

## La debilidad política del liberalismo de John Rawls

JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA

Departamento de Filosofía, UAM-Iztapalapa

Este ensayo pretende bosquejar una crítica de la concepción política de John Rawls según ésta ha sido presentada en su obra *El liberalismo político* publicada en 1993.<sup>1</sup> Se trata de un argumento que se despliega en dos niveles distintos: en el primero, como una crítica de la noción de «concepción política de la justicia» en cuanto formulación de una *teoría política mínima* en condiciones de un pluralismo razonable irreductible, y en el segundo, como una crítica de las limitaciones del liberalismo político para hacer coincidir su idea de la política como «reconciliación» con las condiciones efectivas de la competencia por el poder en una sociedad democrática.

### 1. La política como discurso autónomo

Según Rawls, una concepción política de la justicia ha de presentarse bajo la forma de un sistema independiente de principios y valores, como literalmente queda indicado por el adjetivo *freestanding*, es decir, libre de soporte y con la posibilidad de ser contemplado desde distintas perspectivas. Esta imagen plástica, como muchas otras de las usadas por Rawls, pretende cumplir un propósito explicativo. Según Rawls, una concepción política de la justicia, latente ya en la cultura política de una sociedad democrática, tiene que ser presentada como un punto de vista independiente que, no obstante, puede ser *derivado* de la experiencia moral y del razonamiento teórico de las llamadas doctrinas comprensivas. El problema formulado por Rawls es el siguiente:

[...] cómo plantear una concepción de la justicia para un régimen constitucional de tal modo que aquellos que apoyan, o pueden llegar a apoyar, ese tipo de régimen puedan también hacerse cargo de la concepción política, a condición de

que ésta no esté en un agudo conflicto con sus propias visiones comprensivas. Esto conduce a la idea de una concepción política de la justicia como un punto de vista independiente que proviene de las ideas fundamentales de una sociedad democrática y no presupone ninguna doctrina más amplia.<sup>2</sup>

Este carácter independiente de la concepción política rawlsiana se manifiesta en la imagen, también plástica, de un «módulo». La metáfora modular trata de reflejar una singular relación entre las doctrinas comprensivas y las políticas. Mientras éstas últimas tienen que adaptarse y embonar —por vías diversas— con las doctrinas comprensivas, nada hay en la concepción política, sin embargo, que requiera una justificación en el contexto comprensivo. Según Rawls, una doctrina es comprensiva cuando incluye concepciones de lo que es valioso para la vida humana e ideales de conducta personal, amistad, relaciones familiares o asociativas y, en suma, de todo lo que pueda conformar nuestra conducta y, en última instancia, nuestra vida como una totalidad.<sup>3</sup> Esta noción de doctrina comprensiva es, desde luego, subsidiaria de la idea de «bien» (*good*) que Rawls había formulado en su *Teoría de la justicia* y puede ser entendida como una ampliación de ella hasta alcanzar un estatuto social. De manera similar, la concepción política de la justicia puede entenderse como una reformulación, bajo las condiciones del pluralismo razonable, de la idea de lo correcto (*right*) que completaba la díada central de la «justicia como imparcialidad» defendida en esa obra.<sup>4</sup>

Para Rawls, las doctrinas pueden aportar la motivación suficiente para que los ciudadanos reconozcan la relevancia normativa de los principios políticos, pero no pueden ofrecer una argumentación o defensa pública de estos. En este sentido, se reconoce a las doctrinas comprensivas tanto la capacidad de generar en sus seguidores la motivación que una concepción política requiere para hacerse efectiva, como la cualidad de reconocer un modo específico de relación con el «módulo» de principios y valores políticos de un sistema democrático; lo que no se les concede es la posibilidad de *expresar en términos comprensivos* los principios políticos de la justicia.

Esta distribución de *justificaciones* está soportada por una separación conceptual entre dos tipos de visiones. La visión política es coextensa con el dominio de lo político: en éste se han de dirimir los conflictos y desacuerdos acerca de los fundamentos constitucionales (*constitutional essentials*), los principios de la justicia y las cuestiones, si las hubiera, de similar rango. Las visiones comprensivas, por su parte, contienen, más o menos articuladas, concepciones de lo bueno, de lo verdadero y de la naturaleza humana, entre otras ideas relevantes. Su espacio de dominio no es público, en el sentido de la imposibilidad de hacer valer estas concepciones para todo el resto de la sociedad por medio de una justificación razonable. Según Rawls, aunque las doctrinas comprensivas soportan empíricamente la voluntad y disposición de los ciudadanos para regir

su conducta en el ámbito público, no pueden ofrecer, por sí mismas, argumentos con pretensiones de legitimidad política. De este modo, Rawls abre una brecha entre ambos tipos de concepción. Dice Rawls:

Así que siempre asumimos que los ciudadanos tienen dos visiones, una política y otra comprensiva y, además, que su visión global puede ser dividida en dos partes adecuadamente relacionadas. Deseamos que al hacer esto podamos, en la práctica política efectiva, fundamentar los principios constitucionales y las instituciones básicas de la justicia únicamente en esos valores políticos; en el entendido de que los valores así considerados constituyen la base de la razón y la justificación públicas.<sup>5</sup>

Este dualismo de visiones ampara la oposición entre un dominio de lo público entendido como espacio o ámbito político y un dominio de lo no público representado por las doctrinas comprensivas. Debe hacerse notar que Rawls no establece una diferencia entre lo público y lo privado sino entre lo público y lo no público, pues parte de la evidencia de que en una sociedad democrática moderna existen instituciones que sin ser propiamente privadas (comunidades, universidades, clubes, religiones, etc.) tampoco poseen el estatuto de lo público, es decir, que sus principios e intereses comprensivos no podrían erigirse en principios de un consenso entrecruzado (*overlapping consensus*) entre doctrinas comprensivas razonables.

