

El conflicto político y la autoridad de la filosofía política*

JOHN HORTON

Keele University, UK

Una invitación para participar en una discusión de Filosofía Política después de Rawls le proporciona a uno muchas oportunidades y no pocas tentaciones.¹ Éstas van desde una mirada especulativa y adivinatoria, o una ilusión, sobre el futuro de la Filosofía Política en general, hasta una sencilla y académica evaluación de los logros de Rawls y de su probable legado. Para mí, se trata, tal vez por encima de todo eso, de una oportunidad para reflexionar retrospectivamente y en un sentido amplio sobre una característica de la Filosofía Política normativa en el mundo de habla inglesa a lo largo de los últimos treinta años aproximadamente, desde la publicación de *A Theory of Justice* (Rawls, 1971).² Da la casualidad de que esa etapa coincide más o menos con mi propia «carrera» como filósofo político. Era estudiante aún no graduado, interesado seriamente en la Filosofía Política en el momento en el que apareció en escena el *magnum opus* de Rawls, y su obra ha continuado desde entonces proyectando una larga sombra sobre la Filosofía Política. Si, como comenzaba con humor Philip Larkin su poema *Annus mirabilis*, «Las relaciones sexuales comenzaron en mil novecientos sesenta y tres», podríamos, con una igualmente *falsa* precisión, estar de acuerdo con Jo Wolf en que «la Filosofía Política en lengua inglesa comenzó en 1971 con la publicación de *A Theory of Justice* de John Rawls (Wolf, 1998: 118).³ Y con el fallecimiento de Rawls en 2002, cualquiera que sea el propio juicio sobre la valoración de su influencia o el significado duradero de su obra, parece excesivamente duro evitar el sentimiento de que marca si no exactamente el fin de una era, sí al menos algo parecido.

En el supuesto de que estamos tratando con una forma de teorización que se hace vieja, aunque por supuesto muy lejos de su agonía, aprovecharé consecuentemente esta oportunidad para intentar pintar un poco gris sobre gris. O, con menos poesía hegeliana, trataré de examinar un aspecto particular del proyecto rawlsiano y cómo pone de relieve uno de los más arduos problemas con los que se enfrenta la Filosofía Política normativa. De esta forma, no intentaré ofrecer una valoración global de su obra sino centrarme en el único aunque amplio tema de la relación entre la Filosofía Política normativa con la «práctica» de la política.⁴ Más concretamente, trataré de explorar la cuestión de qué autoridad normativa, si es que hay alguna, puede reclamar legítimamente la

Filosofía Política respecto a la clase de conflictos que son endémicos en la práctica política. Porque esta cuestión, creo yo, va al corazón de muchos de los temas que han dividido a Rawls y sus compañeros de viaje de algunos de sus más acalorados críticos a lo largo de las últimas tres décadas. Al decir esto no se me debe entender, por supuesto, como si relegara todo lo demás a un segundo plano. Sin duda hay muchas otras maneras de leer esta historia, alguna de las cuales son probablemente por lo menos tan reveladoras como las que he escogido. Lo que pretendo sugerir sin embargo, es que esta lectura es esclarecedora por la luz que arroja sobre lo que debe ser, aunque demasiado a menudo no es, o no es explícitamente, una cuestión fundamental para los filósofos políticos normativos que se toman en serio lo que hacen.

I

Aparte de factores personales y de desarrollos dentro de la Filosofía, la obra de Rawls estuvo conformada por el peculiar contexto político de América en la segunda mitad del siglo XX.⁵ Es necesario hacer esta casi banal observación por dos razones. En primer lugar porque el propio Rawls, una persona muy privada, era por lo general reticente sobre tales cuestiones, y notoriamente reacio a adoptar el papel de un intelectual público que pontificase sobre acontecimientos políticos y que concediese entrevistas de hombre célebre. En segundo lugar porque una característica propia del estilo de filosofía que adoptó Rawls fue la de tratar de borrar sus fuentes políticas, prefiriendo por el contrario presentarse a sí mismo como un terreno de juego conformado únicamente por el poder del argumento racional. Aunque su prosa sencilla y desapasionada pudiera de hecho disfrazarlo, la agenda de *A Theory of Justice* estuvo claramente marcada por el contexto de las circunstancias sociales y políticas de la América de postguerra: el aburrido conformismo de los años de Eisenhower, del cual fue sintomática la intolerancia anticomunista del Macartismo, seguida de la extraordinaria turbulencia social y política de los sesenta, evidente en el movimiento de los derechos civiles, la preocupación emergente sobre las amplias disparidades de riqueza entre ricos y pobres y el destructivo conflicto ocasionado por la guerra de Vietnam.

Fue a la luz de estos acontecimientos, entre otros, como su proyecto de desarrollar una teoría de la justicia adquirió una forma y un significado específicos. En especial, Rawls llegó a considerar necesaria una teoría de la justicia para proporcionar un marco dentro del cual se pudiera mediar legítima y autorizadamente el conflicto social y político en una sociedad única; un marco que presentara principios que fueran aceptables a todos y cada uno de los ciudadanos, al menos en la medida en que los ciudadanos poseyeran sentido de la justicia y estuvieran motivados a actuar según él. La visión de la justicia que surgía estaba apoyada sobre ideas del igual valor moral de cada uno, sobre el valor fundamental de la libertad, sobre todo de la libertad política, y sobre una

equitativa distribución de los beneficios de la cooperación social. Dentro de la teoría de Rawls se encuentra un sistema de derechos civiles y políticos extensos e iguales para todos, que tiene la más alta prioridad. Están apoyados en una exigente concepción de igualdad y de oportunidad que rige el acceso a cargos y empleos y en una considerable medida de redistribución económica implicada en el principio de diferencia, su criterio de justicia económica. Más tarde estuvo claramente influenciado por la emergencia de la política de la identidad, en especial por el floreciente feminismo radical y por la creciente globalización y por el emergente nuevo orden mundial. A la luz de estos desarrollos llegó a creer en la necesidad a nivel doméstico de dar cabida a clases más radicales de «diferencia» (Rawls, 1993, 2001), especialmente para la integración de grupos no-liberales, e internacionalmente mediante lo que llamó «una ley de pueblos» (Rawls, 1999).

