absoluta— habría dejado un espacio a la libertad de conciencia al permitir que los liberales hicieran de este espacio la condición de soberanía del Estado, negando el carácter absoluto de ella y universalizando el derecho a la resistencia. En vista de ello, la estabilidad de la sociedad requiere que el soberano se mantenga en un estado de naturaleza respecto a los ciudadanos. Con todo, si se sigue el punto de vista de lo político schmittiano, el soberano siempre encarnará la idea de un estado de naturaleza perpetuo, en la medida en que puede ser representado por cualquiera.

Cierto es que, para Schmitt, únicamente después de que se comprende lo característico de lo político, se puede entender el párrafo con el que inicia *El concepto de lo político*, en el que se trata lo que representa el Estado:

Por el sentido del término y por la índole del fenómeno histórico, el Estado representa un determinado modo de estar de un pueblo, esto es, el modo que contiene en el caso decisivo la pauta concluyente, y por esa razón, frente a los diversos *status* individuales y colectivos teóricamente posibles, él es el *status* por antonomasia. (2006a, p. 49)

En otras palabras, el Estado es soberano en un sentido político. En este punto Schmitt criticaba a aquellos que le restaban importancia o negaban ya la soberanía del Estado. Como ejemplos coloca a los sindicalistas franceses de principios del siglo XX, que observaron que las leyes estatales no lograban controlar su principal instrumento de presión, las huelgas. Ellos sirvieron como personificación de una instancia que supuestamente ponía en duda la soberanía del Estado. Asimismo, coloca a la teoría pluralista del Estado, que proclamaba que un individuo se ve envuelto en múltiples asociaciones que lo obligan de diferentes maneras, en diferentes dominios, sin que alguna sea decisiva y soberana. Empero, para Schmitt, que el Estado vaya perdiendo poco a poco su “omnipotencia”, no pudiendo controlar dominios que antes eran de su jurisdicción, no significa que haya perdido su soberanía en un sentido político. Sigue siendo aquella unidad que marca la pauta, en el sentido de que, en caso de conflicto extremo, puede determinar quien es el enemigo y llegar a una guerra. En ese sentido, si se coloca la soberanía del Estado como asociación política a la par de la supuesta “soberanía” de otras asociaciones, siendo una más en el espectro, es necesario dar cuenta de cuál es el contenido específico de aquella asociación, que características hacen que sea posible equiparla esencialmente a otras asociaciones.

Por otro lado, Schmitt adhiere el principio de *auctoritas non veritas facit legem*, es decir, todo orden dentro de una unidad política proviene de la autoridad. Si se interpreta literalmente tal principio, naturalmente se obtiene que el soberano debería ser absoluto y permanecer en un estado de naturaleza respecto a los ciudadanos, en la medida en que quiera mantener un orden. Pero la aseveración de Vatter se oscurece si se tiene en cuenta como Schmitt define la autoridad o, más exactamente, la fuente de la autoridad como representación. En su *Catolicismo y forma política*, Schmitt establece que la representación se halla dominada por el pensamiento de una autoridad personal, “En un sentido eminente, sólo una persona puede representar, y ciertamente (a diferencia de lo que ocurre con la simple representación privada) sólo pueden hacerlo una persona que goce de autoridad o una idea que, en la medida que sea representada, quede personificada” (Schmitt, 2000, p. 26). Aquí, tanto el representante como el representado deben afirmar una dignidad personal, porque el representante no puede ser alguien privado de valor, en la medida en que representa un valor importante (Dios, el Pueblo o ideas abstractas como la Libertad o la Igualdad). Particularmente, el Estado representaría al poder constituyente del conjunto de los ciudadanos, de ahí toma su valor. Valor que se traduce en

autoridad.

Con todo, mientras el Estado fue una magnitud clara y determinada donde residía lo político, la identificación del Estado como soberano no resultaba problemática, pero, al perder el monopolio de lo político, la soberanía ya no se halla solamente en el Estado. En el fondo, lo que se pone de presente, es que el mismo concepto de lo político hace imposible aquello de que la soberanía tenga carácter absoluto. Mientras que a lo político no le pertenezca un dominio y sea asociado con la magnitud radical de una asociación de seres humanos, siempre será potencialmente ubicuo, en cuanto representa el principio mismo de la distinción como tal (cf. Marchart, 2009, p. 63). En consecuencia, cualquier dominio o idea puede ser potencialmente política y causar que una agrupación caiga bajo la categoría de amigo-enemigo. Toda unidad política puede ser dislocada para crear una nueva, con un nuevo fundamento de unidad y autoridad, por lo que así se entiende aquello de que el soberano es el que decide sobre el estado de excepción. Soberano es todo aquel que logre instaurar una unidad política, ya sea defendiéndola o creando una nueva.

Al final, lo que permite que Vatter pueda relacionar a Rawls con Schmitt es el hecho de que no toma en cuenta la radicalidad del concepto de lo político schmittiano. Confunde el concepto de la política con el concepto de lo político. En consecuencia, toma el primero, en cuanto creación de un orden, y lo confunde con el segundo. Este terreno familiar, le permite hacer la comparación entre Schmitt y Rawls y negar, al mismo tiempo, las posibles críticas schmittianas a la concepción del liberalismo político.

Incidentalmente, Chantal Mouffe realiza una crítica a la postura de Rawls desde lo que se denominaría un punto de vista schmittiano. Para una autora como Mouffe, a pesar de que Rawls llame a su versión del liberalismo un liberalismo político, éste no está diseñado para dar cuenta de un elemento constitutivo de la política: su dimensión antagónica. Su concepción política de la justicia no reconocería entonces aquel momento verdaderamente político, ya que postularía que la discriminación entre lo que es legítimo y lo que no lo es sería dictado por la moralidad y la racionalidad.

Rawls distingue entre un pluralismo simple y uno razonable. Para Mouffe, tal presentación muestra una decisión política como una exigencia moral: la distinción entre razonable e irrazonable sólo buscaría distinguir aquellos que aceptan los principios liberales de aquellos que no lo hacen. El pluralismo no aplicaría si se habla de los principios de la asociación política, por lo que aquellas doctrinas que rechacen los principios de la justicia —los principios liberales— deben ser excluidas. Todavía más, Rawls estaría afirmando la superioridad de la asociación política en total contravía con los postulados liberales que se decantan por la superioridad del individuo. Este movimiento, en la perspectiva de Mouffe, representa un ideal de una sociedad en la que la política ha sido eliminada, para ella:

The problem lies, in my view, in Rawls's flawed conception of politics, which is reduced to the mere activity of allocation among competing interests susceptible to a rational solution. This is why he believes that political conflicts can be eliminated thanks to a conception of justice that appeals to individuals' idea of rational advantage within the constraints established by the reasonable (2005, p. 226).

Tal y como Mouffe desarrolla sus ideas, se pueden encontrar, desde los postulados de Schmitt, dos niveles de crítica: en primer lugar, que su concepción es otro intento liberal de despolitización; y, en segundo lugar, que Rawls se apropia de un concepto universal para negárselo a los que no son

“liberales”.

