

# Antes y después de Rawls: la filosofía política en la brecha

MARÍA XOSÉ AGRA ROMERO

Universidad de Santiago de Compostela

En nuestros días, es la ciencia política el objeto del combate. En otro siglo, el objeto de la querrela será la moral, los deberes particulares, o cualquier otra combinación de pensamiento, pues no enfrentándose ya por los hombres, se discutirá por las ideas. Pero al objeto de lucha en nuestros días, la ciencia política, serán los escritores filosóficos quienes le pongan término. Extenderán el análisis, y por consiguiente la luz, sobre estas grandes cuestiones, y el cálculo hará callar las armas.

MADAME DE STAËL, *Escritos políticos*

Miércoles, 11 de septiembre de 1940

Churchill acaba de hablar. Un discurso claro, medido, recio. Dice que se está preparando la invasión. Será dentro de dos semanas, parece, caso de que se produzca. En los puertos franceses se están concentrando los buques y barcasas. Los bombardeos de Londres son, naturalmente, preludio de la invasión.

VIRGINIA WOOLF, *Diario de una escritora*

¿Cabe hablar de una filosofía política post-rawlsiana? Para poder dar una respuesta adecuada es preciso comenzar por despejar ciertas dudas o indeterminación sobre qué se puede entender por «post-rawlsiana» y, luego, establecer la pertinencia de la cuestión. En general «post-rawlsiano» refiere a después o posterior a Rawls, por tanto, filosofía política post-rawlsiana es la de después de Rawls. Pero se presentan dos formas de comprender ese «después». La primera, que hay un «antes» y un «después» de Rawls y que, por consiguiente, hay un corte entre la filosofía política anterior a la obra de este autor y la novedad de un modo de hacer filosofía política que responde a dicho giro operado en relación con lo anterior y que situaría el «después» de, el post-rawlsianismo, en los derroteros por los que discurre o debería discurrir la filosofía política, con lo cual remite a sus seguidores o epígonos. La segunda indicaría que «después de Rawls» apunta a una etapa o a un modo filosófico-político que habría acabado su ciclo y que, por tanto, lo nuevo sería precisamente lo posterior a él, o que

según una evaluación de los problemas más urgentes de la filosofía política habría que ir contra corriente del mismo. Vistas así las cosas, intentaré examinar aquí, en la medida de lo posible, ambas perspectivas, puesto que, como veremos, están relacionadas. Lo que me propongo es un chequeo relativo, limitado, tentativo, de la filosofía política actual que dimensione la obra de Rawls, baste tener en cuenta que abarca un período de más de cincuenta años. No se trata de constatar lo obvio, su enorme influencia y presencia o la importante controversia intelectual que ha suscitado<sup>1</sup> tras la publicación de *A Theory of Justice*, ni de considerar el desigual interés que para muchos recibirá más tarde *Political Liberalism*. Ahora bien no es mi objetivo entrar en el análisis y discusión del pensamiento de este autor ni en consideraciones sobre la evolución de su pensamiento, cuestiones estas que han ocupado y siguen ocupando una buena parte de la literatura filosófico-política y quizás todavía más tras su muerte. Es decir, no se trata de una exégesis, ni de estar a favor o en contra de Rawls o a favor del primero y en contra del último, o viceversa. No es un chequeo a Rawls sino a la filosofía política. Pero también en este sentido limitado o relativo dado que su extensión y alcance no sólo va más allá del espacio de un artículo, sino que remite a una investigación más amplia y a un ajuste con las distintas tradiciones y tendencias —dejando a un lado las dificultades inherentes a lograr la distancia crítica suficiente para ello. Dicho de otro modo, mi interés se sitúa en la filosofía política de habla inglesa —que bien puede considerarse como una gran parte de la filosofía política occidental— y determinar la pertinencia de la pregunta inicial teniendo en cuenta que Rawls, el rawlsianismo, es la corriente principal, dominante. En definitiva, si hablamos de filosofía post-rawlsiana, y como se pretende reflejar en el título de este artículo, de estimar y valorar críticamente el antes y el después de Rawls en la filosofía política contemporánea, para ello, tras unas breves reflexiones preliminares sobre las ansiedades e inquietudes de la filosofía política actual que sitúan el contexto de la pregunta, se analiza, en primer lugar, la cuestión de la revitalización de la filosofía política, para luego determinar la especificidad y problemas del modo de hacer filosofía política propuesto por los post-rawlsianos. Y, en segundo lugar, abordar el sentido crítico de una filosofía política post-rawlsiana. El objetivo es, pues, doble: estimar y dimensionar la contribución de Rawls a la filosofía política actual, frente a la obiedad de su influencia y de que, como nos dice A. Gutmann «Rawls y sus críticos convienen al menos en esto: su teoría es liberal».<sup>2</sup> examinar si el liberalismo político es el único o el mejor vocabulario político para las condiciones y problemas del mundo actual.

1. Comencemos con unas observaciones preliminares. Es propio de una disciplina reflexiva interrogarse con mayor o menor periodicidad sobre su existencia teórica y práctica normalmente al hilo de nuevos acontecimientos, conocimientos, movimientos o, en general, de problemas que se suscitan en el presente y

que exigen una revisión, contraste o ajuste de presupuestos, argumentos, teorías, objetivos o valor y que pueden conducir a un replanteamiento de la naturaleza, alcance y orientación de la disciplina. Esta interrogación conlleva una historización de conceptos, teorías, corrientes necesaria para determinar lo nuevo o lo viejo y, por tanto, no estar siempre descubriendo continentes ni tampoco solidificando o asimilando todo al pasado, buscando comprender el presente en toda su contingencia y complejidad y dando consistencia a una crítica o a un diagnóstico del mismo y, consecuentemente, repensando la especificidad y los límites de la disciplina. En este sentido, diríamos, no es nada extraño que la filosofía política se someta a escrutinio, que se haga balance cada cierto tiempo, incluso que se aprovechen algunas veces hechos tales como el fin de siglo o el fallecimiento de algún filósofo relevante o conmemoraciones y centenarios de autores y textos importantes.

Utilizando el símil médico, pues, el chequeo periódico es un sano ejercicio si es bien realizado de vez en cuando, pero exige cierta cautela,<sup>3</sup> es decir, no acabar convirtiéndose en hipocondríacos tal como parece estar la filosofía política desde los años cincuenta<sup>4</sup> y que vendría a constatar para algunos el desacuerdo sobre cómo proceder en filosofía política, sobre su naturaleza y objetivos como forma de investigación, cuando no su propia inutilidad o agotamiento. El chequeo pierde valor, entonces, si resulta ser la única actividad de la que ocuparse o preocuparse, si deviene rutina recurrente y, en consecuencia, se convierte en una actividad paralizante o estéril, derivando en mero entretenimiento o aburrimiento lo que puede tener de provocación o incitación a la reflexión. Ahora bien, siguiendo con el símil, si lo que se persigue con la reflexión es ver si hay algún progreso, el diagnóstico de buena o mala salud adquieren un tono diferente, ya no porque puede declararse una fase agónica o terminal sino también, como ironizaba Kant, porque podemos llegar a la conclusión de que el enfermo se está muriendo de mejoría. En definitiva, cómo hay que entender que desde los años de posguerra oigamos los ecos de muerte, agonía o revitalización de la filosofía política, que se formule la pregunta de si existe la filosofía política<sup>5</sup> y, atendiendo a ello, qué lugar o qué papel juega la filosofía rawlsiana. A nadie se le escapa que lo que encontramos aquí implicado es, de un lado, un contexto particular, o mejor, una forma de conceptualizar la historia de la filosofía política de posguerra o «una cierta interpretación de la historia de la filosofía política».<sup>6</sup> Y, de otro lado, lo que está en juego, como puede colegirse, es el estatuto mismo de la filosofía política, su naturaleza y sentido, y su capacidad de responder a los nuevos retos, bien con los recursos tradicionales o con otros. Ambos lados del asunto conducen a la cuestión de la radicalidad, alcance y grado del desacuerdo y al soporte teórico-práctico que le confieren las distintas orientaciones de la filosofía política.