Las líneas fundamentales de la teoría de la justicia de Rawls son suficientemente conocidas, aunque inevitablemente muchas cuestiones son todavía materia de discusión interpretativa, así como la relación entre su primera y última obra y sus relativos méritos.⁶ Sin embargo aquí tiene una mayor importancia, por discreta e implícita que sea, su visión de la Filosofía Política, de sus objetivos y de sus métodos. Es ésta una visión que, sin ignorar los desarrollos de la filosofía del siglo XX, devuelve a la Filosofía Política del mundo de habla inglesa, de forma no apologética, un ambicioso programa normativo, más próximo a los textos clásicos de su historia que a la mayor parte de la Filosofía Política tal como se ha practicado al menos desde la última mitad del siglo pasado. La emergencia del positivismo primero y de la filosofía del lenguaje después como paradigmas filosóficos dominantes, junto con los terribles acontecimientos de la primera mitad del siglo XX, parecía desembocar en una pérdida de confianza en la Filosofía Política en orden a tener algo significativo que decir sobre las principales cuestiones de la política.⁷ Rawls, para bien o para mal, está acreditado con razón como la voz más influyente para restaurar esa confianza. Entiende la tarea de la Filosofía Política como la de construir, por medio de un cuidadoso y ponderado proceso de argumentación filosófica, principios morales que mediarían los conflictos de valor y de intereses entre individuos y grupos de una forma que cualquier persona razonable estaría en disposición de aceptar. Aunque algunos de ellos, tal vez, sólo quedarían claros más adelante, a medida que modificaba su teoría, en lo esencial y sean cuales fueren los cambios concretos en la misma, estaban totalmente en el centro del proyecto rawlsiano. Vino a caracterizar su planteamiento de la Filosofía Política como «realísticamente utópico: es decir, como exploración de los límites de la posibilidad política practicable», y se sintió preocupado por preguntar: «¿Cómo sería una sociedad democrática justa bajo unas condiciones históricas razonablemente favorables aunque aún sólo posibles...?» (Rawls, 2000: 4). Más aún, asegura que tal teoría es indispensable para la acción política porque sin ella «el deseo de cambio carece de

finalidad» (Rawls, 1993: 285). A pesar de la característica modestia de presentación de Rawls, eso significa atribuir una enorme importancia práctica a la Filosofía Política. Su papel es nada menos que, en términos generales, el de determinar el legítimo objetivo para la acción política. Esto es lo que hace ineludible la cuestión de su autoridad para decidir en asuntos controvertidos de justicia social y política.

Es justo decir que al proyecto rawlsiano, a pesar de sus magistrales cualidades y de la admiración que ha despertado en un amplio espectro de filósofos, nunca le han faltado críticas. Dejando aparte a muchos críticos amistosos que respaldan ampliamente los objetivos y los métodos de Rawls, a pesar de algunos desacuerdos fuertes en cuestiones particulares de detalle o de planteamiento,⁸ se podrían identificar aproximadamente cuatro líneas críticas. La primera es la crítica libertaria, representada de forma muy notable por la obra de Robert Nozick (Nozick, 1974). En su raíz, esta crítica fue política y económica más que filosófica o metodológica. El principal centro de discusión para los libertarios es la idea clave fuertemente redistributiva del principio de diferencia de Rawls y la correspondiente negación (tal como lo vieron sus críticos) de una medida significativa de libertad económica. La teoría de la justicia de Rawls iba abiertamente contra el emergente *zeitgeist* de la era Reagan/Thatcher en el Reino Unido y en Norteamérica, que podría verse más o menos encarnada en esos críticos libertarios. La segunda sería la crítica «comunitarista», que incluiría por ejemplo las importantes obras de Sandel, Taylor, Walzer, MacIntyre y algunas feministas, así como los teóricos de la «ética del cuidado», aunque habría que advertir que pocos aceptarían la etiqueta. En el mejor de los casos, esta obra ha tenido, en mi opinión, un significado considerable, y Rawls, así como los filósofos de su mentalidad política liberal, al menos en cierta medida, han tratado sutilmente de acomodar algunas de sus intuiciones, aunque a menudo sin un reconocimiento explícito y no siempre con éxito. Sin embargo, esto no significa que no queden cuestiones reales de diferencia. No obstante, sobre esas dos primeras líneas de crítica, no tengo nada más que decir. La literatura sobre ambas es hasta ahora muy amplia, las cuestiones se han examinado a fondo y tal vez poco nuevo pueda añadirse; y yo ciertamente tengo poco que añadir.⁹

Las otras dos líneas de crítica son, por el contrario, más relevantes para mi investigación. La tercera es la que, a falta de un término mejor, se puede llamar la de los «posmodernos», que en Filosofía Política se pueden casi definir por su oposición al proyecto rawlsiano. Aunque el actual nivel de enfrentamiento crítico entre Rawls y los posmodernos es muy escaso. Mientras ocasionalmente algunos posmodernos se esfuerzan en discutir directamente con Rawls, aunque de ordinario con un marcado descenso en el nivel de sofisticación de sus argumentos, Rawls y otros filósofos políticos afines, por su parte, muestran tal desdén por los posmodernos que apenas reconocen su existencia. Volveré en la sección IV a la respuesta de los posmodernos al proyecto rawlsiano. Por último están los que

llamaré, a falta de un rótulo familiar, «críticos políticos». Son mucho menos conocidos y forman un grupo muy heterogéneo, pero incluyen a Bonnie Honig, Chantal Mouffe, John Gray y Glen Newey.¹⁰ Lo que esos críticos comparten en su raíz es la convicción de que Rawls fracasa «en abordar el mundo real de la política» y pretende de alguna forma suprimir o trascender la política buscando «un orden post-político» (Newey, 2001: 2). Diré algo más sobre esta obra en la sección VI. Al igual que los comunitaristas, aunque por diferentes razones, estos dos últimos grupos se muestran insatisfechos por las características fundamentales filosóficas o metodológicas del proyecto rawlsiano.

II

La cuestión que estoy tratando está lejos de ser nueva. Los filósofos políticos, ya desde Platón, han sentido la necesidad de explicar lo que hacen y de justificar su reivindicación de un conocimiento superior o de la relevancia de tal conocimiento para la política práctica. Una razón para mencionar esto se deduce que la respuesta a las preguntas acerca del estado de los argumentos y las conclusiones de los filósofos políticos no es ni obvia ni auto-explicativa. Otra razón es que esas preguntas deben ser respondidas al menos implícitamente, *si* la Filosofía Política está en disposición de llamar legítimamente la atención de los implicados en política (lo cual no significa que incluso entonces le hagan caso). Por plantear la cuestión más directamente: si la Filosofía Política reivindica hablar a un público más amplio y más aún si exige ser oída por él, y en particular por los políticos y por otros comprometidos activamente en política, necesitamos saber por qué debería esperar ser escuchada o atendida. Este requerimiento es especialmente urgente para una Filosofía Política con un programa explícitamente normativo y que pretende fijar los fines de una acción política legitimada, tal como hace el proyecto de Rawls. Porque ¿en virtud de qué pueden esos filósofos políticos reclamar ser los legisladores de la moralidad política? Ésta es la serie de cuestiones a las que me refiero como el problema de la autoridad de la Filosofía Política.