La pareja conceptual *público-no público* tiene, por supuesto, una larga historia al interior de la tradición liberal y, en particular, del liberalismo contractualista. En efecto, lo propio de esta tradición es el intento de definir el espacio público como el resultado de la inteligencia política de las partes de un contrato y, con ello, la consideración de que los principios e instituciones políticos deben ser vistos como el resultado de una negociación o compromiso de partes que tienen que deponer o dejar en suspenso algunos de sus intereses o consideraciones particulares. El espacio público liberal es, en este sentido, un terreno de principios y valores fundado en una renuncia compartida a la preeminencia unilateral de los particulares; renuncia que lleva implicada, sin embargo, la preservación y promoción de los intereses y derechos legítimos que quedan fuera del espacio público. En este contexto, la distinción rawlsiana entre lo público y lo no público no sólo pretende garantizar la vigencia de un terreno común para la solución de los problemas cardinales de la vida colectiva, sino también el establecimiento de limitaciones precisas a las aspiraciones y demandas de las doctrinas comprensivas.

Debe recordarse, no obstante, que en la tradición liberal, las ventajas decisivas derivadas de un espacio público sólo pueden ser reconocidas por los proyectos de vida buena que pueden fructificar en el espacio no público. Creo que en esta última cuestión Rawls también coincide con sus predecesores liberales. En la medida en que se niega a identificar una idea particular de bien como

meta de la asociación política, lo que en última instancia hace es poner las instituciones y argumentos del espacio público al servicio de los proyectos particulares de vida. Ésta es la columna vertebral del antiperfeccionismo liberal que, habiéndose formulado en Kant, llega hasta la idea rawlsiana de primacía de lo correcto sobre el bien (*the right over the good*).

Pero la innovación de Rawls a este respecto reside en la relativización de las ideas de bien que supuestamente habrán de fructificar en el espacio social regulado por los principios de la justicia. Rawls reconoce que un rasgo característico de la libertad moderna es que está constituida desde la idea de mudabilidad de las ideas particulares de bien.<sup>6</sup> En mi opinión, la insistencia en el carácter mudable de las ideas de bien tiene, entre otros fines relevantes, el de ofrecer una garantía moral de «salida» a los adherentes a una doctrina determinada.

La existencia de un dominio público no comprometido en sus fundamentos con los argumentos y valores de las doctrinas comprensivas ofrece la cobertura suficiente para que aquellos que abandonan doctrinas comprensivas puedan hacerlo sin las graves consecuencias que se darían en ausencia de tal dominio político y, más específicamente, en ausencia de un principio institucionalizado de tolerancia. Por ello, puede decirse que la relevancia moral de la prioridad de lo correcto sobre las ideas particulares de bien destaca aún más cuando se considera que esta prioridad es una condición *sine qua non* del ejercicio de la libertad en una sociedad liberal.<sup>7</sup>

En esta línea de interpretación, Rawls opone el carácter constante y estable de lo correcto, es decir, del espacio político, a la inestabilidad histórica y personal de las ideas de bien, cuya generalización da sentido a la idea de doctrina comprensiva. En este sentido, Rawls se niega sistemáticamente a prescindir del pluralismo irreductible de la sociedad y, por ende, no puede hacerse cargo de la defensa de una identidad no pública (grupal, por ejemplo) que se pretenda modelo de validez política y constitucional.<sup>8</sup> Ciertamente es que los principios de la justicia están socialmente enraizados en comunidades e instituciones específicas, pero su estructuración moral (las nociones de ciudadano libre e igual, sociedad bien ordenada, etc.) permite defenderlos en tanto que entidades independientes de cualquier discurso comprensivo relativo a estos grupos.

Ésta es una línea de interpretación que considera que la definición de un dominio específicamente político tiene relevancia moral no sólo porque ofrece una justificación independiente de los valores y principios políticos, sino sobre todo porque ofrece un campo propicio para el reconocimiento y validación de las conductas razonables de los ciudadanos. Tal es la interpretación que hace S. Olmedo:

Debe enfatizarse que la motivación que anima al liberalismo político no es el temor al conflicto o el deseo de excluir el discurso religioso del dominio político, sino el deseo de respetar a las personas razonables. En una sociedad libre, muchos de nuestros conciudadanos sostienen creencias morales y religiosas fundamentales

que consideramos falsas, pero que podemos considerar están dentro del terreno de lo razonable para propósitos políticos.<sup>9</sup>

Ya sea que la pretensión de fondo de Rawls se oriente a privilegiar el dominio político, sea que busque poner éste al servicio de los comportamientos razonables, o sea, como parece que es, que trabaja en pos de un equilibrio entre ambas opciones, el hecho es que, con su distinción entre visiones, ha introducido una solución de continuidad entre lo que sería la identidad pública y la identidad no pública de los ciudadanos.<sup>10</sup> Pero Rawls no considera que esta separación de identidades, que se corresponde con una diferenciación de ámbitos normativos (la diferencia entre filosofía moral y filosofía política), sea el resultado de una formulación filosófica, sino más bien el producto del desarrollo histórico de las sociedades modernas. En efecto, según Rawls:

En el liberalismo político, el dualismo entre el punto de vista de la concepción política y los múltiples puntos de vista de las doctrinas comprensivas no es un dualismo originado en la filosofía. Se trata, más bien, de un dualismo que se origina en la naturaleza especial de la cultura política democrática caracterizada por un pluralismo razonable.<sup>11</sup>

La formulación que Rawls hace de esta última cuestión es de carácter histórico. Después de ofrecer un somero recuento histórico del papel de las religiones en la conformación de la cultura política de las sociedades occidentales, señala que ha sido el hito histórico de la Reforma y sus variadas consecuencias lo que ha dado forma al sistema de ideas del que ha surgido el liberalismo político. Igualmente menciona, pero sin abundar en ello, el papel que en este proceso de formación cumplieron tanto el desarrollo del estado moderno centralizado como el de la ciencia moderna a partir del siglo XVII. En todo caso, la matriz histórica de los valores y principios liberales es adjudicada por Rawls al principio de tolerancia que logró establecerse como solución a las guerras de religión y a los agudos conflictos sociales derivados de la identificación entre el poder político y un credo religioso determinado.