En cuanto al primer nivel de crítica, como primera afirmación se podría sostener que la despolitización de Rawls puede ser entendida, en términos de Schmitt, como aquel movimiento necesario para establecer una unidad política y eliminar el antagonismo en el interior. Si se sigue consecuentemente a Schmitt, la unidad política se basa en una decisión que crea tal unidad, siendo política en la medida en que es lo suficientemente fuerte como para que sus miembros estén dispuestos a dar su vida, si es necesario, para mantenerla. El liberalismo político de Rawls es un intento por crear tal unidad política y se podría mirar, si se quiere, como una respuesta a aquella objeción de Schmitt de que el liberalismo no puede dar lugar a una idea política. El liberalismo de Rawls ya no se trata entonces de una simple oposición a cualquier poder político en nombre del individuo, sino de la creación de un poder político: “In a constitutional regime political power is also the power of equal citizens as a collective body” (1999g, p. 482). Por consiguiente, no se trata de un intento de despolitización. Rawls intentaría establecer las bases que darían el fundamento a una unidad política y, por ello, Rawls sí es más schmittiano de lo que se piensa.¹⁹

Se puede agregar que en este punto Mouffe sería, más bien, muy poco schmittiana: “[...] the conclusion that we can draw from scrutinizing the nature of the overlapping consensus is that Rawls’s ideal society is a society from which politics has been eliminated” (Mouffe, 2005, p. 226). La política para Schmitt tiene esas dos manifestaciones: en primer lugar, unidad y, si se quiere, consenso al interior; y, en segundo lugar, una fuerza que es capaz de defenderse del enemigo que amenaza su existencia. Mouffe parece intentar modificar el punto de vista de Schmitt, agregando la categoría de “adversario”: “Contrary to ‘enemies’ who do not have any shared principles and whose confrontation is of an antagonistic nature, ‘adversaries’ have different interpretations of shared principles and they fight for their interpretation to become hegemonic” (Mouffe, 2005, p. 228). *Mutatis mutandis*, esta interpretación recuerda la figura de la desobediencia civil que Rawls expuso en su *TJ*. Aunque se trate de una acción reactiva, en el fondo, buscan el mismo objetivo, exhortar a que los demás reconsideren su interpretación y aplicación de los principios de justicia. Empero, queda en el aire la pregunta schmittiana: ¿cómo evitar que las *diferencias en la interpretación* se conviertan en *las diferencias políticas*?, ¿cómo evitar la tendencia a la contraposición dual presente siempre en lo político?

Ahora bien, el segundo nivel de crítica consiste en que la teoría de Rawls haría una movida específicamente “liberal”, en la que le niega al “otro” aquello que afirma para sí mismo. No reconociendo en esto un aspecto político de su posición sino moral. Por ello, para Schmitt, las posibles luchas no se ven como luchas políticas contra otros seres humanos, en igualdad de condiciones, por la existencia, sino como una cruzada para acabar con la maldad en el mundo. Contra aquellos que no son seres humanos vale cualquier método. La consecuencia más grave de esto, desde el punto de vista de Schmitt, es que el intento de despolitización del liberalismo a lo que ha conllevado es a un recrudecimiento de las guerras. La política es vista como el espacio de la violencia que hay que superar y aquel que sustente una posición en contra del orden liberal, el orden de la paz, debe ser reprimido por todos los medios posibles, ya que representa una amenaza para la humanidad. Igualmente, como el liberalismo representa el mayor avance de la humanidad, este debe ser extendido a toda costa, ya que no se puede permitir que otros seres humanos vivan en condiciones diferentes.

19 Aún así, quedaría en el aire la cuestión de qué tan consecuentemente liberal sería el punto de vista de Rawls, por cuanto que, en esta interpretación, la unidad política estaría por encima del individuo; afirmación, si se quiere, muy poco liberal. Sin embargo, Rawls saldría al paso y resolvería la cuestión a partir de su constructivismo político y su idea de autonomía.

Para Mouffe, más exactamente, el intento de Rawls por eliminar el conflicto tiene como consecuencia inmediata la radicalización y el recrudescimiento de este. A pesar de defender el pluralismo, la manera en que lo define conlleva más bien a su negación. Rawls diferencia un pluralismo simple de un pluralismo razonable. Siendo el primero la constatación simple de que en la realidad existen doctrinas comprensivas opuestas. Por su parte, el segundo, es el resultado de las condiciones establecidas por un régimen democrático constitucional. Del hecho del pluralismo simple no se puede llegar a establecer una unidad política. Sin embargo, al final, el pluralismo razonable es la negación de que pueda existir un pluralismo verdadero en cuanto al dominio de la política se refiere. La definición de lo que es ser razonable conduce, en última medida, a los principios liberales que ya han sido establecidos. Una persona razonable es aquella que acepta entonces los principios liberales, por lo que aquellos que no lo hagan pueden ser calificados como irrazonables. Mouffe le adjudica a tal movimiento un sentido político, siguiendo en ello a Schmitt, que se traduce en un sentido polémico en el que se intenta trazar una diferencia entre lo que es aceptable en el dominio de lo político —en el sentido que Rawls le adjudica a esto— y lo que no; quienes son aceptados en la sociedad y quienes son excluidos por no ser razonables: “He gets caught in a circular form of argumentation: political liberalism can provide a consensus among reasonable persons who by definition are persons who accept the principles of political liberalism” (Mouffe, 2005, p. 224).²⁰

El pluralismo rawlsiano no es un verdadero pluralismo, ya que no reconoce el antagonismo propio de la noción de pluralismo. Así pues, los únicos interlocutores válidos serían aquellos que ya hayan aceptado los principios liberales y cualquiera que tenga una posición contraria a ellos será excluido. Para Mouffe, en ese sentido, se pierde el verdadero sentido de la democracia, ya que los temas y posiciones aceptables ya están establecidos de antemano y, si se quiere, estipulados. Se parte de una definición incontestable de la sociedad y de la persona, por lo que el problema del antagonismo es minimizado. Se vuelve, a pesar de todo lo afirmado por Rawls, a la polaridad ético-económica. El problema del antagonismo se intentaría eliminar al establecer una visión moral para el dominio de lo político, de esta manera el problema existencial se reduce a la discusión de quién está en lo correcto y quién no lo está.

Esta visión moral tiene un lado económico. El dominio de lo político es aquella instancia donde se desarrolla la estructura básica de la sociedad, el marco que permite desarrollar el pluralismo que se ha arraigado luego de varios siglos de desarrollo de una sociedad liberal. Tal estructura básica debe originarse a partir de un consenso en ciertos puntos básicos. El consenso no se basa en una idea metafísica, sino en las ideas intuitivas ya presentes en la cultura política de las sociedades democráticas, es decir, la política es vista como un consenso en la medida en que el antagonismo ya ha sido eliminado desde antes del establecimiento de la unidad política. Así que el problema político se trataría entonces de establecer las mejores condiciones que permitan el mantenimiento del pluralismo liberal. De ese modo, una de las bases del consenso sería el hecho de que las personas, en su condición de iguales y libres, necesitan ciertos bienes primarios para desarrollar sus respectivas concepciones del bien. Una vez que el problema de cómo distribuir estos bienes primarios es solucionado, todo antagonismo tendería a desaparecer o, de hecho, ya de antemano había dejado de existir.