Por supuesto, debería observarse que no todos los filósofos políticos han sostenido que el cometido de la Filosofía Política *sea* la prescripción normativa o que tenga algo que enseñarnos de relevancia política. Algunos, por ejemplo, la han concebido más como una actividad de segundo orden comprometida de modo reflexivo en la descripción, la explicación del significado o en la recuperación de los presupuestos del discurso político. Pero son precisamente tales puntos de vista los que Rawls rechaza explícitamente y trata de superar. Cualesquiera que sean los méritos de esa concepción, y confieso una considerable simpatía por una Filosofía Política orientada menos normativamente, el proyecto de Rawls del que aquí se trata es explícitamente y sin reservas normativo. Esto es, no estamos tratando de cuestiones sutiles acerca de si la interpretación o clarificación de las ideas y

conceptos políticos pueden en absoluto evitar algunas implicaciones indirectas normativas o prácticas, sino de una clase de Filosofía Política cuyo principal propósito es proporcionar respuestas a cuestiones normativas. Su aspiración es nada menos que establecer los principios morales que deberían gobernar legítimamente la actividad política. Y ésta es la razón de que sea apropiado presentar a los filósofos que suscriben ese proyecto como legisladores *manqués*, y al problema como el de la *autoridad* de la Filosofía Política.¹¹

Si la cuestión de la justificación de la autoridad de la Filosofía Política no es nueva, las circunstancias históricas en las que tal justificación se pide han cambiado ciertamente. No se trata de que el conflicto político en forma de lucha por el poder no haya sido algo constante en la historia humana. Sin embargo, existen características en la vida política moderna que dan a esos conflictos un tono distinto. Una de ellas consiste en que la justificación moral de las acciones políticas ha adquirido una importancia abrumadora de forma especial, aunque no únicamente, allí donde los gobiernos son de un tipo más o menos liberal democrático. Se exige a los gobiernos que expliquen a su pueblo por qué las medidas políticas que proponen son las «correctas» o las «mejores», o al menos que no son injustas ni moralmente ilegítimas. Más aún, dado que ahora los gobiernos emprenden una amplia gama de actividades que ocupan un lugar central en la vida de casi todos, la necesidad de justificación se ha generalizado. No es cuestión ya simplemente de justificar un pequeño número de actividades o acciones excepcionales, sino de un proceso continuo y sin límite; la necesidad para el gobierno de justificar lo que hace o deja de hacer se vuelve normal e inevitable.

Más aún, el proyecto de la justificación normativa en su conjunto se ha vuelto más profundamente problemático a todos los niveles. La mayor parte de los Estados occidentales son multiculturales, socialmente diversificados y marcados por un amplio desacuerdo acerca de los valores y fines que deberían perseguir los gobiernos. Podría ser equivocado sugerir que no existe consenso acerca de algunos valores muy fundamentales, pero aun eso es muchas veces verdad sólo en el caso en que dichos valores se especifiquen en los términos más generales. Lo que esto demuestra es que un acuerdo aparente no pasa de ser, con frecuencia, más que nominal. Cuando se llega a medidas políticas o a leyes concretas tal consenso rara vez se mantiene. Así por ejemplo, aunque poca gente negaría en sociedades occidentales que la libertad de expresión es buena, hay mucho menos acuerdo sobre dónde deberían fijarse sus límites, o sobre cómo debería tener prioridad sobre otros bienes, o incluso acerca de las razones por las cuales es buena. Y estos desacuerdos no son marginales ni triviales sino importantes y fundamentales y enraizados en diferentes concepciones de los valores, en diferentes tradiciones morales o culturales, en diferentes interpretaciones de los valores teóricamente compartidos y en diferente peso atribuido incluso a los valores genuinamente compartidos. En consecuencia, el trasfondo o contexto de los proyectos filosóficos de justificación normativa no

consiste sólo en el desacuerdo sobre medidas políticas específicas o sobre legislación, sino también con frecuencia en establecer qué clase de consideraciones son relevantes para su justificación.

Sugiero que todo esto es importante por dos razones. En primer lugar, y de manera más obvia, por el desafío que presenta a filósofos políticos normativos como Rawls. Si éstos quieren tener éxito, deben encontrar un modo convincente, en medio de este pantano de conflictos y desacuerdos, para articular razonablemente determinados principios políticos que deben mostrarse de uno u otro modo con una validez que los trascienda. Y aquí deberíamos hacernos eco, respecto a la Filosofía Política, de una pregunta formulada por Bernard Williams sobre la Filosofía Moral, cuando escribe: «¿Cómo podría darse que un tema, algo estudiado en las universidades (aunque no sólo allí), algo para lo cual disponemos de una amplia literatura técnica, pudiera proporcionar algo que uno reconociera como respuesta a las cuestiones básicas de la vida?» (Williams, 1985: 1-2). Pero, y esta es mi segunda razón, sería equivocado pensar que las cuestiones de justificación son un problema sólo para la *Filosofía Política*. Aunque me estoy centrando de forma específica en el problema de la autoridad de la Filosofía Política, no quiero sugerir que no exista un problema más profundo de justificación normativa. El «problema» de encontrar argumentos normativos para los principios políticos que sean generalmente convincentes no se limita a la Filosofía Política normativa.

Esta última afirmación es de especial relevancia para otros dos críticos de la autoridad de la Filosofía Política normativa que voy a examinar ahora. En primer lugar, consideraré un argumento propuesto por John Gunnell. Su posición es en muchos aspectos muy próxima a la mía, pero difiere precisamente en ver el problema como generado *exclusivamente* por las prácticas teóricas de la Filosofía Política. En segundo lugar, me dirigiré a la crítica posmoderna. Aquí sostengo que existe una tensión profunda entre su rechazo de proyectos filosóficos como el de Rawls y su deseo de apoyar propuestas normativas propias. Después de proponer algunas lecturas generales desde esas dos críticas, me referiré a los teóricos antes citados como críticos políticos del proyecto rawlsiano, como base para ulteriores reflexiones sobre la Filosofía Política normativa.

III

John Gunnell comparte muchos de los intereses que motivan este trabajo. Articula su análisis en términos de lo que él llama «el problema del relativismo»:

La extendida preocupación por el relativismo en la teoría política académica es una expresión reprimida, o un desplazamiento, del problema de la teoría y la práctica o, más específicamente, del problema de la relación entre el discurso académico y el público... El relativismo, entendido tanto filosófica como práctica-

mente, es de hecho un pseudo-problema que se sostiene por las aspiraciones del racionalismo y del fundacionalismo. Sólo cuando se abandona la tradicional búsqueda epistemológica de una certeza transcontextual y se disuelve el problema del relativismo, puede la teoría política enfrentarse, de una forma auténtica, al tema de su relación existencial con la política [Gunnell, 1993: 563].