En mi opinión, este principio de tolerancia ha venido a convertirse en el modelo rawlsiano de la simetría social y, en este sentido, a erigirse en un valor superlativo al cual tendrán que ajustarse incluso los principios de justicia distributiva desarrollados con anterioridad en la *Teoría de la justicia*.<sup>12</sup>

El que Rawls ofrezca una suerte de genealogía de su idea de concepción política en clave de conflicto religioso me permite decir algo más sobre el carácter de esta distinción entre visiones. Una de las diferencias fundamentales entre la *Teoría de la justicia* y *El liberalismo político* reside en el tipo de preocupaciones políticas que Rawls ha tenido en mente cuando se ha dado a la tarea de diseñar estos modelos de justicia. No sería demasiado aventurado sostener

que la preocupación que estaba tras los argumentos de la justicia como imparcialidad era la de ofrecer un modelo de distribución de bienes sociales que satisficiera moralmente tanto los requisitos políticos de la tradición liberal y el modelo de Estado de derecho como las demandas de distribución de la riqueza y reducción de las desigualdades económicas de una sociedad capitalista. La enunciación de los dos principios de la *justicia como imparcialidad* es una clara muestra de este interés. Otras muy distintas parecen ser las condiciones que impulsan a Rawls a diseñar su modelo de justicia política y su teoría del consenso entre doctrinas comprensivas. En esta nueva fase, Rawls parece más interesado en ofrecer una respuesta a los problemas instalados en el espacio público norteamericano por la beligerancia política de numerosas agrupaciones religiosas y por un evidente giro conservador en los debates sobre la moralidad pública y los criterios de decencia socialmente relevantes que por fortalecer su propuesta inicial de justicia distributiva. Si se considera esto, habría que creer a pie juntillas la aseveración de Rawls de que en la elaboración de su teoría del liberalismo político no se ha sentido directamente preocupado por las críticas que el comunitarismo ha enderezado contra su *Teoría de la justicia*.<sup>13</sup>

Habría que suponer, más bien, que la recuperación de una idea de tolerancia acuñada en el marco de los conflictos religiosos tiene el sentido político de dotar a su discurso moral con recursos para dirimir el conflicto originado por las pretensiones de algunas visiones morales y religiosas de prevalecer en el espacio público norteamericano.<sup>14</sup> Puede decirse, entonces, que aunque Rawls ha pretendido mantener una fuerte continuidad entre los ámbitos de sus dos teorías de la justicia (justicia como imparcialidad y concepción política de la justicia), los diferentes cometidos que las encauzan no pueden dejar de producir diferencias conceptuales significativas como la que ahora menciono.

Dada la importancia que Rawls concede a su idea de concepción política de la justicia, es decir, a la forma específica que la justicia debe adoptar bajo la consideración de un sustrato sociológico y moral de pluralidad de doctrinas comprensivas, cabría interrogarse acerca de si Rawls, efectivamente, ha descargado su noción de concepción política de los rasgos comprensivos que podrían lastrar su condición de habitante legítima del dominio público. Dicho de otro modo, cabría preguntarse acerca de si estos rasgos no estarían implicando ya una determinada concepción filosófica o moral encubierta bajo una falsa autonomía respecto, precisamente, de las doctrinas filosóficas, morales y religiosas. En su respuesta a los comentarios críticos de Habermas a su sistema de ideas, Rawls señala que una de las diferencias fundamentales entre su teoría liberal y la propuesta habermasiana consiste, justamente, en que la doctrina del liberalismo político está formulada por completo al interior del dominio político y no está asociada a ninguna visión comprensiva, mientras que la concepción habermasiana fundamenta sus argumentos políticos en concepciones situadas más allá de las razones propiamente políticas.<sup>15</sup>

Rawls no sostiene la inexistencia de vías filosóficas o, si se quiere, comprensivas, para arribar a la formulación de estos principios. De hecho, la justicia como imparcialidad, desde sus supuestos filosóficos kantianos y racional-electivos, ha dado lugar a principios que podrían llegar a ser objeto de un consenso entrecruzado. Lo que sí sostiene con fuerza es que la *presentación* de estos principios, es decir, su argumentación y justificación en el espacio público, tiene que ser ofrecida de manera independiente. De este modo, conceptos como la concepción moral de la persona, con sus poderes morales específicos y sus cualidades de libertad e igualdad, que han sido formulados con base en discursos filosóficos como el kantiano, pueden *también*, y esto es lo relevante, ser defendidos por su presencia latente en la cultura política de una democracia constitucional. En este sentido, los dos principios de la justicia, alguna vez defendidos desde el horizonte de una teoría moral como la justicia como imparcialidad, tienen ahora que ser supuestos como encarnados cultural e institucionalmente para poder ser contemplados como parte de un sistema independiente de principios normativos de la política. En este sentido, la justificación moral de los principios políticos de la justicia, inicialmente proveniente de la consistencia de un discurso filosófico, ahora queda depositada en la cultura política de una sociedad democrática. Por ello, la independencia de la concepción política de la justicia no habrá de residir sólo en su separación de doctrinas religiosas cuya amenaza consiste en tender un manto de dogmatismo sobre el espacio público de un sistema democrático, sino que también residirá en su separación de todo sistema filosófico convencional:

La idea central es que el liberalismo político se mueve dentro de la categoría de lo político y deja la filosofía tal como está. Deja intactas todas las doctrinas religiosas, metafísicas y morales con sus largas tradiciones de desarrollo e interpretación. La filosofía política se aparta de estas doctrinas y se presenta, en sus propios términos, como un punto de vista independiente.<sup>16</sup>

Acaso el mayor problema de esta línea de argumentación montada sobre la independencia «normativa» y «justificativa» de los principios de la política consista en la enorme discusión que pueden levantar los dos supuestos básicos contenidos en ella: el primero, que los principios y valores normativos de la política no requieren ninguna consideración filosófica más allá de los elementos que ya existen en la cultura democrática efectiva de una determinada sociedad; el otro, que las pretensiones cognoscitivas y las expectativas hermenéuticas de la tradición filosófica occidental puedan ser puestas en pie de igualdad con las cosmovisiones religiosas predominantes.

Es difícil aceptar, primero, que todo el sistema de valores y principios del dominio público pueda ser postulado sin referencia a concepciones filosóficas del tipo de las que Rawls denomina comprensivas y, luego, que incluso su

presencia contemporánea no conserve las huellas conceptuales y epistémicas de los discursos al interior de los cuales se han formulado.<sup>17</sup> Contra esta pretensión, podría sostenerse que valores políticos como el de la libertad e igualdad de los ciudadanos han tenido que ser militantemente defendidos desde concepciones de la naturaleza humana, el sentido de la historia, los derechos naturales de los individuos o la autonomía del orden moral humano respecto de supuestos designios divinos, por mencionar sólo algunos de los argumentos «comprehensivos» ahora prohibidos. Lo cierto es que, tanto en el debate político como en la discusión filosófica, estos principios han tenido que oponerse a las ideas-fuerza de doctrinas trascendentales o morales que hoy en día están todavía en la base de instituciones como las iglesias o algunos grupos políticos de presión.