Alejandro, por su parte, en respuesta a las conclusiones de Mouffe afirma que, a pesar de la

20 Al respecto Rawls afirma: “Algunos puntos de vista comprensivos no logran apoyar el equilibrio de valores en ciertos casos, pero hemos de esperar que ninguna de estas doctrinas duren a través del tiempo en una sociedad bien ordenada donde fallen en este sentido o incluso en muchos casos” (Rawls, 1995a, p. 239, 1996, p. 253).

preocupación profunda que tiene Rawls por la estabilidad, el conflicto no ha sido excluido de su propuesta. Él resume sus conclusiones de la siguiente forma:

1. No hay conflictos acerca de los principios de la justicia porque ellos ya han sido elegidos;
2. no hay conflicto acerca de los fundamentos de la justicia concernientes a los asuntos constitucionales esenciales desde que sus bases son políticas, es decir, el resultado final de ideas intuitivas sobre las que ya todos están de acuerdo;
3. en todas aquellas áreas, que no son asuntos constitucionales esenciales, hay conflictos y las doctrinas comprensivas, desde sus propios postulados, pueden jugar un rol. (1996, p. 21)

No obstante esta respuesta, el problema radica precisamente en sus presupuestos. Para Mouffe, la propuesta de Rawls elimina el antagonismo en el dominio en el que este significa verdaderamente algo.

Mouffe representa un punto intermedio respecto a la posición de Schmitt. Ella pretende que en el seno de la unidad política haya espacio para el conflicto, representado en su conceptualización de los adversarios. La lucha ya no se trataría como algo existencial, que tiene como última *ratio* la guerra, sino en una lucha por la hegemonía. Mouffe no rechaza el hecho de que una unidad política se basa en cierto proceso de exclusión, inclusive una que apoye el pluralismo no puede aceptar aquellas posiciones que intenten acabar con tal pluralismo. Sin embargo, tal exclusión no se puede hacer a partir de posiciones que reivindiquen cierta moralidad o racionalidad, ya que esto sería una seria amenaza a la democracia y daría pie a más conflictos. En la medida en que el orden liberal se base en algo moral o racional se convierte en algo incontrovertible y rechaza algo propio de la naturaleza humana como lo es el antagonismo. Empero, Mouffe no desea un mundo en el que se le de rienda suelta a este antagonismo:

The specificity of pluralist democracy does not reside in the absence of domination or violence, but in the establishment of a set of institutions through which they can be limited and contested. This requires relinquishing the very idea that there could exist such a thing as a rational political consensus, a consensus that would not be based on any form of exclusion (Mouffe, 2005, p. 227).

4. Conclusiones

Como dominio, en Rawls, *la política tiene un lugar especial*: su lugar es la estructura básica de la sociedad, aquella que le da forma como unidad. Se erige entonces como un sistema político en el cual se entra desde el nacimiento y se abandona al morir de manera no voluntaria. En él se tiene espacio para todos los propósitos principales de la vida humana. Dentro de este sistema las relaciones —políticas— que establecen las personas son de un carácter diferente al de otros sistemas sociales. Mientras tanto, para Schmitt, *lo político no tiene un dominio específico* pero puede, a la vez, aparecer en cualquier dominio de las actividades asociativas de los seres humanos. Cualquier asociación humana, sin importar su naturaleza, objetivos, formas, etc., puede llegar a ser política, en cuanto que esto último acota cierto grado de intensidad de la asociación, que le confiere cierto carácter especial. Lo político ocurre en un momento, pero no tiene un lugar específico, saca su fuerza de los antagonismos que se pueden presentar en los diversos campos de la vida humana. Tal diferencia entre Schmitt y Rawls —lo político como una intensidad de la asociación y lo político como un dominio— parece provenir, en el fondo, de las posiciones que tiene cada uno frente a un hecho indiscutible de la realidad humana: el pluralismo. Ciertamente, ambos apoyan la veracidad del hecho de que el mundo de los seres humanos es un mundo plural. Sin embargo, las causas de tal pluralismo y la respuesta a la pregunta de lo qué se debe hacer con él resulta en un punto de vista diferente en ambos.

Para Rawls el pluralismo es una consecuencia; para Schmitt, el pluralismo es un punto de partida y condición permanente. El primero atribuye tal pluralismo al desarrollo, en los últimos siglos, de unas sociedades democráticas basadas en ciertas libertades. Bajo ciertas condiciones, aseguradas por unos derechos básicos y unas libertades, el resultado normal y esperado es el florecimiento de diversas doctrinas comprensivas que pueden llegar a ser irreconciliables entre sí. Por su parte, Schmitt considera que el pluralismo es una condición inherente a los seres humanos, que genera casi de suyo un antagonismo, presupuesto del criterio propio de lo político, el de amigo-enemigo.

En un punto en el que si coinciden es en el hecho de que la única forma posible para acabar con tal pluralismo es con el uso de la coerción. Empero, tal movimiento tiene diferentes significaciones, para Rawls es un uso opresivo de la fuerza, para Schmitt es un uso legítimo por derecho propio. Desde la posición liberal del primero, la unidad política debe acoger en su seno *todo* el pluralismo; lo que, al final, se traduce en acoger *cierto* pluralismo. Mientras que, para el segundo, el establecimiento de una unidad política significa el rechazo de *cierto* pluralismo dentro de su territorio. En ese sentido, Schmitt no contempla la expulsión o el aniquilamiento de todo lo que sea diferente, en cuanto que los miembros de una unidad política deban ser, necesariamente, en todos los sentidos y dominios, iguales, simplemente ratifica que dentro del territorio de una unidad política no puede haber un pluralismo en lo que se refiere al dominio que le da una intensidad política a la unión de las personas; verbigracia, si es una religión lo que permite un agrupamiento amigo-enemigo, no puede haber una pluralidad de religiones, si es un sistema económico lo que establece su modo de existencia, no puede haber una pluralidad de sistemas económicos, etc.:

Sólo la ignorancia o inadvertencia de la esencia de lo político hace posible esa concepción pluralista de una “asociación” política junto a las de tipo religioso, cultural, económico y demás, incluso en competencia con ellas. Es cierto que del concepto de lo político [...] derivan consecuencias pluralistas, pero no en el sentido de que *dentro* de una misma unidad política, y en lugar de la distinción decisiva entre amigos y enemigos, pueda darse un pluralismo que, al acabar con la unidad, destruiría también lo político (Schmitt, 2006a, p. 74).