Hay aquí mucho con lo que yo simpatizo, pero hay una característica especial del argumento de Gunnell que quiero discutir. Es su afirmación de que el problema del relativismo es un problema *exclusivo* de la Filosofía. Se trata para él de un problema acerca del *status* de la Filosofía que no tiene relación con el razonamiento práctico en la vida ordinaria: «es un dilema filosófico que no tiene una real contrapartida práctica... La preocupación se refiere menos a la disolución de los fundamentos del juicio práctico que al *status* de la Filosofía» (Gunnell, 1993: 565).

El argumento de Gunnell consiste en que la preocupación por el relativismo en la teoría política no es más que una manifestación de un problema general acerca del *status* de la Filosofía. Es un síntoma de una crisis de identidad profesional.

La preocupación no versa realmente sobre la falta o la disolución de la validez de los fundamentos dentro del universo de las prácticas de primer orden sino sobre la capacidad de la Filosofía de postular una base metateórica para el juicio respecto a tales prácticas. El nerviosismo es claramente filosófico, sin que importe en qué medida se proyecte tal ansiedad sobre el mundo práctico, y una buena parte de ese nerviosismo se extiende a cuestiones más mundanas de identidad profesional [Gunnell, 1993: 18].

Aunque éste es un argumento persuasivo en muchos aspectos al subsumir por completo el problema del relativismo en teoría política dentro de una cuestión de relativismo en Filosofía en un sentido más amplio, me parece que Gunnell va por mal camino. Existen disanalogías significativas entre el relativismo en Filosofía Política y en Filosofía de la Ciencia, por ejemplo. Aunque podemos ser algo menos confiados de lo que fuimos en otro tiempo sobre si el conocimiento científico es una conquista pura, ni los científicos ni el resto de nosotros hemos perdido mucha confianza en la capacidad de la ciencia para proporcionar tal conocimiento. Más aún, incluso allí donde hay desacuerdo, no es suficiente para poner en cuestión la validez del conocimiento científico. Éste no es el caso con respecto a la moralidad política. No es que no sea problemático tal como está y que nos enfrentemos únicamente a enigmas metateóricos. La falta de procedimientos racionales para decidir sobre muchos conflictos políticos es una característica ordinaria de nuestro ordinario discurso práctico político. La búsqueda de algún método o de medios para una decisión autorizada para una

persuasiva justificación política está conducida no meramente por la Filosofía sino al menos en cierta medida por nuestra experiencia del conflicto político y por el propio pensamiento práctico político.

Gunnell tiene razón cuando dice que «una buena parte de la teoría política se ha convertido en una empresa altamente especializada que produce imágenes filosóficas de la política generadas discursivamente y que, en el mejor de los casos, están vagamente relacionadas con la práctica política existencial» (Gunnell, 1993: 579). Es ésta una cuestión que desarrollaré más ampliamente en la sección VI. Sin embargo, es engañoso llegar a decir, como dice, que el problema del relativismo persiste sólo como «una manifestación de la mala conciencia de una empresa que percibe vagamente su pasado». Gunnell, sugiero, sucumbe a un fallo semejante al que diagnostica en teoría política. Al asumir que la práctica de la moralidad política y del juicio es en gran medida no problemática, nos presenta también una imagen idealizada de la política. Porque el problema del relativismo moral y político, tal como él lo califica, no puede ser llamado a desaparecer o a disolverse simplemente repensando la Filosofía Política —que no hay que negar que debe ser repensada— ya que el «problema» no se presenta únicamente al nivel de la investigación filosófica. Es una característica ubi-cua e inevitable del conflicto político.

IV

La crítica de Gunnell de la Filosofía Política normativa viene de una postura en líneas generales dentro de la tradición filosófica analítica. Una crítica con muy diferentes raíces, incluso más profundamente hostil al proyecto rawlsiano y en general a la Filosofía Política normativa, es la presentada por lo que, a falta de mejor rótulo, llamo «posmodernismo». Si hay algo que una a los posmodernos en teoría política —confío plenamente en que no haya nada significativo que unifique la multiplicidad de los diversos fenómenos que hoy son susceptibles de llamarse posmodernos— son sus comunes blancos y oposiciones. Es el rechazo de los discursos monológicos y logocéntricos: su despiadada percepción y su ataque al universalismo, objetivismo y esencialismo: su enérgica denuncia de las oposiciones binarias, de la totalidad y de lo clausurado; en frase de Lyotard, su «incredulidad hacia las metanarrativas». Frente a lo que ven como los supuestos coercitivos y estrechos, incluso «violentos», inscritos en el discurso filosófico occidental, los posmodernos por lo general celebran la apertura, la fragmentación, la ambigüedad, la heterogeneidad, la particularidad y la diferencia. Sin embargo, aun al más informal lector no puede menos de chocarle la preponderancia de lo negativo sobre lo positivo. El posmodernismo está mayoritariamente caracterizado por proyectos de genealogía y deconstrucción, por la deflación o subversión de los discursos dominantes, sin elaboración alguna o defensa de los valores positivos que se supone informan o resultan de semejan-

tes ejercicios notablemente vagos y poco desarrollados. Lo que de hecho parece distinguir el pensamiento posmoderno es, tomando prestada una expresión de Stephen White, «un permanente gesto de negación» (White, 1991: 19).

La mayor parte de los partidarios del posmodernismo en teoría política se ven a sí mismos motivados por un proyecto emancipatorio con un programa político radical. Se ha concebido a menudo como una alternativa más vital frente a un ampliamente agotado y moribundo marxismo. En la medida en que la mayor parte de la teoría política posmoderna ha sido negativa y crítica, ha sido posible mantener la ilusión del radicalismo político a través de la crítica o deconstrucción de soluciones políticas establecidas y de discursos políticos convencionales. Sin embargo se ha hecho cada vez más visible a sus partidarios más perceptivos, aunque ha estado claro para muchos de sus críticos desde hace tiempo (Habermas, 1987, Callinicos, 1989 y Lovibond, 1990) que al posmodernismo le ha resultado difícil avanzar más allá de su papel de crítico perpetuo. En especial le ha resultado difícil tanto el aprovechar la interminable deconstrucción de los textos y las excavaciones genealógicas de discursos opresivos para efectuar un cambio social real, como para pasar más allá de ellos hacia algo que pudiera tenerse por una visión política seria, y menos aún hacia algo que se pareciera a un programa político. Mientras «lo político» se re-examina, se re-construye, se re-imagina continuamente, parece asumir una vida propia no menos desconectada del «mundo» que la idealizada teorización de la Filosofía Política normativa.