Ahora bien, conviene distinguir, cuando menos analíticamente, tres dimensiones que en la práctica pueden estar más o menos interrelacionadas y en las

que podemos detectar una fuente de ansiedades e inquietudes. La primera, respecto a la naturaleza de la filosofía política y que puede presentarse desde diversos ángulos. En términos de A. Cavarero, la propia expresión «teoría o filosofía política» es un oximoron, es contradictoria, en tanto que «teoría» remite al *bios theoretikos* y «política» al *bios politikos*. No cambia nada si sustituimos «teoría» por filosofía o ciencia política. La historia de la filosofía política desde Platón entiende la teoría como visión, expulsa lo *proprium* de la política, convirtiendo el problema del orden en central. Siguiendo entre otros a Arendt, propone politizar la teoría, no teorizarla pero, entendiéndose que si bien la teoría política no coincide con la política, es teoría, esto es requiere pensar lo *proprium* de la política.<sup>7</sup> Otra forma de expresarlo es como una «indisciplina posible» más que una «disciplina imposible» como sugiere Ródenas en su intento de definición de la Filosofía política.<sup>8</sup> Otros inciden en que en tanto disciplina «imaginativa y rigurosamente autocrítica acarrea la carga y disfruta del privilegio de crear las condiciones de su propia existencia».<sup>9</sup> Desde diferentes perspectivas se apunta a la tensión, a la relación constitutiva, paradójica, a sus diversas conceptualizaciones, esto es, a la articulación de filosofía y política, de teoría y práctica. Tensión que genera inquietudes, dado que dicha relación se problematiza y no se da por establecida, menos aún en tiempos de cambios o crisis. Es la brecha en la que se mueve la filosofía política. De ahí las distintas formas de determinar bien la esencia de la política, de lo político y de la filosofía política, o precisamente afirmar su carácter no esencialista, bien la delimitación de sus espacios y/o fronteras: en relación con lo económico, lo social, lo cultural... o con otras disciplinas como la filosofía moral, la filosofía de la historia, el derecho o la ciencia, ya en un sentido positivo de determinar lo que es ya en el negativo de establecer los límites o los espacios apelando a lo que no es. De ahí que la filosofía política tenga que estar en la brecha, trabajando, repensando sobre ello. El símil que ahora se nos antoja más apropiado que el del chequeo médico sería el de «una puesta a punto» de un ajuste o cambio de piezas, y no sólo porque en cierto modo evoque la wittgensteiniana «caja de herramientas» y en buena medida la filosofía política contemporánea sea post-wittgensteiniana, sino también porque permite condensar preguntas tales como ¿qué decir?, ¿qué pensar?, ¿qué hacer? o ¿qué esperar? Este foco de inquietudes es difícil de soslayar so pena de renunciar a la propia tarea filosófico-política.

Una segunda dimensión que asimismo suele ser causa de ansiedades e inquietudes remite al carácter práctico de la filosofía política o a la idea de que tiene fines prácticos, es decir, que tiene o aspira a tener utilidad, baste señalar el conocido artículo de Plamenatz sobre la utilidad de la teoría política. Cabría aquí decir aquello de que no hay nada más práctico que una buena teoría, y consiguientemente no hay por qué preocuparse, pero parece que no es así, y surgen presiones o demandas, objeciones que sitúan a la filosofía política ante la cuestión de su utilidad, de su valor, o de su capacidad para afrontar nuevos

retos. Veámoslo de la mano de W. Kymlicka. En *Contemporary Political Philosophy. An Introduction* (1990) nos decía que el panorama de la filosofía política, a diferencia de los 10 o 20 años anteriores no sólo era distinto sino que además presentaba desarrollos «genuinamente originales» tanto en lo relativo a «nuevas variaciones sobre viejos temas» como a «nuevas perspectivas» fruto de la constatación de «que las categorías tradicionales dentro de las cuales se discutían y evaluaban las teorías políticas comenzaron a mostrarse crecientemente inadecuadas». <sup>10</sup> Desde esta óptica la filosofía política normativa, rawlsianamente diríamos, «resulta una cuestión de argumentos morales, y los argumentos morales tienen que ver con la apelación a nuestras convicciones meditadas... Un objetivo central de la filosofía política, por tanto, es el de evaluar teorías de la justicia que compiten entre sí, para determinar la fuerza y la coherencia de sus argumentos en la defensa de lo acertado de sus posiciones». <sup>11</sup> Sin embargo, diez años después, de nuevo en la introducción a uno de sus últimos libros (2001), advierte abiertamente sobre el desfase entre teoría y práctica en las dos direcciones: en relación con prácticas o desarrollos nuevos y recientes que, a su juicio, demandan la elaboración de una teoría (se refiere en concreto a la cuestión de la construcción nacional y los derechos de las minorías). La práctica, diríamos, va por delante de la teoría. Bien, y no deja de ser sintomático, en la otra dirección, esto es, de la teoría a la práctica. En otras áreas, dice, de la teoría política normativa como es el caso de las teorías de la justicia, contamos con:

[...] teorías excelentes pero prácticas muy deficientes. Por ejemplo, desde la década de 1970 ha habido interesantes y profundos trabajos encaminados a desarrollar una rigurosa y sistemática teoría liberal de la justicia distributiva. Creo que hoy en día tenemos una comprensión mucho más sofisticada de los principios de la justicia distributiva que la que teníamos hace veinticinco o cincuenta años. Y sin embargo, es obvio que esto no ha contribuido en nada a mejorar el nivel de justicia distributiva en nuestra sociedad, o en el conjunto del mundo. Muy al contrario. Podría argumentarse que la injusticia en la distribución de los recursos económicos ha crecido de forma sustancial y que lo ha hecho coincidiendo precisamente con el mismo período de tiempo en que nuestras teorías de la justicia distributiva se iban haciendo mejores. <sup>12</sup>

Kymlicka aplica lo mismo a la ética medioambiental, e indica que estos ejemplos no dan pie al optimismo respecto a que si tenemos mejores teorías normativas tendremos mejores prácticas, preguntándose por tanto sobre la contribución, aunque sea indirecta, de la teoría política, manifestando su duda sobre la utilidad práctica: «¿Para qué sirven? O con mayor concisión ¿qué tipo de teoría resulta útil, bajo qué condiciones, para quien?». Estas preguntas le resultan inquietantes y le llevan a formular un profundo interrogante sobre la naturaleza y el valor de la teoría política como disciplina y como vocación. Aunque

Kymlicka no desfallece y considera que al menos en el campo de las relaciones étnicas es posible elaborar una teoría normativa «relevante y útil»,<sup>13</sup> las dudas y preguntas que suscita conducen o bien a pensar que no se trata de una buena teoría o bien, de nuevo con el enfermo kantiano, que nos estamos muriendo de mejoría. Tal vez, luego veremos, se perfilen en esas dudas los límites de una forma de entender la filosofía política para la que utilidad significa elaborar mejores teorías normativas y cambiar, mas bien indirectamente, las prácticas de una realidad concreta: es decir, que cifra sus esfuerzos en desarrollar mejores teorías liberales para las democracias liberales. No obstante es importante señalar que las inquietudes y ansiedades afectan a otras tendencias filosófico-políticas, así W. Brown insiste en la necesidad de recuperar el valor de la teoría como tal, de la tarea especulativa que comporta, ante las presiones tanto de diferenciar y especificar lo propio de la teoría (diferenciándola del empirismo, del método, de la ciencia, del arte, de la narración...) como frente a las demandas de utilidad y aplicabilidad. Hay que aliviar, afirma, las ansiedades que esto genera y no ceder ante las presiones de la ciencia social aplicada.<sup>14</sup> Para esta autora uno de los elementos a tener en cuenta en relación con las ansiedades y los problemas actuales de la filosofía política deriva de la profesionalización de la misma. Y con ello enlazamos con la tercera dimensión, es decir, con la cuestión del papel de la/os filósofa/os políticos como teóricos, y la profesionalización, la academización de la disciplina. Ya no se trata tanto de la utilidad de una filosofía política práctica, normativa, o de recuperar la teoría, cuanto de la exigencia de utilidad en su más recto sentido de aplicabilidad concreta, de resultados claros y concretos, que habitualmente va en contra de la teoría. La profesionalización y la academización de la filosofía política<sup>15</sup> además de crear problemas de límites y fronteras, de definición frente a otras disciplinas, y de dar lugar al ansia por la diferenciación, puede acabar en lo que Brown llama su balkanización, esto es, el aislamiento respecto del mundo y disputas concentradas en circuitos más o menos cerrados. Por otra parte, cada vez más en las universidades las investigaciones están sometidas a la presión de presentar logros, de ser aplicables socialmente. El panorama no parece muy alentador, no obstante, como se apuntaba más arriba, conviene tener cierta cautela o, como dice Brown, aliviar la tensión. En todo caso lo que estas ansiedades e inquietudes reflejan son, precisamente, los problemas de la filosofía política actual, sobre su naturaleza, valor y capacidad de enfrentarse a los nuevos retos, y nos permiten vislumbrar los problemas, por tanto, de una filosofía política post-rawlsiana en los dos sentidos indicados.