Si el pluralismo ya no resulta ser algo problemático, sino una consecuencia casi natural y es, de hecho, algo que se desea mantener, lo político debe ser ese dominio que permita la unidad. Si lo “otro” deja de ser una amenaza, la política ya no representa un espacio de tensión vital. En Rawls, desde la pluralidad, se debe llegar a una unidad que proteja tal pluralidad. Para Schmitt, la pluralidad es lo que define la unidad, aquella tensión existencial con “lo otro”, el antagonismo que delinea las fronteras exteriores de la unidad política. Modificando la afirmación de Vatter, puede que en lo desarrollado por Rawls se busque establecer una unidad política estable a partir de una pluralidad de intereses y creencias comprensivas pero, en cambio, Schmitt busca establecer una unidad política estable a pesar de una pluralidad de intereses y creencias comprensivas.

A partir de lo anterior, ¿es válido afirmar que tanto Schmitt como Rawls asumen el pluralismo como un “hecho” y se proponen encontrar las bases de una asociación política que *no niegue* este pluralismo? Tal afirmación podría ser aceptada sin mayores inconvenientes en el caso de Rawls, el panorama con Schmitt no es tan claro. Él parte de un pluralismo, pero de este punto de partida surge el antagonismo, la tensión existencial con “lo otro”. El sentido de la unidad política se adquiere en aquella relación entre lo comunitario y lo diverso, un poco de orden en la contingencia. La unidad política no acepta la pluralidad en aquel dominio que le da fuerza a la asociación, ya que ella define una forma de existencia, que es concreta, vista en un sentido óntico. En un mismo espacio no podrían convivir dos formas de existencia completamente diferentes, una como negación de la otra.

En este momento se puede volver a las dos preguntas centrales: ¿la teoría de Rawls en verdad no tiene en cuenta el conflicto?; mientras que ¿Schmitt en verdad puede ser un referente para pensar una sociedad sin fundamento último?

Respecto a la primera, Rawls sí tiene en cuenta el conflicto. Es más, al caracterizar su idea de conflicto será la única vez que cite a Schmitt, al traer a colación la República de Weimer. Para él, el máximo peligro es que los ciudadanos dejen de creer en su constitución y pierdan su disposición a cooperar para hacerla funcionar. El conflicto en su forma más extrema es el peligro a conjurar. Con cada nueva guerra renace la pregunta de si las relaciones políticas deben basarse solamente en el poder y la coerción. De tomarse tal alternativa, en su opinión, se deberá aceptar el hecho de que las personas son amorales, si no cínicas y egoístas. Sin embargo, Rawls prefiere partir de la presunción contraria:

We must start with the assumption that reasonably just political society is possible, and for it to be possible, human beings must have a moral nature, not of course perfect such nature, yet one that can understand, act on, and be sufficiently moved by a reasonable political conception of right and justice to support a society guided by its ideals and principles (Rawls, 1996, p. lxii).

Schmitt, por su parte, nos recuerda que detrás de todo orden se encuentra la contingencia y que la esencia de las relaciones entre seres humanos es que no existe una esencia definida. En consecuencia, todas las nociones y conceptos son potencialmente plurales y toda realidad puede ser modificada. La vida de los seres humanos puede estar en un constante proceso de litigio por la verdad.

Rawls y Schmitt parecieran ser las dos caras de una misma moneda, pero, en el fondo, al comparar sus perspectivas y las opciones que parecen presentar, queda la sensación de que la única alternativa que queda es una decisión existencial y política.

A. Anexo: El camino hacia la *Teoría de la justicia*

Desde sus primeros artículos, Rawls comienza a darle forma a su objeto de estudio, que a través de los años se hará más sofisticado, en la medida en que se intenta dar cuenta de una visión de la sociedad y los individuos más compleja. En su *Outline of a decision procedure for ethics* de 1951, se parte del siguiente problema, que en su T] es desarrollado de una manera más concreta, atendiendo a nuevos requerimientos:

Does there exist a reasonable decision procedure which is sufficiently strong, at least in some cases, to determine the manner in which competing interests should be adjudicated, and, in instances of conflict, one interest given preference over another; and, further, can the existence of this procedure, as well as its reasonableness, be established by rational methods of inquiry? [...] It should be noted that we are concerned here only with the existence of reasonable method, and not with the problem of how make it psychologically effective in the settling of disputes. How much allegiance the method is able to gain is irrelevant for our present purposes (1999e, p. 1).

En 1951 el problema no era determinar si los valores ideales existen como entidades, tampoco si los juicios morales son causados por las emociones y, menos aun, si existen una variedad de códigos morales alrededor del mundo; en otras palabras, pretendía alejarse un poco de las diferentes tradiciones de las teorías éticas que buscaban resolver el problema de la objetividad del conocimiento moral. Su búsqueda se resolvía en otros terrenos: establecer un método que permitiera validar o falsear las diferentes reglas morales y las decisiones basadas en ellas, posibilitando el darles un carácter objetivo. Se trataba de establecer un procedimiento para escoger entre dos intereses en conflicto que debía ser análogo al método usado por las ciencias, más exactamente, el de la lógica inductiva. En ésta se intentan explicar los juicios intuitivos que se hacen en la vida diaria y la ciencia en conexión con una proposición o teoría, dada la evidencia para ella. Lo que se buscaría sería hallar los principios que actualmente se usan para ponderar las evidencias, los cuales puedan ser aprobados por investigadores competentes. Tales principios serían validados observando como resuelven la confusión que se tiene acerca de la manera en que se debería evaluar la evidencia en los casos particulares y qué tan bien responden a lo que parecen ser formas anómalas, una vez comprobadas como tales y aun así usadas, de evaluar la evidencia.

En el desarrollo de una explicación de la lógica inductiva se parte del hecho de que las personas tienen una capacidad para saber lo que es verdadero o falso —siempre y cuando posean ciertas características y estén en condiciones de emitir juicios confiables— y se desarrolla un método mediante el cual se pueda saber y explicitar cuando se está ante tal conocimiento. Para Rawls, en ese momento, el conocimiento científico se basaba en los contrastes que se establecen entre lo que actualmente se cree y las pruebas empíricas ordenadas y explicadas por una teoría. Si no concuerdan, intuitivamente se pasa a indagar donde está el problema y, en este caso, o se mantiene la teoría y se cambia la creencia previa o se mantiene está última y se deshecha la primera.

Desde el punto de vista moral, el primer presupuesto del método —e, igualmente, su refinación en su *TJ*— sería el hecho de que las personas tienen la capacidad para saber lo que está bien y lo que está mal. A partir de esta proposición se desarrolla todo el planteamiento. En la vida diaria se hacen juicios morales acerca de al menos tres clases de cosas: la valía moral de las personas, la justeza de las acciones y el valor de ciertos objetos y actividades. A Rawls le interesan los juicios acerca de la justeza de las acciones, al igual que las decisiones que las preceden. Este problema aparece cuando la satisfacción de dos o más reivindicaciones de dos o más personas, tiene como una consecuencia previsible, la interferencia y el conflicto entre sí. Estas reivindicaciones son concebidas como la solicitud de una posesión de un bien o el permiso para llevar a cabo una actividad. Estas reivindicaciones demuestran un interés: siendo este una necesidad, deseo o gusto por algún bien, de cualquier tipo. En cuanto los bienes, estos caen bajo tres subclases: en primer lugar, las cosas buenas, que son objetos físicos que tienen una capacidad de satisfacer una o más necesidades, deseos o gustos; en segundo lugar, las actividades buenas, que son cualesquiera actividad que tenga una capacidad de satisfacer una o más necesidades, deseos o gustos; y, por último, bienes posibilitadores, es un objeto o clase de objetos o cualquier actividad o clase de actividades, cuyo ejercicio tiende a favorecer condiciones bajo las cuales los bienes anteriores pueden ser producidos, apropiados o ejercidos. Anteriormente, se habló en términos de reivindicaciones, no en términos de deseos, ello es así porque para el planteamiento rawlsiano de aquel entonces, se trataba de que quienes estén involucrados den razones acerca de sus intereses. Razones que deben ser evaluadas a partir de cierto método, para comprobar su objetividad, *i.e.*, que se acomodan a ciertos criterios.