La pregunta obvia que suscita este estado de cosas es si hay algo en los supuestos, metodología o estrategias teóricas del posmodernismo que incapacita políticamente de forma inevitable. ¿Estimula inevitablemente una especie de irónica actitud lúdica, conduce a una incapacidad para adoptar cualquier punto de vista sin destruirlo inmediatamente, o incluso, aunque esta acusación la rechazan invariablemente con firmeza los teóricos políticos posmodernos, desemboca en cierta clase de nihilismo el cual, cualquiera que sea su valor para la crítica literaria, en términos políticos puede conseguir como mucho una manifestación de auto-indulgencia o de decadencia de una privilegiada élite intelectual? ¿Es posible, en palabras de Judith Squires, «hacer compatible un rechazo teórico del esencialismo, del objetivismo y del universalismo con un compromiso moral y político con los valores no-opresivos, democráticos y pluralistas»? (Squires, 1993: 6).

Podría darse, como afirma enérgicamente Squires, que «se pueden rechazar las ilusiones metafísicas de la Ilustración mientras se conserva un compromiso con las tradiciones universalistas de la política práctica» (Squires, 1993: 11), pero se trata de un augurio que aún no ha sido acreditado. Además hay que observar que en el léxico de Squires «universalismo» ha dejado de ser una palabra fea y que hablar de las «ilusiones metafísicas» de la Ilustración es comprometerse con un argumento metafísico, no renunciar a él. La cuestión con la que el posmodernismo tiene que enfrentarse es: ¿hasta dónde pueden sus parti-

darios mantener consistentemente su propia esquividad metafísica y epistemológica escribiendo como si el posmodernismo estuviera situado fuera, por encima o de cualquier otra manera aparte de las cuestiones fundamentales de la Filosofía? Más en concreto ¿es posible para un posmodernismo con compromisos sustantivos éticos y políticos, más que para un posmodernismo de la negatividad y para una retórica de la evasión «diferir consistentemente un compromiso con los criterios tradicionales de verdad y valor»? (Soper, 1993: 17).

Si los posmodernos quieren reivindicar la superioridad de algunas posturas normativas con preferencia a otras, como hacen abiertamente al menos algunos de ellos, entonces no habrá escapatoria para tal compromiso. El posmodernismo tiene que abordar cuestiones de justificación y cánones de argumentación, pero también y todavía más provocadoramente los fundamentos de cualquier autoridad normativa que reclame para sí. Socavar las oposiciones binarias, las aporías u otras características problemáticas del discurso supuestamente logocéntrico de otros es ciertamente una tarea valiosa, pero por sí misma no lleva en ninguna dirección particular. Son técnicas que se pueden aplicar a cualquier discurso; y toda deconstrucción es susceptible de una ulterior deconstrucción. Si los posmodernos han de comprometerse políticamente situándose con los oprimidos contra sus opresores, como a menudo les gusta pensar, entonces tenemos que saber cómo se hacen esos juicios y qué concepción de la posibilidad política está en juego. En la práctica, cuando los posmodernos intentan abordar cuestiones políticas reales, a menudo terminan adoptando posturas que en sustancia parecen muy poco diferentes de las de los convencionales filósofos políticos liberales.¹² En lugar de esto, podemos esperar algo más serio que la afirmación de Jacques Derrida de que «La Justicia misma, si existe, fuera o más allá de la ley, no es deconstructible. No más que la deconstrucción si existe tal cosa. La deconstrucción es justicia» (Derrida, 1992: 14-15).

V

Las lecciones generales que trato de extraer de estos dos tipos de reflexión crítica tienen una intención doble. Por una parte, me parece que ambas tienen razón, en sus diferentes formas, en suscitar serias dudas acerca de la presunta autoridad de la Filosofía Política normativa y del proyecto rawlsiano para determinar los principios morales que deben regular la acción política. Aunque sería equivocado sugerir que Rawls y otros filósofos políticos normativos no se han hecho cargo del problema en la medida en que se aborda explícitamente, eso no se ha hecho de manera convincente. Por ejemplo, la metodología de Rawls del equilibrio reflexivo y de la posición original no puede librarse de lo que en este contexto constituye una circularidad perjudicial. Los principios políticos que se derivan están conformados de forma crucial por lo que implican, y lo que implican incluye (como debe) particulares creencias, valores y supuestos motiva-

cionales (Rawls, 1971: Parte 3). Más aún, la adopción posterior por parte de Rawls de la idea de razón pública como un modo de justificación normativa no corre mejor suerte, como he defendido en otro lugar (Horton, 2003).

Podría afirmarse que negarse a aceptar los principios de asociación política supuestamente justificados filosóficamente revela sin más lo poco razonables o lo irracionales que son los que no están dispuestos a aceptarlos; y sería insensato negar que a veces ése puede ser el caso. Las inconsistencias, contradicciones, falacias de razonamiento, ignorancia o creencias demostrablemente erróneas, en realidad cualquier tipo de error lógico o empírico puede, en ocasiones, explicar plenamente el injustificado rechazo de una propuesta o de un argumento particular (Gaus, 1996). Sin embargo, insistir en que ésa puede ser la *única* explicación necesita en su apoyo algún argumento de bastante más peso. Dado que muchas creencias y valores implicados en el conflicto político no se pueden juzgar racionalmente, resulta muy poco convincente pensar que cualquier argumento de esa clase puede ser aceptable. Para verlo basta con mirar algunos ejemplos de conflicto político.

Al hacerlo así, no debemos centrarnos únicamente en los familiares (aunque nada banales) ejemplos de puntos de vista políticos de base religiosa. Véase, por ejemplo, el caso de un laico, ecologista, que cree que el futuro a largo plazo de la vida humana sobre el planeta está seriamente amenazado por los actuales modelos de actividad económica. Más aún, supóngase que nuestro ecologista cree también que sólo alguna clase de régimen político autoritario, coercitivo, multi-estatal, podría llevar a cabo los cambios necesarios para evitar semejante situación. ¿Existe algo demostrablemente irracional o poco razonable en la buena disposición para actuar en esa postura? Aunque, para ser claro, no sea un punto de vista que yo comparta, no puedo ver que lo haya. Existen ciertamente pruebas para apoyar la preocupación de nuestro ecologista por el futuro de la vida humana sobre la tierra. Y aunque su creencia sobre el único medio eficaz para llevar a cabo los cambios necesarios que demanda la urgencia de tiempo es innegablemente discutible y polémica, no se puede demostrar que sea irracional o poco razonable. En concreto, no parece que haya razón alguna por la que nuestro ecologista *deba* tratar su punto de vista como una concepción del bien o como una doctrina comprensiva que sería poco razonable tratar de imponer a otros. En realidad, si tuviera razón, podría ser altamente irresponsable por su parte tratar su opinión de esa forma. Porque hacerlo significaría hacer conscientemente menos de lo que podría para evitar un estado de cosas desastroso. Pero, cabría preguntarse, ¿menos de lo que *razonablemente* podría? La única respuesta a esto es que está en juego un sentido de la razonabilidad altamente idiosincrático, si su modo de actuar en formas coercitivas para prevenir un desastre ecológico se considera «poco razonable». ¹³