2. Para apreciar el alcance de la filosofía post-rawlsiana es preciso, decíamos, una relectura de la historia de la filosofía política que nos ayude a contextualizar la obra de Rawls, su contribución y su legado, detenerse en el «antes» de Rawls y pasar revista a algunos lugares comunes. Y es uno de ellos, derivado, indica Pa-

rekh,<sup>16</sup> de la forma en que los teóricos políticos conceptualizan su historia de posguerra, que *A Theory of Justice* supone la revitalización o resurrección de la filosofía moral y política, de la teoría normativa, frente a su acta de defunción, ya en la formulación de Weldon, ya en la de Laslett, haciendo visible en un gran libro aquellos «nuevos e imprevisibles desarrollos» que auguraba Berlin. Ahora bien, a qué responde este lugar común, a que, en realidad, en la década de los cincuenta y los sesenta la filosofía política estaba, al menos de momento, muerta, o más bien tenemos que atender a un espacio y un tiempo más extenso, es decir, en relación con las primeras décadas del siglo veinte, o antes y después de la segunda guerra mundial; también hay que ver si nos referimos a la filosofía analítica o a la continental —usando una distinción habitual. O, por decirlo en el sentido en que Rawls entiende que Toulmin<sup>17</sup> con su obra se estaba posicionando respecto al tipo de análisis que se estaba haciendo en Oxford y Cambridge, esto es, recuperar el lugar de la razón práctica y no enredarse en determinar «el» vocabulario de la moral o la política. En cualquier caso nos lleva a un ámbito de discusión más amplio que gira en torno a la ciencia, la filosofía y la ideología. No por sabida esta historia deja de tener interés, al contrario, su revisión es necesaria para dilucidar algunos aspectos importantes de lo que estamos examinando, para no aceptar acrítica o pragmáticamente los malentendidos o sobreentendidos que puede conllevar este lugar común.

Como sea, tomaré como punto de partida el conocido texto de Q. Skinner *The Return of Grand Theory in the Human Sciences* (1985). En la introducción, Skinner aborda el estado de la discusión en los cincuenta y sesenta en las ciencias humanas en el mundo anglosajón, dando cuenta del escepticismo generado respecto de la Gran Teoría y la «hostilidad hacia la construcción de teorías abstractas y normativas de la naturaleza humana y la conducta». El escepticismo se extendía a todo intento de formular una filosofía moral y política general, defendiendo, frente a ello, la construcción de «teorías científicas» del comportamiento y el desarrollo social y echando al traste con «casi dos milenios de filosofar acerca del mundo».<sup>18</sup> En concreto los envites venían de la proclamación de «el fin de la ideología» y del alza de la ciencia de la política y la sociedad que reducía el campo de la filosofía a análisis de los significados de los términos, considerando erróneo que la filosofía moral y política se ocupase de «proveernos de los medios para defender razonadamente determinados ideales y determinados proceder».<sup>19</sup> Tanto la sociología empírica como la ciencia política habrían salido reforzadas en este debate y el cientifismo, el positivismo y el racionalismo predominante en la filosofía de la ciencia respaldarían la explicación de los actos humanos. Este panorama es el que cambia, por eso:

Durante la pasada generación se han vuelto a leer y a recomendar las filosofías sociales utópicas, el marxismo ha renacido y ha florecido en una asombrosa variedad de formas, el psicoanálisis ha logrado una nueva orientación teórica gracias a la obra

de Lacan y sus seguidores; Habermas y otros miembros de la escuela de Frankfurt han seguido reflexionando acerca de los paralelos entre las teorías de Marx y Freud, el Movimiento Feminista ha incorporado toda una serie de percepciones y argumentos que anteriormente habían permanecido relegados y, en medio de todo este torbellino, las ciudadelas empiricista y positivista de la filosofía social angloparlante se han visto amenazadas y minadas por sucesivas oleadas de hermenéuticos, estructuralistas, postempíricos, desconstruccionistas y demás hordas invasoras.<sup>20</sup>

A continuación indica que es hora de hacer inventario, dando paso a la presentación de una serie de pensadores individuales<sup>21</sup> que habrían desempeñado un papel excepcional en el contexto de reestructuración de las ciencias humanas de los últimos veinticinco años. Las transformaciones importantes son: la reacción contra la idea de que el modelo para las disciplinas sociales sea el de las ciencias naturales; y las «objeciones morales contra la ambición positivista de construir una ciencia de la sociedad», contra el argumento del «fin de la ideología». Las líneas de ataque vienen de diversos lados, como se ve más arriba, pero Skinner constata que paradójicamente el escepticismo ha contribuido al retorno de la Gran Teoría en las ciencias humanas en general y también en la filosofía moral y política y así, «irónicamente, la obra destructiva de los escépticos ha servido para desbrozar el terreno sobre el que se levantan las grandes estructuras teóricas» y ello ha sido posible gracias a aquellos pensadores que han puesto de relieve que «los conceptos no son entidades fuera del tiempo con unos significados establecidos», defenestrando los intentos de reducción de la filosofía moral y política a análisis de «el lenguaje de la moral» o de «el vocabulario de la política», logrando que el vacío generado por esta «explicación ortodoxa» se llene con «la vuelta a los dos objetivos durante más tiempo honrados de estas disciplinas» esto es, a la evaluación de los problemas más urgentes del mundo y, más importante todavía, «el retorno de la Gran Teoría en el sentido más tradicional y arquitectónico», aunque apunta de pasada que dichas aspiraciones no habían sido abandonadas totalmente y cita a Marcuse y Arendt. La tarea de la filosofía moral y política se cifra ahora en «ayudarnos a comprender la mejor manera de vivir la vida. Abandonando las preocupaciones puramente lingüísticas, han pasado a reavivar una manera de enfocar su disciplina impetuosa y reconociblemente platónica, esencialmente preocupada por la elucidación del carácter de la buena vida y de las fronteras de una sociedad libre y justa».<sup>22</sup> Ahora bien, se hace eco aquí Skinner de las acusaciones de arrogancia de esta visión, frente a las de trivialidad respecto del análisis lingüístico. Destaca que el debate «enérgico y profundo» en este momento se produce entre dos teorías rivales de la vida política y social: una de corte kantiano, citando a Dworkin, Nozick, pero sobre todo a Rawls, en tanto que presenta su teoría como continuadora de la tradición de teorización abstracta acerca de la naturaleza del hombre y de la sociedad. La otra, el utilitarismo, y Hume su



referente. Luego se dirige al campo de la sociología y la ciencia social para llegar a similares conclusiones respecto a las transformaciones operadas, aquí el tema de discusión más evidente, dice, es el de la racionalidad y Habermas la figura relevante, sin dejar de subrayar la fuerza que adquiere el estructuralismo. Nuestro autor concluye: «El retorno de la Gran Teoría trajo consigo muchos *choques de titanes*: Gadamer choca con Heidegger, Levi-Strauss con Sartre, Kuhn con Feyerabend, Dworkin con Hart, Nozick con Rawls, Foucault con Derrida y Habermas con casi todo el mundo». <sup>23</sup> De lo dicho hasta aquí se desprende que en este contexto intelectual el retorno de la gran teoría en el ámbito de la filosofía moral y política vendría marcada por una vuelta a la tradición, es más a la tradición platónica, en la que Rawls tendría un lugar destacado, su contribución ha de verse en relación con las transformaciones en ese contexto más amplio de la reestructuración de las ciencias humanas, pero en ningún momento se sostiene que haya un antes y un después de 1971, es decir, de Rawls.