Para Rawls, en ese momento, en la sociedad conviven individuos racionales que buscan llevar a buen término sus intereses, pero que pueden entrar en conflicto entre sí al momento en que la realización de uno conlleva, de manera directa o indirecta, a la imposibilidad de la realización de otro. Este caso debe ser evaluado a la luz de ciertos principios que permitan sopesar los intereses de cada uno de los involucrados, las líneas de conducta y la situación, para ver cual debe ser llevado a cabo. En otras palabras, evaluar si tales reivindicaciones son objetivas o, visto desde la ética, si son justas. Lo que se evalúa son las razones que apoyaron la decisión, es decir, las reglas morales que siguió cada individuo. Reglas morales que son el resultado de aplicar ciertos principios de justicia a un caso particular. De una manera más particular, finalmente, se busca establecer un método que pueda ser aplicado por cualquier individuo al momento de realizar una acción, de tal manera que pueda determinar si su acción es aceptable desde un punto de vista moral o no.

Comparado con el problema de *TJ*, anteriormente esbozado, la definición de lo que es justo o lo que no lo es, no es un problema que requiera una solución consensuada entre varias partes, es un problema lógico y formal.²¹ A pesar de que los códigos y las costumbres morales han cambiado, algunos elementos han permanecido, es decir, han sido aceptados como verdades éticas dados ciertos hechos en la realidad social. Aunque se defiende que las reglas morales puedan provenir, en palabras de Rawls, de proposiciones sintéticas *a priori* ello es imposible de justificar desde un punto de vista lógico. Las reglas morales hablan de hechos morales, en su condición de hechos se refieren a la realidad dadas sus teorías y las pruebas empíricas que las avalan, por lo tanto son sujetos de una verificación similar a la

21 Rubio Carracedo considera que el modelo propuesto por Rawls en esta época es tomado directamente de la práctica jurídica y judicial (Rubio Carracedo, 1990, p. 165), creo que tal cosa no es posible a la luz de los objetivos y del modelo del que se sirve Rawls, es decir, la lógica inductiva. En la práctica un juez no aplica una lógica inductiva, él se vale de normas y principios ya establecidos, su papel no consiste en determinar si ellos son válidos o no, sino en interpretarlos y aplicarlos a casos específicos: el juez, en las prácticas judiciales, no consiente la intuición, no es un científico.

de la ciencia y su lógica inductiva. Ya que no se cuentan con principios apriorísticos, la forma de validar el conocimiento ético que se puede tener es a partir de los elementos ya aceptados y que ofrecen menos dudas para todos. Igualmente, como la ciencia, la ética sólo podría ser construida con base a lo ya hecho:

We are not likely to find easily a comprehensive explication which convinces all competent judges, which resolves all existing difficulties, and which, should there be anomalies in the considered judgments themselves, always tends to overcome them. We should expect satisfactory explications of but delimited areas of the considered judgments. Ethics must, like any other discipline, work its way piece by piece (Rawls, 1999e, p. 12).

Luego de su esbozo, en 1955 Rawls publica un nuevo trabajo que intenta dilucidar ciertas cuestiones respecto al tema anteriormente mencionado: las reglas y su justificación. Esta nueva perspectiva le permite llegar a una nueva concepción de la sociedad y el lugar de los individuos en ella, así como redimensionar el problema de la justicia que planteó en 1951. En el escrito *Two concepts of rules* se intenta centrar la atención en una distinción lógica (que se pierde en el momento de evaluar y explicar un punto de vista moral): existe una diferencia entre el justificar una práctica y el justificar una acción que se realiza en el contexto de esta. Una práctica siendo entendida como:

I use the word “practice” throughout as a sort of technical term meaning any form of activity specified by a system of rules which defines offices, roles, moves, penalties, defenses, and so on, and which gives the activity its structure. As example one may think of games and rituals, trials and parliaments (1999l, p. 20).

Los principios que rigen a las prácticas pueden ser diferentes a los que rigen a las acciones. Por otro lado, las personas involucradas en un ejercicio de justificación pueden encontrarse en lugares diferentes respecto al sistema de reglas. De esta manera, alguien se puede encontrar más allá del sistema de reglas, ya que las establece —lo que Rawls identifica como el legislador—, guiado por ciertos principios justificatorios, o dentro del sistema de reglas que definen una práctica, debe regir sus acciones y evaluar las de los demás a partir de lo que estipulen estas reglas —una especie de juez, en palabras de Rawls—. Ahora bien, tal distinción se pasa por alto en el momento en que se adopta, de manera irrestricta, lo que él llama el punto de vista sumario acerca de las reglas. En este se sostendría que una regla se establece cuando se observa que en casos similares se decide específicamente y siempre se aplica un mismo principio; sería entonces, como su nombre lo indica, un sumario de decisiones pasadas. La decisión hecha en cada caso particular sería lógicamente anterior a la regla. Aquí, particularmente, las reglas serían guías y ayudas para las decisiones, ya que no es posible llegar a un punto ideal, como sería el caso de una sociedad en la que las personas aplicarían el principio rector directa y fluidamente, sin error alguno, caso por caso. Se concluye que así concebidas las reglas serían más bien máximas.

Rawls explica la importancia que tiene este punto de vista de las reglas, de tal manera que una teoría moral como el utilitarismo, apoyándose en ella, puede salir fortalecida de ciertas críticas recurrentes, independientemente de si es defendible o no (cf. 1999l, p. 21). Un Paralelo, *mutatis mutandis*, con el anteriormente mencionado primer esbozo de método de decisión para la ética puede resultar posible. En él se daría cuenta de una concepción sumaria de las reglas, si se extraen ciertos elementos del procedimiento tripartito propuesto para llegar a los principios de la justicia. Más adelante, al tener en cuenta esta limitación de su teoría, se puede explicar la aparición de otra instancia para la aplicación de unos principios de la justicia y, por ende, de la visión ampliada de la sociedad y el papel en ella, de los

individuos que la integran, con la que se inició este acápite.