Eso no significa sin embargo que las cuestiones que filósofos-políticos como Rawls han tratado de resolver por medio de una filosofía normativa no

necesiten ser resueltas. La sugerencia de Gunnell de que el problema de decidir acerca de valores en conflicto y de prescripciones políticas es exclusivamente uno que la filosofía ha creado, es equivocada. Es exacto, creo, que el interés por el relativismo es en parte una manifestación, como dice, de la reprimida ansiedad de la Filosofía Política acerca de su propio *status*. Pero no tiene razón cuando sugiere que es *sólo* eso. El problema tiene raíces más profundas y se refiere al *status* de las creencias y de los valores en general. Existe una perplejidad generalizada sobre qué conflictos, con orígenes en diferencias de valores o de creencias, se pueden resolver legítimamente.

Y no podemos asumir simplemente, como el posmodernismo propone que hagamos, que la fuente de esos problemas resida únicamente en el universalismo, el logocentrismo, el proyecto ilustrado o cualquier otra cosa que se considere que es el pecado capital del proyecto rawlsiano. La idea de que la deconstrucción, por ejemplo, contiene una ética propia que es de algún modo autosuficiente o que se libra de toda necesidad de justificación es en el mejor de los casos una ilusión, y en el peor una forma de escapismo intelectual. Allí donde exista un conflicto político sobre cómo debería organizarse una sociedad, qué leyes debería haber, según qué principios deberían distribuirse los bienes económicos, etc., el posmodernismo está al menos tan desprovisto de autoridad ética como la teoría rawlsiana de la justicia. Si se ha dicho, como se habrá dicho, que esto es malinterpretar el proyecto posmoderno, que trata precisamente de socavar todas esas pretensiones de autoridad normativa, entonces hemos regresado simplemente a la cuestión original. Toda la deconstrucción, genealogía, crítica o desenmascaramiento del mundo no resuelve las cuestiones que los conflictos políticos nos presentan. Y todo lo que sea revisar, reconceptualizar, repensar, fetichizar la «diferencia» y demás tropos de las estrategias retóricas tan queridas a la teorización posmoderna, nos dejan o bien con las cuestiones sin resolver o preguntándonos de igual manera acerca de la autoridad de las respuestas que, aunque sea indirecta o subrepticamente, han dado. No hay solución fuera, por encima o más allá del problema de la autoridad de la filosofía si se supone que la prescripción normativa de cualquier clase es el resultado de la teorización.

VI

Aquellos a los que me he referido como críticos políticos del proyecto rawlsiano sugieren otra respuesta a la situación descrita hasta aquí. Como he indicado más arriba, éste es un grupo variado y las cuestiones en las que difieren son muchas. En realidad, tal vez haya muy poco en lo que coincidan a no ser en que en un aspecto fundamental el proyecto rawlsiano no consigue tomar la política en serio. Incluso en lo que esto significa hay un cierto desacuerdo, pero hay tal vez dos ideas que son características de este grupo. La primera es que la teorización normativa al estilo de Rawls descuida o borra características clave

de la vida política y que en un sentido importante, en consecuencia, apenas es una filosofía de la *política* en absoluto. La segunda es que esta clase de Filosofía Política no sólo es no-política sino activamente anti-política, en el sentido de que quiere reducir radicalmente el fin de la política como foro para mediar en los conflictos políticos. Ambas cuestiones se pueden ver en buena medida como una manifestación del carácter super-moralizado del proyecto rawlsiano; es decir, como deformaciones que surgen del carácter específicamente normativo de la Filosofía Política normativa. Al desarrollar brevemente estos argumentos me centraré en particular sólo en la versión que Glen Newey hace de ellos y, en realidad, sólo en aspectos muy selectivos de ella.

Newey argumenta que:

Buena parte de la Filosofía Política está escrita como si no hubiera nada de interés filosófico en la política, o como si todo lo que hay de interés se pudiera reducir a alguna otra cosa, por lo común a la ética... En la medida en que la Filosofía Política ha pretendido articular los principios rectores y la matriz institucional de la sociedad idealmente justa, ha tenido poco que decir filosóficamente acerca de la política [Newey, 2001: 17].

El núcleo del reproche de Newey consiste en que los filósofos políticos como Rawls son reduccionistas en su tratamiento de la política: en último término, para ellos, las cuestiones fundamentales de la política son reductibles a un principio moral. Sin embargo, esto es simplemente no hacer justicia al fenómeno al que se supone que la Filosofía Política toma como objeto. Es despojar a la política de algunos de sus rasgos distintivos y característicos, muchos de los cuales tienen que ver con el hecho de que la Política es típicamente una actividad inspirada por el carácter no-ideal del mundo. En consecuencia, conceder la primacía a la «teoría ideal» es casi idealizar sacándolas fuera de la política algunas de sus características más molestas.¹⁴ Es rechazar desde el comienzo la visión de la política que ha sido, tal vez, presentada más gráficamente por Maquiavelo. Más aún, por recoger un aspecto relacionado con la crítica de Newey, la política no es meramente una actividad instrumental, en el sentido de que no ha de entenderse sólo como un medio para la consecución de un fin predeterminado; en este caso la sociedad justa tal como la interpreta alguna privilegiada teoría «filosófica». Porque la política trata también de determinar sus fines a través de procesos políticos.¹⁵ Esta observación nos lleva de forma natural a la segunda cuestión.

Esta cuestión consiste en que la Filosofía Política rawlsiana no sólo descuida características importantes de la política; es además anti-política: «una peculiaridad de la Filosofía Política reciente ha sido que considera como objetivo de su disciplina, en cierto sentido, su propia eliminación.» (Newey, 2001: 17). Busca su propia eliminación en el sentido de que quiere en gran medida

desplazar a la política y sustituirla por algo parecido a una práctica de administración éticamente guiada, o por lo que John Gray llama «una especie de legalismo anti-político» (Gray, 2000: 16). Y la dirección ética, o los fundamentos constitucionales del legalismo, ha de ir provista de principios de justicia que a su vez se ven determinados por una Filosofía Política normativa. Sería sin duda ir demasiado lejos presentar el proyecto rawlsiano como un manifiesto para una especie de cuasi-platónico rey-filósofo *de nos jours*, aunque tal vez no tanto el verlo como un proyecto de un tosco análogo moderno del legislador de Rousseau. En consecuencia, la Filosofía Política, al menos en lo que respecta a lo que Rawls considera como fundamentos políticos, llega a usurpar el lugar de la política, al sustituir la deliberación política por una argumentación filosófica y la toma política de decisiones por una teoría filosófica de la justicia.