Veámoslo desde otra óptica, B. Parekh, como antes aludíamos, advierte que es bastante común considerar la filosofía política de posguerra siguiendo tres proposiciones fundamentales:

1. Que las décadas de los cincuenta y los sesenta han marcado la decadencia —e incluso la muerte— de la filosofía política, mientras que las décadas de los setenta y ochenta han asistido a su resurrección.
2. Que esta resurrección se debió a, o al menos estuvo estimulada por, el aumento abrupto del nivel de enfrentamiento político e ideológico que trajeron aparejado la guerra de Vietnam y la Nueva Izquierda.
3. Que la Teoría de la justicia de Rawls marcó un punto de inflexión importante, que simboliza el resurgimiento de la filosofía política. <sup>24</sup>

Parekh cuestiona esta visión argumentando que si se habla de decadencia o muerte de la filosofía política en los cincuenta y los sesenta debería ser porque las cinco primeras décadas del siglo XX habían sido florecientes, sin embargo lo que constata es que, justamente, los cincuenta y los sesenta, comparadas con lo anterior, «representan un auténtico renacimiento de la filosofía política» y hace repaso de los trabajos más importantes que aparecen en estas décadas debidos a M. Oakeshott, Arendt, Berlin, Popper, Leo Strauss, Hart, Voegelin. Señala que entre 1951 y 1963 se publicaron las obras más influyentes de John Pocock y Quentin Skinner <sup>25</sup> en torno a la contextualidad de la filosofía política; así como los de C.B. Macpherson, von Hayek, Barry, Kedourie, Plamenatz e indica: «Incluso la obra de Rawls *Teoría de la justicia* fue elaborada, como él mismo reconoció, a partir de una serie de ideas fundamentales que había desarrollado en los artículos escritos entre 1951 y 1963. A pesar de que estos artículos recibieron cierta atención en su momento, no puede ser comparada con el revuelo que produjo la aparición del libro en 1971. Puede que la explicación

radique en el nuevo clima político que reinaba en la época, unido al hecho de que estos artículos eran publicados ahora en la forma de un gran libro». <sup>26</sup> Se refiere asimismo al intento de construir en estos años una filosofía política marxista por parte de Althusser, Sartre, Habermas y Marcuse. Subraya la gran vitalidad de la filosofía política de estos años, y resalta tres aspectos importantes: 1) que los filósofos políticos de esta época fueron algunas de las mentes más brillantes del siglo XX que siguen aún dejando sentir su influencia; 2) que fueron años de «*prime donne*» o «*gurúes*», esto es, que entre estos grandes pensadores no hubo un diálogo crítico ni comentarios o referencias a los trabajos de unos y otros; y 3) todos estuvieron preocupados por la naturaleza e identidad de la filosofía política e intentaron responder a las críticas que demandaban una revisión de la misma mas, indica nuestro autor, no hasta el punto de reinventarla por completo: «A pesar de sus distintas visiones, todos estaban convencidos de que la filosofía política era general en su naturaleza, universal en su alcance y crítica en su orientación y que se proponía dar cuenta racionalmente de la vida política [...]. Estaban convencidos también de que la filosofía política tenía que ofrecer una contribución importante e irremplazable a la vida política». <sup>27</sup> Hace hincapié, además, en que dichos filósofos pensaban que la filosofía política no podía convertirse en una filosofía práctica y que se empeñaron en la defensa de su especificidad y autonomía.

Si de la lectura de Skinner no se desprende que la filosofía política de los cincuenta y sesenta estaba muerta, remitiéndonos a un contexto intelectual amplio en el que la obra de Rawls contribuía a revitalizar una parte de la filosofía moral y política, de la relectura de Parekh, se extrae la idea de que no hay un corte con lo anterior en su sentido fuerte. Sus conclusiones al respecto son bastante claras y ponen en entredicho aquellas tres proposiciones iniciales. En primer lugar, es equivocada la creencia de la muerte de la filosofía política pues en los cincuenta y sesenta estaba floreciendo, frente a los primeros cincuenta años del siglo XX. Apunta algunas de las causas de tal error, a saber, la aceptación acrítica de la afirmación de Laslett en 1956. Aspecto este que se complementa con la visión de S. White para quien no podemos leer hoy el texto de Laslett <sup>28</sup> sin advertir que lo que estaba era «incitando» a presentar una filosofía política adecuada a los nuevos problemas y retos, dado que la visión tradicional ya no respondía. White entiende que el famoso artículo de I. Berlin es el resultado de dicha provocación, quien lo habría hecho de una forma positiva al apuntar que el mejor modo en que podría desarrollarse la filosofía política es en una sociedad pluralista, o potencialmente pluralista, es decir, en la que «los fines están en conflicto». A juicio de White, Berlin ironizaba sobre el afirmar la muerte de la filosofía política justo cuando las condiciones para su florecimiento eran las más prometedoras de la historia de Occidente. <sup>29</sup> Como es sabido Berlin percibía que una parte del éxito de tal acta de defunción se sustentaba en la carencia de una gran obra de filosofía política en el siglo XX, no obstante, como señala White, entendía que dicha ausencia no era algo decisivo para

decretar su muerte, por lo que habría estado acertado al no dar crédito a ese tópico, teniendo en cuenta además que unos años más tarde se publicaba *A Theory of Justice*, que venía, para muchos, a refrendar esa idea de que la filosofía política debía escribirse en grandes libros «argumentativos y analíticos en su forma, y normativos en su orientación».<sup>30</sup> Este es otro de los factores, según Parekh, que explicarían la relevancia que adquiere la obra de Rawls. Otro factor a tener en cuenta es la ignorancia de los trabajos que estaban apareciendo. Por último, tampoco se supo ver que el estudio de los pensadores clásicos no era un mero entretenimiento ante el vacío de la filosofía política sino «otra manera de hacer filosofía política» y que, por lo mismo, estaban contribuyendo a su reconstrucción.

Por todo ello, siguiendo a Parekh, la importancia histórica de la *Teoría de la justicia* «yace no en simbolizar el renacimiento de la filosofía política, sino en preparar la transición hacia las décadas siguientes». Precisamente por el trabajo realizado por sus «contemporáneos más viejos», Rawls no habría tenido que ocuparse de abordar cuestiones relativas al estatuto y naturaleza de la filosofía política puesto que ya estaba asegurado: «Siguiéndolos, Rawls construyó una filosofía política crítica en su naturaleza, universal en cuanto a su objeto de estudio y casi fundacional en su orientación»<sup>31</sup> en otros aspectos, sin embargo, se habría alejado.<sup>32</sup> Otra forma de decirlo es que Rawls logra entrar en el panteón de los grandes pero lo que prometía la obra de 1971, a saber, principios liberales de justicia, sustantivos, universalmente aplicables, tuvo un carácter pasajero inclusive para el propio Rawls como lo pondrían de manifiesto los cambios introducidos en 1993.<sup>33</sup> Del análisis de Parekh, pues, destaca la idea de continuidad o transición, no de ruptura o corte, de los cincuenta y sesenta a las dos décadas siguientes. Es decir la filosofía política no estaba muerta sino floreciendo desde los cincuenta, lo que permitiría la eclosión en los setenta y ochenta, en este contexto, por tanto, *A theory of justice* encaja como una pieza importante pero no constituye un nuevo comienzo de la filosofía política, por lo que no parece adecuado hablar de filosofía política post-rawlsiana en el sentido de un «antes» y «después» de Rawls. Es interesante, por otra parte, resaltar que así como Skinner calificaba aquellas décadas como las de «choques entre titanes», Parekh subraya que «la historia de la filosofía política de este período está indiscutiblemente centrada en pensadores», mientras que la de las dos décadas posteriores estuvo centrada en pensamientos, y fue escrita más que nada en forma superpuesta y con agudas controversias.<sup>34</sup>

Sólo un apunte más, esta vez «desde Cambridge». En un aún reciente e interesante encuentro —presidido por Q. Skinner y en el que también participa Laslett— sobre qué cuestiones están vivas o no en la filosofía política actual se hace un repaso a una serie de temas y entre ellos en concreto a Rawls,<sup>35</sup> circunscribe a tres aspectos, a saber: a determinar la importancia y el legado de la teoría de la justicia; al papel desempeñado por Rawls en lo relativo a la introducción de la teoría de juegos en la disciplina y, por último, al grado de

afinidad o convergencia entre Rawls y Habermas. En esta discusión se considera que Rawls ha tenido un efecto histórico saludable, sobre todo en lo que respecta a su contribución a zanjar el debate hecho-valor y al haber propuesto como tarea de la filosofía política el razonar sobre y desde valores. Se reconoce la elegancia y atractivo de su teoría, así como el importante esfuerzo que supuso incorporar la teoría de juegos y tomar en serio a los economistas, pero coinciden también en que si Rawls ha revitalizado en algo la filosofía política lo ha hecho en el ámbito de un determinado tipo. Por lo demás los distintos participantes son bastante críticos. Sin menoscabo del reconocimiento de su amplio impacto más allá de Norteamérica, sostienen que su concepción es ideológica y específica de ese país y que su gran aceptación respondería al carácter autocomplaciente de la sociedad norteamericana, y que la motivación de su teoría radicaría en el movimiento de derechos civiles y no mucho más.<sup>36</sup>

Rawls es visto aquí, al igual que Habermas, como un continuador del mito platónico de la caverna en tanto que representaría «una forma de presentar una mejor visión de un mundo mejor», es decir, como una utopía, si bien otros indican que las utopías de ambos autores son diferentes y que sus obras están motivadas por diferentes problemas políticos. Para otros la convergencia se daría de la mano de Kant, así Geuss afirma que «el neokantismo es una de las formas naturales de pensamiento político en períodos de reacción, tales como desde finales de los setenta hasta el presente».<sup>37</sup> En definitiva, no obstante, habría más divergencias que convergencias entre ambos. La cuestión de la teoría de juegos no ocupa mucha atención, se considera sin embargo un logro de Rawls que explicaría asimismo el reconocimiento de su obra por parte de los economistas, a pesar de que el propio Rawls acaba abandonándola. La *Teoría de la justicia* de Rawls, vemos pues, habría tenido un «efecto histórico saludable» pero no supondría «un antes y un después», todo lo más lo sería para una determinada forma de entender la filosofía política. La «visión desde Cambridge» vendría a corroborar la posición inicial de Skinner, y así constatar que, aún con ciertas diferencias internas, la visión desde Cambridge tiene una forma distinta, otro modo de hacer filosofía política.