Como primera medida, en su *Outline of a decision procedure for ethics*, Rawls trata de identificar o caracterizar aquellas personas que funcionarían como paradigma, es decir, especificar aquellas capacidades y actitudes que una persona debe tener para que sus juicios en materia moral sean considerados como válidos y razonables —*i.e.*, que realizan juicios ponderados—; él los denomina los jueces competentes. Específicamente: (I) deben tener una inteligencia normal, es decir, que puedan poseer una percepción moral normal; (II) deben ser conscientes de lo que sucede a su alrededor, al igual que poder prever las consecuencias de las acciones; (III) deben ser razonables, en cuanto expresen el deseo de ser guiados por ciertos criterios para decidir; (IV) cuando deben decidir una cuestión moral quieren encontrar razones tanto a favor como en contra para las posibles líneas de conducta; (V) deben tener una mente abierta, entendido como el estar dispuestos a cuestionar y a cambiar sus opiniones; (VI) conocer sus predilecciones morales, emocionales e intelectuales y siempre ser conscientes de ellas y su influencia, al momento de sopesar los elementos de una cuestión en la que deben tomar una decisión; (VII) deben tener un conocimiento solidario —por vivencia propia o capacidad imaginativa— de aquellos intereses que, al estar en conflicto en ciertos casos, dan pie a la necesidad de una decisión moral y tomarlos como propios. En una aclaración importante que realiza Rawls, afirma que lo anterior sólo representa una competencia que se tiene dada la posesión de esas características. Los jueces competentes no pueden ser elegidos por lo que dicen acerca de un caso en particular, ni por los principios que están dispuestos a defender; ya que, si se defendiera que los jueces morales competentes son aquellos que adoptan de antemano esos principios, el razonamiento sería circular. Está última aclaración es necesaria ya que se desea defender ciertos principios, puesto que que serían los que un juez competente aplicaría intuitivamente al momento de decidir cuestiones morales.

En segundo lugar, define las características y requisitos que deben cumplir los juicios ponderados emitidos por los jueces competentes, para ser considerados como válidos y racionales: (I) deben ser emitidos de tal manera que los jueces no enfrenten ninguna consecuencia por ellos y se asegure su integridad, en el sentido de que no ganarán algo por su decisión; (II) deben darse respecto a situaciones reales de conflicto, centrándose en aquellos casos que surgen en la vida ordinaria, ya que se busca resolver cuestiones con las que las personas están familiarizadas y con las cuales tienen una oportunidad de reflexionar; (III) deben ser precedidos de una investigación profunda de los hechos relevantes y las posiciones encontradas; (IV) tienen que ser ciertos y estables para las personas que lo hacen, con evidencia de que en otros casos similares se ha llegado a la misma conclusión; (V) no deben ser una consecuencia de la aplicación consciente de determinados principios éticos, el juicio debe ser intuitivo, es decir, ser consecuencia de una meticulosa indagación de los hechos relevantes, siguiendo una serie de reflexiones acerca de los posibles efectos de diferentes decisiones e, inclusive, la aplicación de reglas de sentido común.

En tercer lugar, se debe descubrir y formular una explicación satisfactoria del rango total de estos juicios morales. Tal proceso es un dispositivo heurístico que daría paso a principios razonables y justificados, que permitirían, al ser aplicados conscientemente, llegar a unos juicios similares a los construidos por los jueces competentes. Una explicación de este tipo no significa centrarse en hallar el posible significado de los términos éticos usados, ni intenta mostrar lo que las personas pretendían afirmar cuando usan expresiones éticas o hacen juicios morales, tampoco es una teoría de las causas de los juicios morales. No es necesario saber el por qué, entendido cómo la búsqueda de causas. Saber las causas y como se realizan tales acciones, aunque puede ser interesante, es sólo la descripción de lo que pasa detrás de las decisiones y las acciones. Saber eso no define la objetividad o subjetividad de los juicios morales. En cambio, una explicación debe ser tal que pueda ser aplicada inteligentemente por

los jueces competentes que, dadas sus características, no deben poseer necesariamente un conocimiento especializado. Los principios de esta explicación son directivas generales que deben desarrollar todos los juicios morales de manera simple y elegante, en cuanto no se ganaría nada si se requirieran principios separados para cada caso. De lo que se trata es de producir un método para decidir entre diferentes proposiciones, es decir, validar una regla moral y el curso de acción que trae consigo. Rawls asemeja su procedimiento a una especie de justificación al revés, de allí su énfasis en la explicación.

Este primer desarrollo de Rawls expresa un punto de vista sumario de las reglas. Expresado en sus propias palabras:

It should be noted, in the light of this example, that we think of rules, as opposed to principles, as maxims expressing the results of applying the principles of justice to recognized and frequently occurring types of cases. The justification for following a rule, or appealing to it in ordinary life, consists in showing that it is such a maxim. For brevity, however, we have omitted this intermediate step in discussing justification (1999e, p. 17).

De esta manera, la lógica inductiva da paso a principios justificados y juicios racionales, para ser aplicados los primeros y producidos los segundos en casos particulares. Los principios son justificados a partir de la estipulación de lo que son los jueces competentes y los juicios morales ponderados, ya que estos explican los juicios de los jueces y tales juicios representan las convicciones profundas de personas competentes, en la medida en que son hechos bajo las condiciones existentes más favorables. Así pues, el sentido moral debe ser más parecido a aquel tipo de juicios que a los juicios hechos por otra clase de personas en circunstancias adversas. La razonabilidad de un principio es evaluada examinando si puede ser aceptado por los jueces competentes luego de una evaluación a conciencia y libre. En el mismo sentido, análogo a la lógica inductiva, otra forma de evaluación sería el analizar si puede funcionar en instancias existentes de opiniones en conflicto o en nuevas instancias, cuyo resultado, luego de una evaluación profunda, pueda ser aceptado por casi todos los jueces competentes conforme a su noción intuitiva de lo que es una decisión razonable. Como última instancia, un principio es razonable si se mantiene firme a pesar de una clase anómala de juicios ponderados, si estos no se acomodan al principio se puede tener la convicción de que el juicio es errado y no el principio. Y, para finalizar, un juicio es racional si se acomoda a los principios anteriormente justificados.

Con estas aclaraciones sobre las reglas se abre paso una nueva idea de sociedad y una nueva definición del lugar de los individuos en ella. Recapitulando, la primera es definida por el conjunto de prácticas que la integran, lo que a su vez le da sentido a algunas de las acciones de los segundos. Así que un método de decisión para la ética en términos de conflictos entre individuos que intuitivamente deciden que curso de acción tomar, con el fin de satisfacer sus intereses no es una visión completa, ya que se establece una nueva instancia para la justicia aun más originaria e importante: la justicia de las prácticas. Establecer un método de decisión para la ética, que establezca principios o máximas y que se centre en la justicia de las acciones de los individuos, resulta ser una visión sesgada de la realidad porque tales acciones se enmarcan dentro de diversas prácticas, cada una con sus reglas, que a su vez son definidas siguiendo criterios diferentes para cada práctica. Y, en este caso, ello le da una nueva perspectiva para definir una nueva función para los principios de la justicia, en concordancia con lo expuesto más adelante en su *TJ*:

Throughout I consider justice only as a virtue of social institutions, or what I shall call practices. The principles of justice are regarded as formulating restrictions as to how practices may define positions and offices, and assign thereto power and liabilities, rights

and duties. Justice as a virtue of particular actions or of persons I do not take up at all. It is important to distinguish these various subjects of justice, since the meaning of the concept varies according to whether it is applied to practices, particular actions, or persons. These meanings are, indeed, connected, but they are not identical. I shall confine my discussion to the sense of justice as applied to practices, since this sense is the basic one. Once it is understood, the other senses should go quite easily (Rawls, 1999b, pp. 47–48).