El argumento de Newey va dirigido primariamente hacia la conclusión de que la Filosofía Política debería ocuparse mucho más de la actividad de la descripción que de la prescripción normativa. *Ésta es una conclusión con la que simpatizo ampliamente* (Horton, 1984 y 1990), pero no es ésa la cuestión en la que yo querría insistir aquí. Más bien, en la medida en que la Filosofía Política se ocupa de la normatividad y la prescripción, debería tratar de comprometerse con la *política* en mucho mayor medida que en la que lo hace. En suma, los filósofos políticos normativos deberían verse a sí mismos implicados en procesos de deliberación y de argumentación políticas antes que verse como algo aparte, sobre o fuera de la molesta ocupación de la política, operando en un campo puro de «teoría ideal». Esto no significa equiparar la Filosofía Política con la actividad política —no todos los imperativos que necesariamente constriñen a esta última necesitan figurar en la primera— pero debería reconocerse que existe una mayor continuidad entre el pensamiento ordinario acerca de la política y la Filosofía Política normativa. Más aún, y esto es tal vez la cuestión clave, aceptar esto no supondría tanto ofrecer una «solución» al problema de la autoridad de la Filosofía Política como un reconocimiento de que no tiene una especial autoridad.

VII

En este artículo he tratado de identificar y reflexionar sobre una cuestión especial a la que se enfrenta la Filosofía Política, cualquiera que sea la forma que adopte, y que reside en el centro del proyecto rawlsiano. Esta cuestión se refiere a la base o a los fundamentos de la autoridad normativa que reclama la Filosofía Política. Es decir ¿cómo puede la Filosofía Política normativa mediar autoritativamente en el conflicto político? Mi respuesta, en pocas palabras, es que no puede. En la Filosofía Política normativa existe poco en términos de certeza, y nunca tratamos con deducciones lógicas desde premisas indudables. Por el contrario, tenemos siempre que habérnoslas con valores que son en buena medida controvertidos, con afirma-

ciones discutiblemente empíricas, con supuestos motivacionales cuestionables, creencias disputadas, con conceptos imprecisos y con cadenas de razonamientos que son, en mayor o menor medida, informales. Todo esto no hay que entenderlo como fallos sujetos a corrección, remediables de algún modo por el filósofo político normativo, sino como una característica permanente del conflicto político. Cuando falta, existe un serio conflicto político.

Sin embargo, esto significa que el problema de la autoridad normativa se encuentra en líneas generales en el corazón de la política y que no está creado o generado por la Filosofía Política. Más bien, la Filosofía Política normativa *refleja* la ausencia general de cualquier autoridad normativa para arbitrar un conflicto político; aunque lo hace de una forma especialmente intensa porque su demanda de autoridad normativa es una de sus características definitorias. El conflicto político es sin embargo la materia de la política. Esto es especialmente así en una cultura como la del Occidente contemporáneo en el que la diversidad, el desacuerdo y la diferencia son endémicos. Esto no significa que no pueda haber algo así como argumentos normativos convincentes. Pero su capacidad de convicción depende de los partidos que compartan la mayor parte de los supuestos y creencias empíricas relevantes y normativos o a los que se persuade de que revisen algunas de sus creencias vigentes. No obstante, esto es así porque el argumento normativo sólo es probable que nos lleve a considerar que el trato, la negociación y el compromiso siguen siendo indispensables y están en el centro de la vida política. El argumento normativo tiene su lugar en estos procesos políticos, pero éstos no son reducibles a él, y son en parte un reconocimiento de que la política sigue siendo «el arte de lo posible».

¿A dónde pues nos lleva todo esto? En un sentido, y si mis razones son correctas, no existe «respuesta» o «solución» al problema de la autoridad normativa, ya sea en política en general o respecto a la Filosofía Política. Se trata simplemente de «cómo son las cosas», una afirmación más pragmática que metafísica, y es inútil pensar que la Filosofía Política pueda de alguna manera hacerlas cambiar, a pesar de que muchos filósofos políticos puedan estar convencidos por sus propios argumentos. Esto sin embargo, chocará a muchos filósofos políticos como un resultado de la discusión profundamente insatisfactorio. Pero aunque seguramente decepcione a los filósofos políticos que gusten de considerarse a sí mismos como legisladores de la humanidad, no hay que interpretarlo como un consejo desesperado. Una posible salida hacia delante para los filósofos políticos es la de adoptar un papel más humilde, considerándose a sí mismos como implicados menos en la prescripción normativa y más en la descripción, en el análisis y en la clarificación. De forma alternativa, si la canción de la sirena de la prescripción normativa resulta irresistible, entonces deben aceptar que ellos no están fuera del demos sino que son parte de él.¹⁶

Seguramente de estos últimos podría aún esperarse, aunque sólo en escasa medida, que mejorasen la calidad de la discusión política, pero tendrían también

que aceptar que hay más cosas en el cielo y en la tierra que las que sueña la Filosofía Política normativa, al menos tal como se ha venido practicando por los comprometidos con el proyecto rawlsiano.

NOTAS

* Traducción del original en inglés de Joaquín Rodríguez Feo.

1. Debería observarse que a lo largo del debate que sigue no se mantiene ninguna distinción sistemática entre Filosofía Política y teoría política. Aunque creo que puede hacerse con utilidad una distinción simple y pragmática entre ambas, no existe un reconocimiento consistente de tal distinción entre los muchos pensadores a los que me refiero, haciendo imposible utilizarla en un debate como éste.

2. El debate que sigue se limita a la obra que está fácilmente disponible en inglés. Aunque no excluye por completo la obra de los pensadores europeos continentales, limita la discusión a aquellos cuya obra ha sido traducida.

3. Existe una útil colección de artículos que discuten el impacto y la recepción de la obra de Rawls en Europa en Laborde, 2002.

4. Por supuesto, lo que se considera como «práctica de la política» es también ella objeto de contestación teórica. No obstante, utilizo la idea en un sentido totalmente familiar para significar gobierno y los procesos y prácticas de deliberación, negociación, oferta y tomas de decisión que van asociadas a ella. Véase también n. 14.

5. He dicho algo sobre el contexto filosófico de la emergencia de *A Theory of Justice* en Horton, 1984, y en mi contribución a Laborde, 2002.

6. Brian Barry va tan lejos como afirmar que el principal obstáculo para reconocer que *A Theory of Justice* es «con mucho la contribución más significativa a la Filosofía Política en este siglo» es «la publicación de *Political Liberalism*» (Barry, 1995: 915).