3. Si antes de Rawls la filosofía política estaba en activo, viva, y entendemos su obra como un hito en la transición a las décadas siguientes sobre las que hay un amplio consenso en que la filosofía política tuvo un importante desarrollo y en las que se produjeron innovaciones, continuando con la exploración en torno al post-rawlsianismo, me interesa detenerme brevemente en el después de Rawls y ver en qué consiste este modo de hacer filosofía política, sin entrar a valorar los cambios introducidos por Rawls en estas décadas. Y aquí tenemos que diferenciar la escolástica rawlsiana y la divulgación de su pensamiento que es abundante y sostenida en el tiempo, de lo que como decía no voy a ocuparme, de aquellos que son «post-rawlsianos» en un cierto sentido no tanto porque sigan trabajando en las

teorías de la justicia cuanto porque representan y afirman un modo de hacer filosofía política «a la rawlsiana» o, tomando la parte por el todo, «a la anglosajona», me refiero a los denominados «rawlsianos metodológicos». Lo que se quiere someter a revisión ahora no es la innegable contribución de Rawls al debate en la filosofía política actual, por más que se sea críticos con su propuesta sobre la justicia, la legitimidad liberal, el problema del orden y la estabilidad, el conflicto doctrinal, el pluralismo y la cultura, por más que se convenga en que plantea cuestiones importantes, una vez desplazada la controversia con el utilitarismo. Y por más que sea resaltable que su solución o respuesta haya sido interpelada desde las teorías de la justicia y desde el liberalismo político por no afrontar los retos del feminismo (sobre todo en lo que respecta a la familia, pero no solo) y por su concepción estatista, aspectos estos que siguen preocupando a los rawlsianos y a los defensores del liberalismo político. La cuestión es, finalmente, si por filosofía política post-rawlsiana tenemos que entender la canalización de aquellas inquietudes que no comparten la idea de que el único lenguaje político hoy sea el liberalismo, que, por el contrario, sostienen la necesidad de, y desde otra u otras formas de pensar, que la filosofía política actual tiene que ser post-rawlsiana, es decir, aportar un nuevo —o reescribir— vocabulario político, el liberalismo no es la única alternativa.

De acuerdo con Parekh en las décadas de los setenta y ochenta se perfilan varias formas de entender la filosofía política: 1) como una rama de la filosofía moral, como disciplina normativa, cuya tarea consiste «no sólo en desarrollar principios para evaluar la estructura social sino también diseñar instituciones, procedimientos y políticas apropiadas». Aquí estarían Rawls y aquellos cuyos métodos de investigación son parecidos; 2) como «un modo de indagación contemplativo y reflexivo que tenía por objeto comprender la existencia humana en general y el mundo moderno en particular». Aunque de amplio calado moral, ni es normativa ni una rama de la filosofía moral, y conecta con la visión más antigua de la filosofía política. Taylor o A. MacIntyre son sus exponentes; 3) como una visión «tentativa, exploratoria, no definitiva ni determinante, irónica, sensible a la ambigüedad de la vida y más cercana al pensamiento intuitivo y poco teórico de los escritores y artistas». Versiones deudoras del post-estructuralismo y post-modernismo, que insisten en el carácter local e interpretativo de la filosofía política, Walzer, Rorty o W. Connolly, son los aludidos; 4) por último, como contribuciones más novedosas estarían los trabajos críticos relativos a los sesgos sexistas, racistas, secularistas, elitistas, nacionalistas de la filosofía política tradicional.<sup>38</sup>

Ante este panorama, centrémonos en la primera de las opciones. Es fácilmente constatable, no obstante la enorme influencia de Rawls, la afirmación de P. da Silveira y W. Norman de que hay pocos que se identifiquen como rawlsianos, ellos se van a definir como «rawlsianos metodológicos» que, a su entender, engloba a diversos autores que a pesar de sus diferencias estarían unidos en su compromiso con una manera de hacer filosofía política, algo así, entiendo

yo, como un método constructivista, al lado de el reconstructivista (Habermas) y frente al deconstructivista en sus diferentes versiones. Un punto esencial a tener en cuenta es que los defensores del rawlsianismo metodológico tendrían en común que hay un «después de» claro que se manifiesta en que «Rawls ha cambiado radicalmente nuestra manera de hacer filosofía política».<sup>39</sup> Postrawlsianos pues, en su sentido más fuerte: Rawls contribuyó a revitalizar la filosofía política y además cambió el modo de hacerla al desplazar a la filosofía política analítica hacia «la consolidación de una nueva tradición “post-analítica”».<sup>40</sup> Presentaré muy sumariamente su caracterización.

Parten de que esta metodología es ampliamente aceptada, de su operatividad en la práctica o, lo que es lo mismo, de que es la dominante en la filosofía de habla inglesa, proponiendo una sistematización que arroje luz sobre las preguntas y respuestas propias de un modo específico de hacer filosofía política. Se emplea «metodología» en un sentido amplio, no separado de la teoría sustantiva,<sup>41</sup> y se intenta discutir los presupuestos de una tradición filosófica a la que Rawls ha contribuido de manera decisiva. La articulación de esta metodología descansa en tres puntos básicos e interrelacionados. El primero, acerca del objeto de la filosofía política. El segundo, el modo de entender la justificación y, el tercero, un método específico formado por las reglas de argumentación. En relación con el primer punto, afirman que el objeto de la filosofía política es «la justificación y evaluación normativa de las instituciones políticas y prácticas que son diseñadas y aplicadas en el marco de la cooperación social». La filosofía política es una rama de la filosofía moral cuya especificidad consiste en que el objeto sometido a evaluación son las instituciones y prácticas colectivas y no las formas individuales de comportamiento privado.<sup>42</sup> No se identifica en general, tras aceptar, dicen, las críticas de comunitaristas, feministas y teóricos de la ciudadanía, con una argumentación exclusiva sobre la justicia como fue el caso en la década posterior a la *Teoría de la justicia*. Dado el objeto de la filosofía política, conceden un valor relativo al análisis conceptual, a fin de no abusar de la teoría y confrontarse, sin embargo, con las necesidades de la práctica. Ni teoría pura ni empiricismo pues «tras casi treinta siglos de actividad filosófica en Occidente las construcciones conceptuales han sido usadas para decirlo todo y todo lo contrario». Frente a ello lo que se requiere de una teoría es «decir algo pertinente acerca de algo pertinente». Asimismo, la investigación histórica tampoco es una tarea prioritaria, lo que cuenta en la evaluación normativa «son exclusivamente los resultados».<sup>43</sup>

La concepción de la justificación, el segundo punto, se caracteriza por diferenciarse de la demostración, por el rechazo del «fundacionalismo» sin con ello verse abocados al escepticismo moral, y por el reconocimiento de un mínimo compartido de racionalidad. Mas se insiste en que lo específico del rawlsianismo metodológico es su audiencia, «su concepción acerca de a quién es necesario convencer por estos medios». Con posibilidad de respuestas matizadas,

todos coincidirían con Rawls en que «el esfuerzo justificatorio sólo es posible entre quienes comparten un número suficiente de juicios morales bien ponderados». La gama va desde la pertenencia a una sociedad liberal en general a una en particular o a la democracia liberal pero, insisten Da Silveira y Norman, lo que sí comparten es el presupuesto de que no es «demasiado útil ni esclarecedor intentar convencer a quienes —como Trasímaco— se niegan a aceptar todos o aún la mayor parte de nuestros juicios morales bien ponderados». <sup>44</sup> La razón de ello está en que la pregunta de partida no es ¿por qué ser moral? sino ¿qué clase de vida moral preferimos vivir? Finalmente con miras a la utilidad social y, por tanto, a no perseguir únicamente una buena argumentación «in abstracto», lo que se busca es «proporcionar principios, tipos de argumentos y un vocabulario que permitan mejorar y clarificar los debates públicos». <sup>45</sup> Es decir, ser capaces de presentar argumentos claros, accesibles, completos y convincentes a favor de los principios defendidos y de cómo se aplicarían a los problemas constitucionales, institucionales o políticos, como hasta Hegel, nos dicen ahora, había venido haciendo la filosofía política y no ven razones para que no se siga haciendo.

No me detendré en las máximas metodológicas, tercer aspecto, que se extraen, quisiera destacar, no obstante, la pregunta fundamental que está en la base: «¿cómo debemos convencer a otra persona (o a nosotros mismos si estamos indecisos) para aceptar ciertos principios o instituciones, dada nuestra necesidad de llegar a formas de argumentación que puedan ser aceptadas por una gran variedad de ciudadanos». <sup>46</sup> Desde esta perspectiva, la filosofía moral tiene como cometido fundamental «explicar y refinar un sentido de justicia» (principios generales y juicios particulares bien fundados), mientras que el filósofo político viene a ser, no un observador externo o un crítico-denuncia, sino «simplemente un ciudadano tan leal como el que más a los principios de la democracia constitucional», sólo que tiene más tiempo para pensar y además le pagan por ello. <sup>47</sup> Un enfoque normativo como este reafirmaría, a su juicio, el hecho del pluralismo y la poca probabilidad de resolver las discrepancias importantes, sin aceptar el mero «modus vivendi» se apela a «un acuerdo fundacional como fuente de valores y criterios de decisión compartidos». <sup>48</sup> Un enfoque tal, según los autores, se adecúa a las limitaciones y problemas que imponen el desacuerdo razonable y el pluralismo, así como la imposibilidad de llegar a una concepción de la justicia universalmente aceptada. <sup>49</sup>

Ahora bien, si retomamos las reflexiones preliminares vemos que están presentes las dimensiones allí referidas y, como Da Silveira y Norman afirman, la presentación de esta metodología deja al descubierto los desacuerdos con sus rivales. Desde esta perspectiva la metodología propuesta se presenta como una nueva tradición «post-rawlsiana y post-analítica», <sup>50</sup> entendiendo que su especificidad viene dada por la metodología lo cual, por otra parte, no es muy nuevo al menos en la tradición analítica, pero sobre todo lo que se constata no es el retorno de la gran teoría, sino una concepción limitada de la filosofía política en su naturaleza, alcan-

ce y orientación. Limitada del lado de la filosofía y la teoría, así como en su tarea social-práctica.<sup>51</sup> En este sentido se trata de suturar la brecha entre filosofía y política, entre teoría y práctica, convirtiendo la filosofía política en una suerte de ética aplicada, despolitizando la política o incorporando una dimensión antipolítica que descansa, para decirlo con Ch. Mouffe, en que no piensa el «aspecto colectivo de la existencia humana como constitutiva»,<sup>52</sup> al dirigirse al ámbito constitucional e institucional público. Mas la brecha se reabre arrojando dudas sobre la utilidad y la resolución de los problemas social-prácticos disponiendo de teorías mejores, de alcance y audiencia limitadas, o, como en algunos casos, cuando la práctica va por delante. Con otras palabras, es cierto que en la República Platón hace callar a Trasímaco, sin embargo, estando de acuerdo en que la pregunta no es ¿por qué ser moral?, sino «acceptar en toda su profundidad el hecho del pluralismo» y reconociendo la modestia de la teoría filosófica para resolver los desacuerdos profundos, ante la pregunta ¿por qué ser liberal? La respuesta no puede ser el silencio, ni exclusivamente apelar a nuestros juicios ponderados bien fundados, ni recurrir a la cultura o tradición dominante o hegemónica. Si se asume el pluralismo y su centralidad —y en esto es obvia la contribución de Rawls—, si la pregunta es ¿qué clase de vida moral preferimos? la audiencia y el tono,<sup>53</sup> el ante quien, y el decir algo pertinente sobre algo pertinente no puede reducirse a los que ya están convencidos, a las preferencias de los individuos y ciudadanos liberales y suturar la brecha, el conflicto, por la vía de perfeccionar las teorías. El pluralismo requiere aceptar más radicalmente, de un modo más amplio, las implicaciones de las cargas del juicio.<sup>54</sup> El problema, pues, es como tratar con el pluralismo, en este sentido el post-rawlsianismo responde ni con el retorno de la gran teoría, se abandona la reflexión que conlleva en tanto que abstracta y poco productiva, se desembaraza de los tópicos tradicionales. Asimismo tampoco redundante, siguiendo a Mouffe, en el retorno de lo político o la política. Mas, los problemas que surgen en las condiciones presentes no se entienden y, por supuesto, no se resuelven, contextualizando o relativizando de esta forma la teoría, dirigiéndose a una audiencia limitada. El filósofo/a político/a no puede confinarse en un tipo de sociedad, ha de escuchar otras voces, atendiendo a la luchas del presente, a las nuevas condiciones, y en diálogo con otras posiciones filosófico-políticas, con otras articulaciones de filosofía y política. Por último, no conviene olvidar el trasfondo sobre el que se sustenta esta «nueva tradición post-analítica», la reestructuración derivada del debate en torno a la ciencia, la filosofía y la ideología. Tampoco conviene olvidar que Rawls presenta su teoría precisamente dando por supuesto los hechos de la teoría social y la psicología, y después del trabajo de sus contemporáneos más viejos. Hoy asistimos a una suerte de dispersión de las investigaciones desde diversos campos de estudio o disciplinares que de alguna manera complican la reflexión pero que en parte apuntan a una reestructuración de ciencia, filosofía e ideología. En concreto, esto puede verse a propósito del tratamiento de la cultura, dada su relevancia en el debate actual.<sup>55</sup>



4. Vayamos, por último, a la pertinencia de la pregunta inicial. La respuesta es que sí cabe hablar de una filosofía política post-rawlsiana en el sentido de pensar contra corriente, lo que significa cuestionar que ni el rawlsianismo ni el liberalismo son la única alternativa, la más racional o la más adecuada. En efecto, hay otras teorías rivales, otros modos de hacer y entender la filosofía política que podemos considerar subalternos frente a la corriente principal,<sup>56</sup> o que podemos reductivamente aglutinar bajo el paraguas de la filosofía continental frente a la filosofía analítica, o de la Teoría crítica frente a la post-analítica. La falta de consenso en y sobre la filosofía política no puede entenderse simplemente como una carencia o una imposibilidad, sino precisamente como expresión del pluralismo, de otros modos de pensar que sí tienen en común o un cierto consenso respecto a que el liberalismo en cualquiera de sus variantes no es el único lenguaje y que, por consiguiente, no haya alternativa a su hegemonía. Estos otros modos insisten en la necesidad de un nuevo vocabulario, de romper con el liberalismo como metalenguaje o proponen un cambio de paradigma o un nuevo imaginario<sup>57</sup> pues la brecha está abierta, y hay que estar en la brecha acometiendo la tarea de enfrentarse al desafío teórico y práctico que requiere el dar una respuesta adecuada a las condiciones y luchas del presente, de evaluar los problemas más urgentes. Desafío que viene de la transformación del Estado, de la globalización económica y la hegemonía del capitalismo, de las nuevas tecnologías de la información, de la multiculturalidad y el pluralismo, del postcolonialismo... Un desafío que exige tomar en serio lo que de más innovador y original han tenido los movimientos y las aportaciones teóricas de las dos últimas décadas. El postrawlsianismo tiene ahí sus raíces. Tomar en serio significa algo más que quedarse en «lo políticamente correcto», el caso del feminismo es una buena muestra de ello, hay un amplio acuerdo en que sus aportaciones han sido unas de las más innovadoras y fundamentales, sin embargo aún resulta difícil que se integre o articule en la teoría y en la práctica.

La reflexión post-rawlsiana discurre por diversas líneas y obliga, en algunos casos, a replantearse el canon o a apoyarse en relecturas, pero lo que en todo caso tienen en común es repensar la filosofía política desde presupuestos no esencialistas, no fundacionalistas, más o menos normativa, interpretativa o transformadora, reconfigurando el universalismo. Entendiendo, unas veces, que las categorías tradicionales o muchas de ellas ya no sirven para enfrentarse a los retos del presente, otras poniendo en cuestión precisamente esto, ofrecen, por tanto, una alternativa, o mejor trabajan para construirla. Si esto estaba bastante claro respecto a los veinte últimos años, el 11 de septiembre da una vuelta más a la tuerca. Así, en el marco de una filosofía política crítica, J. Tully presenta un enfoque que opera desde un esquema de problemas/soluciones, no de preguntas/respuestas, que se reclama de una «actitud crítica ilustrada» no de una doctrina, en diálogo crítico fundamentalmente con la teoría política neo-kantiana (especialmente Habermas).<sup>58</sup> Se perfila como una visión crítica, práctica e histó-

rica, cuyas características básicas son: dar cierta primacía a la práctica, en tanto que reflexión filosófica que intenta sacar a la luz las formas específicas de opresión; es una teoría interpretativa y crítica, no normativa; sus objetivos práctico y crítico conllevan una investigación crítica de los lenguajes y las prácticas en los que se expresan las luchas y las soluciones, así como una investigación histórica, genealógica; y es fundamentalmente práctica en el sentido de establecer una relación recíproca con el presente. Baste señalar, a los efectos que aquí interesan, que representa otra concepción de la crítica, la analítica y la historia, otro modo de pensar y actuar que pone el acento en las prácticas de libertad y que con ciertas variantes sitúa una línea que aglutina a una buena parte de los preocupados por pensar en los espacios de la democracia. Dicho de otro modo, que remite a la tradición democrática más que a la liberal o a concepciones agonistas de la política.

En los últimos años hemos vistos nuevas hordas invasoras y también el trabajo de los escépticos, años de pensamiento débil, único, de deslegitimación de la reflexión, de desteorización y despolitización que, irónicamente como antes señalaba Skinner en relación con las décadas de los cincuenta y los sesenta, parece otra vez dar lugar a una nueva teorización de la política y de la filosofía política. Quizás se pueda dudar de que no ha lugar para el retorno de la gran teoría, sin embargo, otra de las formas de pensar contra corriente que se incardina en la teoría crítica no renuncia a ella. Al hilo de la discusión sobre reconocimiento y/o redistribución, N. Fraser y A. Honneth apuestan por una concepción que no asume la división interdisciplinar del trabajo según la cual la teoría moral se asigna a los filósofos, la teoría social a los sociólogos, el análisis político a los científicos políticos, que no considera que dichas investigaciones sean independientes. Estos autores dicen aspirar a «teorizar la sociedad capitalista como una “totalidad”», reclamando por consiguiente la necesidad de la «gran teoría», según este enfoque la crítica logra su aval teórico y su eficacia práctica «sólo desarrollando conceptos normativos que estén también informados por una comprensión estructural de la sociedad contemporánea», una crítica capaz de diagnosticar las tensiones y de contextualizar las luchas del presente. El objetivo que persiguen es ambicioso, como ellos mismos reconocen, se trata de conectar la filosofía moral, la teoría social y el análisis político en una teoría crítica de la sociedad capitalista.<sup>59</sup>

Así pues, vemos que el postrawlsianismo está vivo tanto en la línea agonista como en la de retorno de la teoría, la teoría crítica en este sentido está en la brecha por diversos caminos. Naturalmente se podría haber recurrido a otros autores, no obstante y como es evidente, estas líneas a su vez han de someterse a prueba y escrutinio. En cualquier caso, no hace falta dejarnos llevar por la hipocondría ni por la ansiedad, sino por aquellas inquietudes que están en la base de la filosofía política. El postrawlsianismo goza de buena salud y se entiende desde el trabajo de «puesta a punto» con las herramientas teóricas y

prácticas de que dispone, con viejos y nuevos recursos. Sigue estando en la brecha, tiene por tanto que hacer sobre qué hacer, y una agenda bastante completa. No se trata por último de un problema de optimismo o pesimismo, moral o de otro tipo, sino de un ajuste y reajuste de ciencia, filosofía e ideología en general, o más en concreto, sugieren alguno/as, de repensar trabajo, acción y pensamiento. En definitiva la tarea está asegurada, dejaré para mejor ocasión aquella otra dimensión de la profesionalización y los problemas de la creciente exigencia de aplicabilidad de las investigaciones.

#### NOTAS

1. No por casualidad esta obra ha sido traducida a 27 idiomas, ni tampoco lo es que 10 años después de su publicación una bibliografía recoja sobre ella más de 2.500 entradas (S. Freeman [ed.], *The Cambridge Companion to Rawls*, NY, Cambridge University Press, 2003, p. I). Conviene no obstante destacar que tal influencia y controversia ha sido desigual en los diferentes países, baste señalar aquí la diferente recepción de Rawls en España, temprana y extensa, en contraste con la que se da en Portugal o en Francia mucho más tardía. Véase João Cardoso Rosas, «Rawls in Portugal and Spain», *European Journal of Political Theory*, vol. 1 (2), pp. 243-255; también en este volumen se recogen las recepciones de Rawls en otros países europeos.

2. En «Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy», S. Freeman, *op. cit.*, p. 168.

3. Stephen K. White, «Prefacio» al monográfico *Political Theory: An International Journal of Political Philosophy, What is Political Theory?*, vol. 30, n.º 4 (2000).

4. B. Parekh, «Theorising Political Theory», *Political Theory*, vol. 27, n.º 3 (1999), p. 398.

5. Véase I. Berlin, «¿Existe aún la teoría política?», en *Conceptos y categorías*, México, FCE, 1983, y Jacques Rancière, «¿Existe a Filosofía Política?», *A Trabe de Ouro. Publicación Galega de Pensamento Crítico*, 39 (1999), pp. 309-323.

6. J. Montoya, «La Filosofía Política en el final de siglo», *Ágora. Papeles de Filosofía* (1996), 15/1, pp. 7-29; B. Parekh, «Algunas reflexiones sobre la filosofía política occidental contemporánea», *La Política. Revista de Estudios sobre el Estado y la sociedad*, 1 (1996), pp. 5-22.

7. Adriana Cavarero, «Politicizing Theory», *Political Theory* (monográfico) (2002), pp. 506 ss.

8. P. Ródenas, «Una definición de la Filosofía Política», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 1 (1993), pp. 53-69.

9. B. Parekh (1999), art. cit., p. 410.

10. W. Kymlicka, *Filosofía Política contemporánea. Una introducción*, Barcelona, Ariel, 1995, pp. 11-12.

11. *Ibíd.*, p. 18.

12. W. Kymlicka, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, 2003, Paidós, p. 15.

13. *Ibíd.*, p. 16.

14. Wendy Brown, «At the Edge», *Political Theory* (monográfico) (2002), pp. 566 ss.

15. Véase Ródenas, art. cit., p. 56.

16. Art. cit. (1999), p. 398.

17. Véase su recensión de la obra de Toulmin (1951).

18. Q. Skinner (comp.), *El retorno de la Gran Teoría en las ciencias humanas*, Madrid, Alianza, 1988, p. 14.

19. *Ibíd.*, p. 15.

20. *Ibíd.*, p. 16.

21. Como es sabido los pensadores tratados por diversos autores son: H.G. Gadamer, J. Derrida, M. Foucault, Th. Kuhn, J. Rawls, J. Habermas, L. Althusser, C. Levi-Strauss, y los historiadores de Annales. En 1982 Bhikhu Parekh había publicado *Contemporary Political Thinkers*. También se ocupa del estado actual de la filosofía política. Los autores que trata son H. Arendt, I. Berlin, C.B. Macpherson, H. Marcuse, M. Oakeshott, K. Popper y J. Rawls, los cuales representan, a su juicio, la mayoría de las tendencias ideológicas y filosóficas de nuestra época (trad. cast., *Pensadores políticos contemporáneos*, Madrid, Alianza, 1986, p. 13).

22. *Ibíd.*, p. 25.

23. *Ibíd.*, p. 30.

24. Art. cit. (1996), p. 6.

25. Como indica Pocock a finales de los cincuenta y mediados de los sesenta: Q. Skinner «otros y yo hemos defendido que la realización histórica de cualquier proposición en el discurso de la política equivale a los medios de expresión en el lenguaje disponibles para, y aceptados por, el autor, los lectores y los lectores subsiguientes. Empezamos a ser conocidos como “la escuela de Cambridge”, y aunque esta expresión resulta vagamente metafísica, podemos sostener la pretensión de haber cambiado la forma de comprensión de la historia del pensamiento político entre los estudiosos de habla inglesa» (en John G.A. Pocock, *Historia e Ilustración. Doce estudios*, Madrid, Marcial Pons, 2002, p. 15).