En *Justice as fairness*, publicado en 1958, ya Rawls impone el nuevo lugar del que se derivarían los principios de la justicia. Por un lado, aun mantiene su escepticismo acerca de la posibilidad de derivarlos desde unos principios *a priori*. Por otro lado, ya no defiende que estos puedan ser conocidos por simple intuición. Ellos se definirían a partir de cierta descripción de la sociedad y los individuos que la conforman (cf. Rawls, 1999b, pp. 52–55). Los principios entonces mostrarían la justicia a partir de tres ideas: libertad, igualdad y recompensa por servicios que contribuyen al bien común. Esta descripción antecede aquella utilizada en *TJ*. En primer lugar, se parte de una sociedad de personas entre las cuales ya se ha establecido un sistema de prácticas. Sin embargo, aunque se hable de “personas”, tal término no sólo refiere a los individuos. Aunque estos tengan cierta prioridad lógica, la persona sujeta a los principios de la justicia puede ser construida, en este caso, en circunstancias variables: puede significar, en ciertas ocasiones, individuos humanos pero, en otras, referirse a naciones, provincias, firmas de negocios, iglesias, equipos, etc. Esta última cláusula intenta dar cuenta de un ser humano como individuo racional que, a su vez, genera lazos sociales que trasladan tal racionalidad a otra instancia. Si se limitara la definición de “persona” a los individuos no se explicaría el hecho de que puede ser verdad que estos generan lazos, basados en sentimientos y afectos, que hacen que estén dispuestos a aceptar, voluntariamente, deberes en contradicción con el egoísmo del que parte el concepto de racionalidad, tal y como lo usa Rawls. Una visión más realista de la sociedad es aquella que la considera como una asociación de familias, u otra clase de asociación, mutuamente desinteresadas.

El concepto de racionalidad implica entonces que las personas son mutuamente desinteresadas y que su lealtad a las prácticas establecidas está fundada en la perspectiva de la ventaja personal. Asimismo, es desarrollado posteriormente de la siguiente forma: cada persona —teniendo en cuenta la cláusula anterior— conoce su propio interés; es capaz de prever las consecuencias probables de adoptar una práctica y de seguir un curso de acción una vez se ha decidido por él; puede resistir tentaciones y las tentaciones de las ganancias inmediatas y, por último, el simple conocimiento o percepción de las diferencias entre su condición y la de otros no es una fuente de gran insatisfacción, dados ciertos límites, es decir, no es envidiosa. A esta racionalidad Rawls agrega cierto sentido de moralidad que impone restricciones al momento de dar cuenta de los principios de justicia. En ese sentido, la moralidad se refleja, principalmente, en el momento en el que se aceptan unos principios que puedan implicar una limitación de los intereses propios y su satisfacción. Igualmente, cuando estos principios se reconocen como razones para limitar las acciones o se está dispuesto a dar explicaciones especiales o excusas al momento de actuar de manera contraria a ellos. La moralidad implica que los participantes de una práctica común reconocen a los demás como personas con intereses y capacidades similares. Aquí Rawls traza un paralelo con el concepto de criterio de Wittgenstein: como parte del criterio para reconocer al otro como una persona con intereses y capacidades similares se da el hecho de actuar dentro de estas limitaciones, el deber del juego limpio.

En esta perspectiva la sociedad de personas es posible si se asume que tienen necesidades e intereses similares o, en otras palabras, necesidades e intereses complementarios, siempre y cuando se parta también de la suposición de que son lo suficientemente iguales en poder y habilidad de tal manera que

se garantice que, en circunstancias normales, ninguno es capaz de dominar a otro. De esta manera, en tal sociedad, cada cierto tiempo, puede surgir un legítimo reclamo contra las instituciones establecidas. La cuestión de la justicia aparece cuando reivindicaciones en conflicto entre sí —acerca del diseño de una práctica— son hechas y se da por hecho que cada persona insistirá, tanto como pueda, en lo que ella considera que son sus derechos en contra de los poderes o cargas que le son impuestos a ella o a otros. Rawls es enfático, en *Justice as fairness*, en el hecho de que su descripción no conlleva una teoría general de la motivación humana. Simplemente se limita a describir una parte de las relaciones humanas en la que se puede presentar la cuestión de la justicia.

Aunque no desarrolla la idea de manera completa, para Rawls el tener una moralidad es un elemento central al momento de dar cuenta de la noción de justicia. Asimismo, esta explica el hecho de que la justicia pueda surgir como un problema para unos agentes vistos como mutuamente desinteresados, de la misma manera que el hecho de que estos pueda llegar a un acuerdo y ser guiados por los principios establecidos en tal acuerdo. Sin embargo, en su artículo *The sense of justice* de 1958, a pesar de la negativa a dar cuenta de la motivación humana, se desarrolla cierto aspecto de ésta: la psicología detrás de la moralidad. Aunque ahora no la designa con una moralidad genérica sino como la posesión de un sentido de la justicia, basado en una idea rousseauiana, con la que comienza su escrito:

In *Emile* Rousseau asserts that the sense of justice is no mere moral conception formed by the understanding alone, but a true sentiment of the heart enlightened by reason, the natural outcome of our primitive affections (Rawls, 1999k, p. 96).

En este caso el problema de la justicia no es simplemente un problema de racionalidad. El estar comprometido con una institución tampoco se explica solamente por el hecho de ser guiados por unos principios de justicia, escogidos bajo ciertas condiciones por agentes descritos a partir de un concepto de racionalidad. Rawls explica la constitución psicológica de un sentido de la justicia, con ciertas etapas de desarrollo, que describen como este surge desde las actitudes naturales primitivas de los seres humanos. El razonamiento desarrollado parte de la afirmación de que si una persona carece del sentido de la justicia nunca va a actuar como se requiere cuando se habla de justicia, excepto motivada por el propio interés y conveniencia, tampoco va a desarrollar lazos de amistad, afecto y confianza mutua y, a su vez, no será capaz de experimentar los sentimientos de resentimiento e indignación. Otra forma de comprobar el sentido de la justicia es a partir de la propia inclinación humana a poseer intereses y aspiraciones, que no sólo procede de la racionalidad. En la medida en que se está dispuesto a reclamar por ellos, se demuestra que se tiene un sentido de la justicia, ya que el no cumplimiento de tales intereses y aspiraciones, en el caso de que ello se considere como consecuencia de algo injusto, da lugar a sentimientos morales, tales como el resentimiento y la indignación. Estos sentimientos requieren una explicación que invoque un concepto moral y unos principios que permitan hacer referencia a lo que está bien o mal y, a su vez, la aceptación de estos. A pesar de que el resentimiento y la indignación puedan tener manifestaciones parecidas al enojo y la molestia, la explicación de estos sentimientos permite una distinción. Una persona que carezca del sentido de la justicia no tiene, por lo tanto, ciertas actitudes naturales y sentimientos morales elementales, que son consecuencia de ciertas características incluidas bajo la noción de humanidad (cf. Rawls, 1999k, pp. 111–112).