Pero el problema no reside sólo en la historia particular de estos principios, pues la perspectiva rawlsiana acepta que pueden ser contemporáneamente defendidos por las doctrinas comprensivas aunque en el pasado éstas los hayan perseguido y satanizado, sino más bien en las posibilidades de su justificación presente. Cabría preguntarse, más bien, cómo es posible que las doctrinas comprensivas puedan albergar en su interior un módulo de conceptos políticos más o menos diferentes, de su propia tradición discursiva. Dicho de otro modo, los argumentos que sostienen, respectivamente, que sólo la relación entre la concepción política de la justicia y las doctrinas comprensivas es la que puede ser expresada en los términos de las doctrinas comprensivas y que la concepción política misma exige la adopción de términos irreductibles a los discursos comprensivos, prácticamente obligan a estas doctrinas a hacerse cargo de un lenguaje político que, las más de las veces, ha sido construido *en contra* de sus propios argumentos fundamentales. Este lenguaje, pretende Rawls, ya está en la cultura política de la sociedad, como si el verdadero problema no residiera, precisamente, en la pluralidad de lenguajes y puntos de vista que pretenden pronunciarse acerca de los fundamentos de una sociedad justa o, si se concede a Rawls la objetividad de la cultura política, la pluralidad de interpretaciones acerca de la naturaleza de los mismos principios.

En mi opinión, el lenguaje de la teoría política de la justicia que, en este nivel de argumentación, es el lenguaje del neocontractualismo liberal rawlsiano, está tanto en la cultura política de una sociedad democrática como *El pensador* de Rodin está en todo bloque de mármol de dos metros de altura. Esto es, no es un lenguaje que pueda ser descubierto y hecho suyo por cualquier punto de vista sin la previa aceptación de ciertos supuestos filosóficos que son, por cierto, indisociables de su propia historia intelectual.<sup>18</sup> En este sentido, el reconocimiento de los principios y valores latentes en la cultura democrática implicaría la necesidad de enunciarlos bajo la forma de un lenguaje determinado traspasado por argumentos de orden comprensivo. Expresado esto con un ejemplo: la primacía moral de la libertad e igualdad de los ciudadanos respecto de sus lazos asociativos no puede fundarse sólo en la experiencia intuitiva de la cultura pú-



blica, sino que tiene que descansar en argumentos filosóficos expresados en un lenguaje político determinado, a saber, en un «lenguaje de los derechos», como el referido a la pareja conceptual de autonomía y heteronomía.

Seguramente Rawls podría aceptar que los elementos comunes latentes en la cultura política democrática son equivalentes a algún tipo de lenguaje, pero no ha podido contemplar las implicaciones de esta consideración para su noción de independencia de la concepción política. Aun concediendo a Rawls que la filosofía sólo pudiera tener propósitos prácticos, lo cierto es que para dar cuenta de la razonabilidad de éstos tiene que establecer un sistema de argumentación coherente, es decir, tiene por fuerza que apelar a un lenguaje conceptual cuya existencia no es espontánea ni está desvinculado de una historia intelectual particular. Por ello, la probable codificación u ordenación discursiva de los elementos de la cultura política en un lenguaje de los derechos —que es lo propio de la concepción política de la justicia— conlleva la aplicación de un método filosófico —no meramente político— a la «materia prima» de la cultura política. Por esta razón, incluso la posibilidad de constatar el carácter histórico de la autonomización de las instituciones públicas depende, no de hechos dados, sino de una concepción filosófica y una hermenéutica social determinadas. Tómese el caso de la convicción sociológica y moral de que el pluralismo razonable, contemplado como rasgo irreductible de las sociedades contemporáneas, es el resultado positivo del trabajo de la razón humana en el marco de instituciones libres. Según el propio Rawls, esto no entraña ninguna desgracia ni daño para la vida política.<sup>19</sup> No obstante, algunas visiones comprensivas razonables sí podrían considerar este pluralismo como una desgracia, aunque en términos políticos hubieran decidido adaptarse a sus condiciones. Como dice Wenar:

Uno de los argumentos más repetidos en *El liberalismo político* es que el pluralismo razonable es el resultado inevitable de la razón humana bajo instituciones libres [...] y Rawls enfatiza que el pluralismo razonable no ha de ser visto como «desafortunado» o «desastroso» [...]: Sin embargo, ¿no es decepcionante que la razón humana bajo instituciones libres divida a la gente por la multiplicación de doctrinas comprensivas mutuamente excluyentes?<sup>20</sup>

Si el supuesto rawlsiano de la independencia de la concepción política respecto de enunciados filosóficos es llevado a una situación extrema como la que se menciona, entonces se hace claro que incluso el punto de partida de la argumentación —la necesidad de reconocer moralmente el pluralismo razonable— exige ser *construido* desde el horizonte de una determinada concepción filosófica. La consideración del pluralismo razonable como un hecho dado y positivo supone un punto de vista liberal que considere que las diferencias y la pluralidad no son formas negativas o degradadas de la vida social sino expresión de su fuerza y vitalidad. Como ha señalado Sartori, sólo la *Weltanschauung* del liberalismo, so-

portada en los principios de tolerancia y libre elección, permite la opinión de que las diferencias y la diversidad son bienes sociales positivos.<sup>21</sup>

En mi opinión, no hay ninguna justificación para la optimista expectativa de Rawls de que las doctrinas comprensivas pudiesen coincidir en la enunciación política de esos términos, al menos por lo que a su naturaleza de «lenguaje político» se refiere. Menos razones hay para pretender que el lenguaje de los derechos bajo el que se enunciarían esos principios latentes en la cultura pública no estuviese ya expresando una —por lo demás sana y defendible— concepción filosófica liberal con «veleidades» comprensivas.

## 2. La política como reconciliación

Uno de los rasgos más discutibles de la concepción política de Rawls consiste en considerar que el campo de acción y debate de la política democrática está predefinido por la cultura política de la sociedad y, en particular, por las tradiciones, interpretaciones y debates del entorno constitucional. En efecto, aunque no podría sostenerse que Rawls reduce la justicia política a los principios que ya están contenidos en el orden constitucional positivo de una nación democrática (y, como caso privilegiado, en la de los Estados Unidos de América), sí puede decirse que su modelo de resolución de conflictos políticos cruciales consiste en convertir a estos en parte de un texto constitucional y, en este sentido, en sacarlos de la agenda política vinculada al debate político regular. De este modo, una cuestión crucial para la estabilidad social como la reducción de la desigualdad económica podría ser considerada prácticamente resuelta cuando pudiera ser elevada a fundamento constitucional. Por ello, aunque una constitución positiva determinada no es el modelo ideal de orden social previsto por Rawls, sí lo es la *constitucionalización* de todos los principios políticos de la justicia.

El problema, entonces, no consistiría en la fetichización de una constitución determinada, sino en el conservadurismo político implícito en la idea de que las vías razonables —y por ello aceptables— de acción política están objetivamente trazadas y limitadas por los principios e instituciones de la cultura política compartida (o compatible) por todos los ciudadanos. Por ello, creo que es acertada la crítica de Habermas al respecto, según la cual la concepción de la cultura política de Rawls como un elenco cerrado impide considerar la constitución democrática como un proyecto abierto.

Frente a esta crítica, habría que conceder a Rawls que, en un sentido estricto, la posición originaria como «recurso de representación» (*a device of representation*) sí permitiría la actualización, en el momento que se considerase necesario, de las condiciones de libertad e igualdad morales radicales que constituyen su punto de partida (esto está implicado en la metáfora de la posición originaria como un drama que puede ser «representado» cuantas veces fuera necesario). En ese sentido —pero sólo en ése—, la teoría de Rawls no estaría prisionera del orden consti-

tucional dado y podría considerarse que los ciudadanos son políticamente autónomos.<sup>22</sup> Sin embargo, la crítica de Habermas no pretende atacar la enunciación textual de esa posibilidad sino sus consecuencias, es decir, la rigidez de la frontera entre las identidades públicas y no públicas que es el resultado de una determinación previa de lo que ha de ser el dominio de lo político. En efecto, lo que deja ver la crítica de Habermas es que el horizonte rawlsiano de reforma constitucional es limitado y conservador en la medida en que depende de una idea de política como conciliación y estabilización culturalmente preestablecida y modelada por la propia constitución, y no como ejercicio emancipatorio —abierto e indeterminado— de la autonomía ciudadana.

En este contexto, lo que podría objetársele a Rawls no sería la carencia conceptual de un modelo de reforma constitucional y social —éste está, sin duda, en la posición originaria—, sino la sujeción de este modelo a un dominio predeterminado, cerrado, habitado por identidades fijas y alérgico a la noción de conflicto y emancipación. En este sentido, no es la posición originaria, sino la idea de que todos los elementos de la concepción política están ya presentes en la cultura política de la sociedad, lo que Habermas critica cuando dice que «todos los discursos esenciales ya han tenido lugar dentro de la teoría». Por ello, aun cuando se reconociera la función reformista de la posición originaria respecto del orden constitucional, habría que decir que la sintaxis de esas reformas no podría ir más allá del horizonte cultural definido, precisamente, por el desarrollo histórico de la propia constitución.

Queda todavía por explicar por qué, habida cuenta de la capacidad de interpelación moral de su concepción política, la idea de política de Rawls no podría considerarse satisfactoria para la regulación normativa del espacio público de una sociedad democrática. En mi opinión, el problema crucial reside en que Rawls no pretende ofrecer un modelo utópico de orden social por encima de lo que él entiende es la condición política de la vida cooperativa, sino que pretende, más bien, avanzar una idea de política que, siendo practicable, esté fundada en los valores y principios de la experiencia cultural de los ciudadanos. Por ello, en la medida en que el liberalismo político quiere caracterizarse por su practicidad, lo que habría que cuestionar no es el catálogo de sus buenas intenciones, sino su capacidad para representar tanto las tendencias políticas propias de una sociedad democrática como la practicabilidad de una razón pública que habría de conducir el debate político, la llamada por Rawls «justificación», entre los ciudadanos.

Si el dominio político se deja de contemplar como un espacio de discusión sobre supuestos culturales compartidos y de elección de la mejor entre las versiones posibles de la concepción política (lo que es la óptica rawlsiana) y se considera, más bien, como la expresión y regulación del poder y las pretensiones de dominio de los grupos, podría entonces entenderse la capacidad del poder para definir los términos de una agenda política democrática y, simultánea-

mente, ocultar y restringir conflictos, cambiando constantemente de sitio la línea divisoria entre lo público y lo no público y construyendo y reconstruyendo identidades políticas en un proceso inacabado e inacabable. En suma, sólo la introducción de una noción de «política como poder» podría dar cuenta tanto del pluralismo efectivo de la vida social como del índice de posibilidades —siempre incierto y siempre abierto— de su equilibrio y estabilidad.

En el liberalismo político de Rawls prevalece el esquema de una negociación de intereses básicos cuya solución está predeterminada por las supuestas condiciones de la cultura política en las que ésta se enmarca. Dado que tanto el tipo de conflictos de intereses que podría presentarse en el dominio público como las líneas maestras de su solución ya están presentes —así sea implícitamente— en el entorno cultural de la democracia, no parece haber razones para conceder que lo distintivo de la política sea una estructura conflictiva y abierta, sino, más bien, la reconciliación y los acuerdos con visos de definitividad. Ésta es, por supuesto, una visión típica de una moral liberal. Pero lo es no sólo en el sentido querido por Rawls de una justificación normativa de un orden social cuyo diseño es razonable, sino también en el sentido de la convicción de que lo ha de hacerse con el conflicto y el antagonismo es, precisamente, erradicarlos de la política. Como dice Chantal Mouffe:

El problema es que, desde el principio, Rawls ha venido utilizando un modelo de razonamiento propio del discurso moral y cuyo efecto, cuando se aplica al campo de la política, es el de reducir a éste a un proceso racional de negociación entre intereses privados bajo las restricciones de la moralidad. *De este modo, los conflictos, antagonismos, relaciones de poder y formas de subordinación y represión simplemente desaparecen* y nos vemos encarados con una visión típicamente liberal de la diversidad de intereses, que puede ser regulada sin necesidad de un nivel superior a la decisión política y donde la cuestión de la soberanía es evacuada [...]. Pensar la política en términos de lenguaje moral, como hace Rawls, lleva necesariamente a negar el papel jugado por el conflicto, el poder y el interés.<sup>23</sup>

En este contexto, lo que podría reprocharse a Rawls es que la idea de política a la que lleva la definición de la filosofía política como un espacio regional de la moral tiende inevitablemente a dejar a un lado el nivel irreductible de conflictividad propio de la política democrática. Por esta razón, siguiendo el argumento de Ch. Mouffe, podría decirse que la diferencia entre filosofía moral y filosofía política no debería ser planteada como una cuestión de alcance (*scope*), sino de naturaleza o condición.<sup>24</sup> En efecto, en contra de la pretensión de Rawls de determinar normativamente las condiciones de estabilidad de una sociedad democrática, se impone, en vez del cierre del universo de sentido político que garantiza los resultados morales de la acción de los ciudadanos y grupos, la asignación de una posición relevante a los intereses, las posiciones de poder y los intentos de domi-

nación en la determinación de las posibilidades de avenencia política de la pluralidad social. Esta inversión de los acentos —el cambio de la moral como política a la política como normatividad— implicaría introducir los principios de indeterminación y provisionalidad en lo que respecta a las posibilidades de negociación y acuerdos de los sujetos políticos. Con ello se perdería, en efecto, la garantía de que todas las soluciones de la política se encontraran ya en el horizonte cultural de la democracia positivizada, pero se obtendría a cambio una recuperación de las posibilidades de radicalidad y emancipación de la lucha política en sus vertientes o identidades institucional y no institucional.

Una concepción normativa de la política capaz de superar la unilateralidad rawlsiana debe reconocer que el conflicto político es prácticamente eterno y que, de cara a este dato, la oferta de la política democrática consiste en, como dice Luis Salazar, ofrecer una manera razonable y socialmente productiva de «relativizar la hostilidad».<sup>25</sup> Por supuesto, esta crítica a la idea de política como anulación del conflicto podría sostenerse sólo para el caso de doctrinas como el liberalismo rawlsiano que pretenden clausurar un proceso de lucha y enfrentamiento bajo las condiciones de una estructura social específica, pero sería raro encontrar en el panorama de la filosofía moral contemporánea un discurso moral que se articulara sobre la base del conflicto y no de la reconciliación.<sup>26</sup>

Esto no significa negar que el horizonte cultural proporcione los recursos conceptuales y políticos para la argumentación democrática. Los principios de libertad e igualdad son, sin duda, una herencia cultural de alto rendimiento político. Sin embargo, el error consiste en tenerlos, como hace Rawls, por datos fijos e inamovibles, es decir, por principios morales cuyas formas institucionales determinan la finitud empírica de su alcance y, por lo tanto, limitan la forma ideal de su empleo en los usos de la razón pública. En contraste, una visión específicamente política de ellos los consideraría como recursos simbólicos, sin la posibilidad de ser reducidos a una sola plasmación y a una sola interpretación y sujetos a los riesgos que la lucha por una reformulación constante de ellos conlleva.<sup>27</sup> En este sentido, lo político debería ser visto como irreductible al despliegue del constructivismo político, toda vez que, en la experiencia de las sociedades democráticas, la libertad e igualdad aparecen como realidades políticas manifiestas (y por ello tan discutibles y polisémicas) y no como sentidos culturales ocultos sólo moralmente descodificables.

La reticencia rawlsiana a aceptar que lo propio de la política democrática es el procesamiento abierto e indefinido de los conflictos de poder bajo determinadas —y fundamentales— restricciones institucionales, legales y culturales, parece confirmar la sugerencia hecha por Luis Salazar acerca del origen de visiones de la política como la de Rawls. Según Salazar, a estas visiones morales de la política no les desagrade «este» o «aquel» rasgo específico de la política, sino que les desagrade la política como tal, es decir, la imperfección moral de las relaciones de poder entre los hombres. Lo que rechazan de ella, entonces, no son formas particula-

res de organización, sino sus rasgos característicos e inevitables de impotencia e incompletud, de irracionalidad e incertidumbre, en definitiva, los rasgos de la lucha por el poder. Puede decirse, en este sentido, que a Rawls, pese a la pretendida originalidad de su formulación liberal de la política, se le puede situar en los aledaños de una larga tradición de rechazo moral a la política que el mismo Salazar ha denominado «el síndrome de Platón».<sup>28</sup>

En todo caso, esta visión limitada de la política es la que ha llevado a Rawls a sostener la pretensión de que es posible alcanzar un tipo de estabilidad social fundada y orientada sólo por razones y objetivos morales. Frente a esta pretensión habría que decir que, dado que la metodología moral rawlsiana está al servicio de la aceptación de una concepción política de la justicia que garantice la estabilidad social según criterios morales, la escasa serie de argumentos y recursos que tal método garantiza a esta última no parece ser suficiente para que el consenso construido sobre ella permita alcanzar el objetivo propuesto. El principal problema reside, en definitiva, en que la respuesta filosófica del consenso entrecruzado apenas puede garantizar una parte de la estabilidad social, ya que ésta, vista como fenómeno político y económico, implica una cantidad ingente de elementos irreducibles a un consenso moral.<sup>29</sup>

En este sentido, la gravedad de las consecuencias de la pobre concepción política de Rawls no reside sólo en que, aun sin desearlo, acabe por refrendar el añejo desaire liberal por las diferencias de poder en los dominios público y no público, sino también en que disuelve el potencial crítico de sus propias intuiciones morales fundamentales al reducirlas a la función de garantías morales del orden y la estabilidad sociales —y esto es, ciertamente, un enorme retroceso respecto de la *Teoría de la justicia*.

Considerando que ya la *Teoría de la justicia* carecía de un sentido fructífero de la política, lo que quedaba de manifiesto en su tratamiento de cuestiones cruciales como los bienes primarios o las posiciones sociales menos aventajadas, y sumando a este hecho la evidencia de las limitaciones de *El liberalismo político* para considerar la complejidad de la política democrática contemporánea, lo que podría decirse es que, en definitiva, lo que se mantiene sin solución de continuidad entre un ámbito temático y el otro es un déficit persistente de política. Déficit que, en mi opinión, es sumamente grave en el contexto de un sistema de ideas cuya pretensión básica es la determinación de la concepción política apropiada para una sociedad democrática.

#### NOTAS

1. John Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993. En adelante *PL*. La traducción de todas las citas es mía.

2. *PL*, p. 40.

3. Cfr. *PL*, p. 13.

4. Cfr. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, President and Fellows of Harvard College, 1971.

5. *PL*, p. 140.

6. En efecto, en su «Kantian Constructivism in Moral Theory» (*The Journal of Philosophy*, 77, 9 [septiembre 1980]), p. 544, dice lo siguiente: «[...] como personas libres, los ciudadanos se reconocen entre sí como poseedores del poder moral de tener una concepción del bien [...] en tanto que ciudadanos, ellos son contemplados en general como capaces de revisar y cambiar esta concepción sobre la base de fundamentos razonables y racionales. Así, ha de ser permisible para los ciudadanos apartarse de sus concepciones del bien [...]».

7. Kymlicka lo ha dicho con su acostumbrada claridad: «Una sociedad liberal [...] no sólo permite a las personas mantener su forma de vida actual, sino que les ofrece acceso a información acerca de otras formas de vida (a través de la libertad de expresión), demanda a los niños que aprendan acerca de otras formas de vida (a través de la educación obligatoria) y posibilita a la gente comprometerse en una revisión radical de sus fines (incluyendo la apostasía) sin ningún castigo legal. *Estos aspectos de una sociedad liberal sólo tienen sentido bajo el supuesto de que la revisión de los fines propios es posible y, en ocasiones, deseable, porque los fines presentes no siempre merecen lealtad. Una sociedad liberal no exige tal cuestionamiento y revisión, pero los convierte en una posibilidad genuina*» (Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 82; el énfasis es mío).

8. Cfr. Amy Gutmann, «Communitarian Critics of Liberalism», *Philosophy and Public Affairs*, 14, 3 (verano 1985).

9. Stephen Macedo, «Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls», *Ethics*, 105 (abril 1995), p. 474.

10. Esta distinción entre identidades ya era clara para Rawls desde su mencionado «Kantian Constructivism in Moral Theory». Allí decía (pp. 544-545): «[...] los ciudadanos como personas libres tienen el derecho de verse a sí mismos como independientes de, y no identificados con, ningún sistema particular de fines [...] su identidad pública como persona moral y como fuente autogeneradora de demandas no está afectada por los cambios de sus concepciones del bien a lo largo del tiempo [...]. En contraste, los ciudadanos, en sus asuntos personales o en la vida interna de sus asociaciones, pueden contemplar de una manera diferente sus fines y aspiraciones».

11. *PL*, p. xxi.

12. Cfr. *A Theory of Justice*, ed. cit., especialmente el capítulo II.

13. Cfr. *PL*, p. xvii, nota 6. Aunque aquí no entraré en el tema, una visión general de esta crítica puede obtenerse de las siguientes obras: Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, ed. cit.; Alisdair MacIntyre, *After Virtue*, Londres, Duckworth, 1981, *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres, Duckworth, 1988, y *Two Rival Versions of Moral Equality*, Londres, Duckworth, 1990; Charles Taylor, *Philosophical Papers*, vols. 1 y 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, «Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate», en N. Rosenblum (comp.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989, y *Sources of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; y Michael Walzer, *Las esferas de la justicia*, México, FCE, 1993, y «Philosophy and democracy», *Political Theory*, 9, 3 (1981). Una explícita y contundente respuesta liberal a las posiciones comunitaristas está en R. Dworkin, «Liberal Community», *California Law Review*, 77, 3 (mayo 1989), pp. 479-504. Una excelente visión de conjunto del debate entre liberalismo y comunitarismo está en S. Mulhall y A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell, 1992.

14. Ésta es, por ejemplo, la interpretación de Brian Barry, quien enmarca el liberalismo político rawlsiano en la discusión sobre el papel de la religión en la sociedad norteamericana. No obstante, mediante un irónico giro interpretativo, incluye al propio comunitarismo dentro de las tendencias orientadas a la prevalencia de principios religiosos. Dice Barry: «[...] si existe una

causa externa [del origen de estas nuevas ideas, además de un desarrollo interno de la justicia como imparcialidad], tengo pocas dudas de que ésta deba ser hallada en el ascenso del dogmatismo religioso (o, en alguna medida, en el incremento de la presencia de las demandas políticas derivadas de éste) en los Estados Unidos. Quizás podríamos decir, no obstante, que esto no está disociado del todo de la conocida explicación de las nuevas visiones de Rawls como una respuesta a las críticas "comunitaristas", siempre que contemplemos el movimiento "comunitarista" como una forma académicamente atenuada del movimiento que afirma la relevancia política de la religión» («Rawls and the Search for Stability», *Ethics*, 105 [1995], pp. 904-905).

15. En su comentario a la obra de Rawls, Habermas le reprocha, entre otras cosas, que no saque consecuencias epistemológicas de los requisitos epistemológicos de su noción de lo razonable y que, en consecuencia, la concepción política de la justicia no pueda funcionar según un criterio de validez o verdad respecto de las propias doctrinas comprensivas. Cfr. Habermas, «Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism», *The Journal of Philosophy*, XCII, 3 (marzo 1995), pp. 124-126.

16. John Rawls, «Reply to Habermas», *The Journal of Philosophy*, XCII, 3 (marzo 1995).

17. En un trabajo preparatorio a su *Political Liberalism*, Rawls decía que: «Lo relevante es que, en la medida de lo posible, estas ideas intuitivas fundamentales no sean tomadas como ideas religiosas, filosóficas o metafísicas. Por ejemplo: cuando se dice que los ciudadanos son contemplados como personas libres e iguales, su libertad e igualdad han de ser comprendidas de manera coincidente con la cultura pública y explicables en términos del diseño y requerimientos de sus instituciones básicas. La concepción de los ciudadanos como libres e iguales es, en consecuencia, una concepción política, cuyo contenido se especifica en relación con elementos tales como los derechos y libertades de los ciudadanos democráticos» (John Rawls, «The Idea of an Overlapping Consensus», *Oxford Journal of Legal Studies*, 7, 1 [1987], p. 7).