26. Art. cit. (1996), p. 9.

27. Art. cit. (1996), pp. 10-11.

28. En su introducción al número monográfico antes citado y que lleva por título «Pluralism, Platitudes, and Paradoxes. Fifty Years of Western Political Thought», White apunta también a una reconstrucción más amplia en general y en particular de la filosofía política frente a una visión marxista o positivista que la negaban, y que reflexiona después de los horrores del nazismo y ante la amenaza de guerra nuclear. Interesa destacar con White que *Political Theory* aparece en 1972 y viene a cubrir un espacio en las revistas en inglés dedicadas a filosofía política (también aparece *Philosophy and Public Affairs*), contribuyendo, pues, de forma importante a su revitalización.

29. *Ibíd.*, p. 473.

30. Art. cit., p. 13. Resulta significativo al respecto que G. Runciman haga alusión a que en la recensión de *A Theory of Justice* en el *Times Literary Supplement* decía que Rawls había producido la obra más influyente de la filosofía política occidental desde J.S. Mill y que sin embargo ahora esto debe ser leído como un documento de su tiempo y lugar («Political Philosophy: A View of Cambridge», *The Journal of Political Philosophy*, n.º 1 [2002], p. 6).

31. Art. cit., p. 14. Dicho con otras palabras, desarrolló una teoría sustantiva que relegaba las cuestiones epistemológicas y metodológicas, y la hacía independiente de las cuestiones antes disputadas.

32. Así, continúa Parekh: «en muchos otros aspectos, Rawls se alejó de sus predecesores. Para ellos la filosofía política era un modo de entender y dotar de sentido a la vida política, mientras que para él era esencialmente normativa y representaba un tipo de filosofía política [...] para él, la filosofía política no sólo estaba preparada para ofrecer una teoría de la naturaleza humana, sino que también era capaz de discutir los detalles de la vida política, y al mismo tiempo, de proporcionar una estructura deseable de instituciones, políticas y prácticas. Para Rawls, el objetivo del filósofo político era crear leyes, un equivalente moderno de Solón, Licurgo o Moisés, una visión compartida por Platón y por Bentham. Sus predecesores no sólo tenían poca simpatía por una visión como esta, sino que la consideraban arrogante e insostenible. En oposición a ellos, Rawls hizo de la justicia el concepto principal de la política, y le concedió un

significado inusualmente amplio. Como muchas de las inquietudes y ambiciones de Rawls eran diferentes a las de sus predecesores, separó la filosofía política de la lógica, la retórica y la historia del pensamiento y de la civilización europea, y la acercó a otras disciplinas como la economía, la psicología, el estudio de las instituciones políticas y la política social» (*ibid.*, p. 14).

33. S. White, art. cit., p. 474.

34. Art. cit. (1996), p. 18.

35. Me refiero al n.º 1 de la revista *The Journal of Political Philosophy* del 2002, donde bajo el epígrafe «Political Philosophy: The View from Cambridge», se resume el encuentro llevado a cabo en el 2001 presidido por Q. Skinner y en el que participan: Partha Dasgupta, Raymond Geuss, Melissa Lane, Peter Laslett, Onora O'Neill, W.G. Runciman y Andrew Kuper. Partiendo de si hay algo así como una visión de la filosofía política «desde Cambridge», reconociendo sus diferencias y sin ánimo de buscar el consenso, se abordan las siguientes cuestiones: 1) Cómo proceder en Filosofía Política; 2) Formas de leer los textos; 3) Marxismo; 4) Rawls; 5) Elección social; 6) Feminismo; 7) Postmodernismo; 8) Relaciones con la ciencia social empírica; y 9) ¿Qué estamos haciendo y adónde vamos?

36. Su motivación radicaría en el movimiento de los derechos civiles y no mucho más por cuanto, indica O'Neill —a quien Rawls como es sabido le supervisó en aquellos años su tesis doctoral— no se habría implicado con el feminismo ni dicho nada sobre uno de los problemas políticos internos más importantes de los últimos cuarenta años en Estados Unidos: la lucha por la sanidad universal. Es más al concentrarse en cuestiones de distribución doméstica, le resulta desalentador que Rawls no haya abordado en sus últimos trabajos una de las cuestiones principales desde finales del siglo XX: la globalización y los problemas de los Estados, no aplicando el principio de la diferencia más allá de la escala estatal (*ibid.*, p. 8).

37. Véase G. Runciman, A. Kupper y Geuss, pp. 6 y 8 respectivamente.

38. Art. cit. (1996), p. 15.

39. P. da Silveira y W. Norman, «Rawlsianismo metodológico. Una introducción a la metodología dominante en la filosofía política anglosajona contemporánea», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 5 (1995), p. 126.

40. *Ibid.*, 125. Aunque los autores convienen en que la habitual distinción entre filosofía analítica y filosofía continental es problemática, acaban aceptándola como indican explícitamente y se recoge en las notas 6 a 8.

41. A mi modo de ver resuenan aquí los *Methods of Ethics* de Sidgwick, tan queridos por Rawls.

42. *Ibid.*, p. 128.

43. Resulta interesante ver como se plantea esta cuestión «desde Cambridge»: la discusión se resuelve en dos líneas más o menos diferenciadas: una que incide en que el estudio de los textos históricos, cercana a la de los rawlsianos, puede servir para encontrar argumentos o herramientas conceptuales (Geuss, O'Neill) y la que sostiene Skinner (art. cit., p. 3).

44. *Ibid.*, p. 132. B. Dreben señala que Rawls es lo bastante buen pensador para no argumentar contra los que no creen en la democracia constitucional liberal. Véase, «On Rawls and Political Liberalism», en S. Freeman, *op. cit.*, p. 323.

45. *Ibid.*, p. 133.

46. *Ibid.*, p. 134.

47. *Ibid.*, p. 141. Vemos aquí también la cuestión de la profesionalización de la filosofía política.

48. *Ibid.*, p. 143.

49. Sí apuntan tres programas distintos con posibilidades de realizarse: 1) explorar algunos problemas limitados que han sido poco estudiados hasta el momento; es decir, aquellos de ética aplicada; 2) los que se dirigen a su propia tradición; y 3) abstraerse de los problemas tópicos de la Filosofía Política y centrarse en los de orden procedimental.

50. Sería interesante poner esta metodología en relación con las cuatro tareas que Rawls asigna a la filosofía política, como también, y los autores en algún momento lo sugieren, con las preocupaciones metodológicas de Rawls. A los efectos que aquí importan diremos que resuena aquella idea de Rawls de que la teoría debe proceder por partes, nada se indica sobre la diferenciación entre teoría ideal y teoría no ideal, pero todo ello remite a un análisis y contraste entre Rawls y los rawlsianos metodológicos.

51. Una vez más, Kymlicka nos ayuda a expresarlo: «Espero que este tipo de esfuerzo teórico sea útil para la gente. Sé que muchos filósofos desearían un mayor nivel de teoría abstracta, comenzando con las primeras premisas sobre la naturaleza de la razón, el conocimiento y la personalidad. Algunos políticos encargados de tomar decisiones desearían ver en cambio aplicaciones prácticas de nivel básico y estudios de casos concretos. Sin embargo, no estoy capacitado para hacer esto último y tengo dudas acerca de la utilidad de lo primero. Así pues, he preferido concentrarme en un análisis de nivel intermedio sobre los argumentos morales y el discurso público» (2003, *op. cit.*, p. 20).

52. Ch. Mouffe, *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 84-85.

53. En relación con el tono del filósofo político, véase las sugerentes precisiones de D. Owen, «Political Philosophy in a post-imperial voice», *Economy and Society*, vol. 28, n.º 4 (1999), pp. 545-547.

54. Véase J. Tully, «Political Philosophy as a Critique Activity» (monográfico citado) (2002), p. 545, también para ver qué entiende por razonamiento práctico.

55. Véase D. Scott, «Culture in Political Theory», *Political Theory*, vol. 31, n.º 1 (2003), pp. 92-115. También W. Brown, *art. cit.*, p. 561.

56. S. White, *art. cit.*, p. 478.

57. Véase en concreto cómo lo formulan, además de lo/as autoras del número monográfico *Political Theory*, B. Parekh o Ch. Mouffe en los artículos antes citados y F. Quesada, «Hacia un nuevo imaginario político», *Cambio de paradigma en la Filosofía Política*, Madrid, Fundación Juan March, 2001.

58. *Art. cit.*, p. 535.

59. N. Fraser y A. Honneth, *Redistribution or Recognition. A Political-Philosophical Exchange?*, Nueva York, Verso, 2003, p. 4.

*María Xosé Agra es profesora de Filosofía Política de la Universidad de Santiago de Compostela. Ha publicado diversos trabajos sobre la filosofía moral y política de J. Rawls, así como sobre cuestiones de filosofía política actual y teoría feminista.*