7. Probablemente el punto más bajo de esta comprensión atenuada de la Filosofía Política hay que buscarlo en Weldon, 1953.

8. Entre estos críticos amables, a pesar de todas sus diferencias, incluiría a Habermas. Aunque no a todos los habermasianos, muchos de los cuales están sensiblemente más resentidos con Rawls que el propio Habermas. Véase, por ejemplo, Habermas, 1995

9. Mientras la crítica libertaria parece que se ha quedado sin fuerzas hace algún tiempo, la crítica comunitaria se ha demostrado más robusta y su continua influencia se ha hecho sentir tal vez con más fuerza, aunque algo transformada, en la crítica multiculturalista de Rawls. Para buenas visiones de conjunto del debate liberal/comunitario, ver Mulhall y Swift, 1996 y Forst, 2002.

10. Véase, por ejemplo, Honig, 1993; Mouffe, 1993; Gray, 2000; Newey, 2001.

11. Esto puede parecer injusto a Rawls especialmente, que dice que sus principios de justicia gobiernan únicamente la «estructura básica» de la sociedad. Sin embargo no estoy sugiriendo que los filósofos políticos normativos afirmen ser capaces de resolver *todos* los conflictos políticos, sino que en la medida en que afirman que resuelven *algunos*, adoptan efectivamente esta perspectiva legislativa.

12. Un buen ejemplo se encuentra en Coole, 1993, cuyas positivas observaciones sobre la libertad podrían muy bien respaldar la mayor parte de los liberales de hoy día.

13. Una vez más podría pensarse que esto es injusto con Rawls porque el ejemplo que propongo no se adaptaría a lo que él llama «las circunstancias de la justicia» (Rawls, 1971: Sección 22). Sin embargo en esta lectura del ejemplo lo que quiero poner de relieve es que, se den o no las circuns-

tancias de la justicia, puede ser por sí mismo un tema de conflicto político, incluso en una sociedad económicamente avanzada, de la que podría esperarse que no fuera conflictiva.

14. Ni aquí ni más adelante estoy ofreciendo una definición «esencialista» de la política, como no estoy ofreciendo una *definición* de la política en absoluto. Más bien, estoy simplemente indicando ciertas características centrales de nuestra experiencia de la política y expresando una opinión acerca de hasta dónde es plausible pensar que esas características deban ser eliminadas de la política.

15. Esto no implica necesariamente que la política sea una actividad *intrínsecamente valiosa*, aunque no lo excluya, sino únicamente afirmar que no todos los fines de la política se determinan extrínsecamente.

16. Para un argumento interesante en una línea algo parecida, véase Walzer, 1985.

REFERENCIAS

- BARRY, B. (1995): «John Rawls and the Search for Stability», *Ethics*, 105.
- CALLINICOS, A. (1989): *Against Postmodernism. A Marxist Critique* (Cambridge: Polity Press).
- COOLE, D. (1993): «Constructing and Deconstructing Liberty: A Feminist and Poststructural Analysis», *Political Studies*, 41.
- DERRIDA, J. (1992): «The Mystical Foundations of Authority», en D. Cornell, M. Rosenfeld y D.G. Carlson (eds.), *Deconstruction and the Possibility of Justice* (Londres: Routledge).
- FORST, R. (1992): *Contexts of Justice: Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*, trad. J.M. Farrell (Berkeley: University of California Press).
- GAUS, G. (1996): *Justificatory Liberalism. An Essay in Epistemology and Political Theory* (Oxford: Oxford University Press).
- GRAY, J. (2000): *Two Faces of Liberalism* (Cambridge: Polity Press).
- GUNNELL, J.G. (1993): «Relativism: The Return of the Repressed», *Political Theory*, 21.
- HABERMAS, J. (1987): *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge: Polity Press).
- (1995): «Reconciliation through the Use of Public Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism», *Journal of Philosophy*, 92.
- HONIG, B. (1993): *Political Theory and the Displacement of Politics* (Ithaca: Cornell University Press).
- HORTON, J. (1984): «Political Philosophy and Politics», en A. Leftwich (ed.), *What is Politics? The activity and its study* (Oxford: Basil Blackwell).
- (1990): «Weight or Lightness? Political Philosophy and its Prospects», en A. Leftwich (ed.), *New Developments in Political Science* (Aldershot: Edward Elgar).
- (2003): «Rawls, Public Reason and the Limits of Liberal Justification», *Contemporary Political Theory*, 2.
- LABORDE, C. (ed.) (2002): *European Journal of Political Theory*, Special edition: «Rawls in Europe», 1: 2.
- LOVIBOND, S. (1990): «Feminism and Postmodernism», en R. Boyne y A. Rattansi (eds.), *Post-modernism and Society* (Londres: Macmillan).
- MOUFFE, C. (1993): *The Return of the Political* (Londres: Verso).
- MULHALL, S. y A. SWIFT (1996): *Liberals and Communitarians*, 2nd ed. (Oxford: Blackwell).
- NEWAY, G. (2001): *After Politics. The Rejection of Politics in Contemporary Liberalism* (Basingstoke: Palgrave).
- NOZICK, R. (1974): *Anarchy, State and Utopia* (Oxford: Blackwell).
- RAWLS, J. (1971): *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press).
- (1993): *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press).

- (1999): *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard).
- (2001): *Justice as Fairness. A Restatement* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- SOPER, K. (1993): «Postmodernism, Subjectivity and the Question of Value», en J. Squires (ed.), *Principled Positions. Postmodernism and the Recovery of Value* (Londres: Lawrence and Wishart).
- SQUIRES, J. (1993): «Introduction», en ídem (ed.), *Principled Positions. Postmodernism and the Recovery of Value* (Londres: Lawrence and Wishart).
- WALZER, M. (1985): *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- WELDON, T.D. (1953): *The Vocabulary of Politics* (Harmondsworth: Penguin).
- WHITE, S.K. (1991): *Political Theory and Postmodernism* (Cambridge: Cambridge University Press).
- WILLIAMS, B. (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy* (Londres: Fontana).
- WOLFF, J. (1998): «John Rawls: Liberal Democracy Restated», en A. Carter y G. Stokes (eds.), *Liberal Democracy and its Critics* (Cambridge: Polity Press).

John Horton es «reader» en Política en Keele University (Reino Unido). «Sus trabajos sobre obligación política y tolerancia, así como sus reflexiones sobre la tarea de la filosofía política son muy conocidos. De entre sus libros destacamos: «Political Obligation» (Macmillan, 1992); «Toleration: Philosophy and Practice» (Avebury, 1992); «After MacIntyre» (Polity, 1994).