18. Sobre las nociones de «lenguajes políticos» e «historia intelectual» puede verse: José María Hernández Lozada, *Retrato de un dios mortal: historia y política en Thomas Hobbes* (tesis doctoral), Madrid, UNED - Facultad de Filosofía, 1995, esp. pp. 33-54. Dice Hernández Lozada: «En definitiva, se trata de reconocer que cada lenguaje político tiene tantas historias como niveles hay en los que ha podido ser utilizado, y esto es precisamente lo que da diversidad semántica al discurso» (p. 44); y después: «[...] en realidad no existe ninguna historia de una idea o expresión, sino la historia del *uso* que distintos agentes hicieron de esta idea, la historia de los distintos "motivos" e "intenciones" que llevaron a utilizar un vocabulario político de forma aparentemente continua» (p. 48).

19. Dice Rawls: «[...] el liberalismo político acepta el hecho del pluralismo razonable como un pluralismo de doctrinas comprensivas, incluyendo las religiosas y las no religiosas. Este pluralismo no es visto como un desastre sino, más bien, como el resultado natural de las actividades de la razón humana bajo instituciones libres y duraderas» (*PL*, p. xxiv).

20. Leif Wenar, «Political Liberalism: An Internal Critique», *Ethics*, 106 (octubre 1995), p. 48.

21. Cfr. Giovanni Sartori, *Partidos y sistemas de partidos*, vol. 1, Madrid, Alianza Universidad, 1987, p. 35.

22. Ésta es el contenido de la respuesta de Rawls a la objeción de Habermas en «Reply to Habermas», ed. cit., p. 154-155.

23. Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Londres - Nueva York, Verso, 1993, p. 49. Para una crítica de la ausencia de una noción consistente de lo político en la filosofía política contemporánea, véase Bonnie Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

24. Cfr. CH. Mouffe, *op. cit.*, p. 56.

25. Cfr. Luis Salazar, «La mala fama de la política», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 10 (diciembre 1997), pp. 103-119.



26. Sería raro pero no imposible: aunque la moral como «imperativo del disenso» de Javier Muguerza no se basa propiamente en el conflicto, sino en la prerrogativa moral de «decir no» a las normas —siguiendo en esto la fórmula de crítica a la razón jurídica de Felipe González Vicen—, uno de sus rasgos centrales es su alergia a la «reconciliación» y el cierre definitivo de los conflictos (cfr. J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, Madrid, FCE, 1990). De todos modos, como plantea L. Salazar, una filosofía política normativa no podría desentenderse de que «En todo caso, el poder político es siempre un poder sustentado en la fuerza, un poder coactivo, un poder de mando sustentado en la amenaza de coerción física. Ello da cuenta de la naturaleza específica de los conflictos políticos, de su carácter extremo, de su intensidad existencial: lo que se juega en ellos es precisamente la posibilidad —mediata o inmediata— de la guerra, de la vida y la muerte de los individuos, de su seguridad y de su miedo primordial» (*op. cit.*, p. 111).

27. Por ello, los valores políticos fundamentales de una sociedad democrática no tienen por qué ser reducidos a la vaga definición de «intuiciones morales compartidas». Como dice Ch. Mouffe: «Si la igualdad y la libertad poseen un significado esencial para nosotros, es debido al hecho de que hemos sido construidos como sujetos en una sociedad democrática cuyo régimen y tradición han puesto estos valores en el centro de la vida pública. Sin tal comprensión de lo político como “matriz disciplinaria” (para tomar prestado el término de Kuhn) de lo social, es imposible ir más allá de las vagas nociones de “sentidos compartidos” e “ideas intuitivas” y de las generalizaciones empíricas que ellas implican» (Ch. Mouffe, *op. cit.*, p. 52).

28. Según Salazar, pueden establecerse cuatro rasgos característicos de este «síndrome»: 1) un rechazo radical del mundo empírico, que se presenta como una realidad carente de racionalidad, sentido y valores; 2) la pretensión de poseer una racionalidad apodíctica, cerrada y permanente que podría aplicarse a todos los problemas de la política; 3) la adjudicación de una potencia ética y política a la reflexión abstracta, que exagera las posibilidades prácticas y transformadoras de la razón; y 4) la reducción de los ideales políticos a los ideales propiamente filosóficos, que lleva a no reconocer la especificidad e irreductibilidad de las actividades e instituciones políticas (cfr. Luis Salazar, *El síndrome de Platón. ¿Hobbes o Spinoza?*, México, UAM-Atzacapotzalco, 1997, pp. 397-400): Evidentemente, a Rawls sólo podrían serle aplicados los puntos 3 y 4. Aunque parcial, esta coincidencia destaca en él un preocupante aire de familia con la tradición «platónica».

29. Según Baier, Rawls corre el riesgo de hacer depender los propósitos morales de su concepción moral de una sociología o una ciencia política de «andar por casa» (*armchair sociology or political science*) (cfr. K. Baier, «Justice and the Aims of Political Philosophy», *Ethics*, 99 [julio 1989], p. 783). En una línea de argumentación similar, McCarthy resalta la deficiencia aludida: «El caso es que la estabilidad política en una sociedad democrática no depende solamente del tipo de unidad al que Rawls reduce la concepción política. Una sociedad debería ser capaz de permitirse allí un cierto rango de disenso si goza de una buena medida de integración en otras esferas. En pocas palabras: la cuestión de si la unidad acerca de los principios y valores políticos básicos es una condición necesaria de la estabilidad y la de que, si lo es, de cuánta unidad se trata y de cuáles son sus circunstancias, no admiten una respuesta general o filosófica» (T. McCarthy, «Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue», *Ethics*, 105 [octubre 1994], p. 54).

*Jesús Rodríguez Zepeda es doctor en Filosofía Moral Política por la UNED, profesor investigador en la UAM-I y miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Su última publicación es «El concepto de cultura política en El liberalismo político de John Rawls», en Fernando Quesada (ed.), La filosofía política en perspectiva, Barcelona, Anthropos, 1998.*