Para terminar esta explicación de la psicología moral, Rawls propone un acercamiento kantiano a su teoría: el sentido de la justicia es una parte necesaria de la dignidad de la persona. Tal dignidad impone un valor sobre la persona distinto y lógicamente anterior a su capacidad para el placer y su habilidad para contribuir al placer de otros a través del desarrollo de sus facultades —en esto critica al utilitarismo—. Se desarrolla el sentido kantiano de que una persona nunca debe ser tratada como un medio, sino que siempre debe ser un fin. Como fin cada persona es vista como un individuo soberano,

donde ninguno de sus intereses debe ser sacrificado en nombre de la mayor suma neta de satisfacción, sino solamente de acuerdo a unos principios que todos puedan reconocer en una situación de libertad igual (cf. Rawls, 1999k, pp. 115–116).

Finalmente, hacia 1967, en su artículo *Distributive justice*, Rawls asume ya la concepción de la sociedad que adoptará en su *TJ* (1999a, p. 130) que, a juicio de Rubio Carracedo, resulta más realista (1990, p. 177). Asimismo, desarrolla más a profundidad los argumentos que dieron pie al apoyo que se da en la teoría del contrato social, en contra del utilitarismo.

Bibliografía

- Alejandro, R. (1996). What is political about Rawls's political liberalism. *The Journal of Politics*, 58(1), 1–24.
- Cepeda Diazgranados, M. (2004). *Rawls y Ackerman: presupuestos de la teoría de la justicia* (p. 184). Bogotá D.C.: Universidad Nacional de Colombia - Facultad de Ciencias Humanas.
- Freund, J. (2002). *Vista de conjunto sobre la obra de Carl Schmitt* (p. 110). Argentina: Editorial Struhart & Cía.
- Galli, C. (2010). Las teologías políticas de Schmitt. In *La mirada de Jano: ensayos sobre Carl Schmitt* (p. 208). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Galli, C. (2011). *La mirada de Jano: ensayos sobre Carl Schmitt* (p. 208). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Kalyvas, a. (1999). Who's afraid of Carl Schmitt? *Philosophy & Social Criticism*, 25(5), 87–125. doi:10.1177/0191453799025005004
- Kennedy, E. (2012). *Carl Schmitt en la República de Weimer: la quiebra de una constitución* (p. 283). Madrid: Editorial Tecnos.
- Lozano Ayala, A. (2008). Aspectos sobre espacios configurantes de la excepcionalidad. In L. Múnera Ruiz (Ed.), *Normalidad y excepcionalidad en la política (Schmitt, Agamben, Zizek y Virno)* (pp. 151–175). Bogotá D.C.: Universidad Nacional de Colombia - Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales - Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina (UNIJUS).
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional* (p. 257). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mejía Quintana, O. (2005). La filosofía política de John Rawls [i]: la Teoría de la justicia. In J. J. Botero (Ed.), *Con Rawls y contra Rawls* (pp. 29–62). Bogotá D.C.: Universidad Nacional de Colombia.
- Mouffe, C. (2005). The limits of John Rawls's pluralism. *Politics, Philosophy & Economics*, 4(2), 221–231. doi:10.1177/1470594X05052539
- Rawls, J. (1973). *A theory of justice* (p. 607). New York: Oxford University Press.

- Rawls, J. (1995a). *Liberalismo político* (p. 395). México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1995b). *Teoría de la justicia* (p. 549). México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1996). *Political Liberalism* (p. 464). New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1999a). Distributive Justice. In S. Freeman (Ed.), *Collected Papers by John Rawls* (pp. 130–153). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1999b). Justice as Fairness. In S. Freeman (Ed.), *Collected Papers by John Rawls1* (pp. 47–72). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1999c). Justice as Fairness: Political not Methaphysical. In S. Freeman (Ed.), *Collected Papers by John Rawls* (pp. 388–414). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1999d). Kantian Constructivism in Moral Theory. In S. Freeman (Ed.), *Collected Papers by John Rawls* (pp. 303–358). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1999e). Outline of a decision procedure for Ethics. In S. Freeman (Ed.), *Collected Papers by John Rawls* (pp. 1–19). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1999f). Preface for the french edition of A Theory of Justice. In S. Freeman (Ed.), *Collected Papers by John Rawls* (pp. 415–420). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1999g). The Domain of the Political and Overlapping Consensus. In S. Freeman (Ed.), *Collected Papers by John Rawls* (pp. 473–496). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1999h). The independence of Moral Theory. In S. Freeman (Ed.), *Collected Papers by John Rawls* (pp. 286–302). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1999i). The Justification of Civil Disobedience. In S. Freeman (Ed.), *Collected Papers by John Rawls* (pp. 176–189). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1999j). *The law of peoples with “The idea of public reason revisited”* (p. 199). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1999k). The Sense of Justice. In S. Freeman (Ed.), *Collected Papers by John Rawls* (pp. 96–116). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, J. (1999l). Two concepts of rules. In S. Freeman (Ed.), *Collected Papers by John Rawls* (pp. 20–46). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2000). *Lectures on the history of moral philosophy*. (B. Herman, Ed.) (p. 384). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2001a). *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública* (p. 224). Barcelona: Editorial Paidós.

- Rawls, J. (2001b). *Justice as fairness: a restatement*. (E. Kelly, Ed.) (p. 214). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2001c). *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. (B. Herman, Ed.) (p. 403). Barcelona: Editorial Paidós.
- Rawls, J. (2002). *La justicia como equidad: una reformulación* (p. 287). Barcelona: Editorial Paidós.
- Rawls, J. (2008). *Lectures on the history of political philosophy*. (S. Freeman, Ed.) (p. 476). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2009). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Rubio Carracedo, J. (1990). *Paradigmas de la política : del estado justo al estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)* (p. 278). Barcelona: Editorial Anthropos.
- Scheffler, S. (1979). Moral independence and the original position. *Philosophical Studies*, 35(4), 397–403. Retrieved from <http://www.springerlink.com/index/j01106205gvx1511.pdf>
- Schmitt, C. (2000). *Catolicismo y forma política* (p. 49). Madrid: Editorial Tecnos.
- Schmitt, C. (2001). *Romanticismo político* (p. 250). Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Schmitt, C. (2003). *Teoría de la constitución* (p. 377). Madrid: Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (2006a). *El concepto de lo político: texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios* (p. 154). Madrid: Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (2006b). La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones. In *El concepto de lo político: texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios* (p. 153). Madrid: Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política* (p. 180). Madrid: Editorial Trotta.
- Vatter, M. (2007). El concepto de lo político y la razón pública en Schmitt y Rawls. In R. Arango (Ed.), *Filosofía de la democracia: fundamentos conceptuales* (pp. 91–123). Bogotá D.C.: Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes.