

LA FILOSOFÍA POLÍTICA REALISTA DE RAYMOND GEUSS: UNA EXPOSICIÓN CRÍTICA

Emilio Méndez Pinto

Universidad Nacional Autónoma de México / Tecnológico de Monterrey

emilio.mendez.pinto@gmail.com

Resumen: En este artículo discuto las principales tesis de la filosofía política realista desarrollada en los últimos años por Raymond Geuss y plasmada en su célebre *Philosophy and Real Politics* (2008). Una vez identificadas las motivaciones detrás del proyecto de Geuss y señaladas sus semejanzas y diferencias con el otro gran proyecto filosófico-político realista de nuestros días, el de Bernard Williams, expongo críticamente sus tesis y sus objeciones a las formas kantiana y rawlsiana de hacer filosofía política. Además de discutir los puntos centrales de su propuesta, expongo dos réplicas generales a la misma, una doctrinaria y otra metodológica.

Palabras clave: ética, realismo, Kant, Rawls.

Recibido: abril 15, 2022. **Revisado:** julio 6, 2022. **Aceptado:** julio 11, 2022.

RAYMOND GEUSS' REALIST POLITICAL PHILOSOPHY: A CRITICAL EXPOSITION

Emilio Méndez Pinto

Universidad Nacional Autónoma de México / Tecnológico de Monterrey

emilio.mendez.pinto@gmail.com

Abstract: In this article I discuss the main theses of the realist political philosophy developed in recent years by Raymond Geuss and embodied in his famous *Philosophy and Real Politics* (2008). Once the motivations behind Geuss' project are identified and its similarities and differences with the other great realistic philosophical-political project of our days are pointed out (that of Bernard Williams), I critically expose Geuss' theses and his objections to the Kantian and Rawlsian ways of doing political philosophy. In addition to discussing the central points of his proposal, I present two general responses to it, one doctrinal and the other methodological.

Keywords: ethics, realism, Kant, Rawls.

Received: April 15, 2022. **Reviewed:** July 6, 2022. **Accepted:** July 11, 2022.

Tan lejos se está de que el haber oído decir una cosa sea regla de conducta, que no debéis creer nada sin colocarnos previamente en un estado como si no lo hubierais oído antes. Quien os debe hacer creer es el consentimiento de vosotros con vosotros mismos, y la voz constante de vuestra razón. ¡Creerla es tan importante! Cien contradicciones serían verdaderas. Si la antigüedad fuera la regla de la creencia, los antiguos ¿carecieron entonces de regla? Sin el consentimiento general, ¿entonces no habría regla si todos los hombres perecieran?

PASCAL, *Pensamientos*

1. Introducción: El reavivamiento de la filosofía política realista

EN un célebre pasaje del *Leviatán*, Hobbes escribió sobre “cuán necesario es para todos los hombres que aspiran al verdadero conocimiento examinar las definiciones de autores precedentes, bien para corregirlas cuando se han establecido de modo negligente, o bien para hacerlas por su cuenta” (Hobbes, 2014: 27), y varios fragmentos de la *magnum opus* de Hobbes están dedicados, precisamente, a corregir

nuestras opiniones, respecto a la institución y derechos de los Estados, de Aristóteles, Cicerón y otros hombres, griegos y romanos, que viviendo en régimen de gobiernos populares, no derivaban sus derechos de los principios de naturaleza, sino que los transcribían en sus libros basándose en la práctica de sus propios Estados, que eran populares, del mismo modo que los gramáticos describían las reglas del lenguaje a base de la práctica contemporánea; o las reglas de poesía, fundándose en los poemas de Homero y Virgilio (Hobbes, 2014: 176).¹

¹ Para un estudio detallado de las opiniones de Hobbes sobre *La Política* de Aristóteles, véase Laird, 1942-1943. Para sus opiniones sobre Cicerón, véase Lemetti, 2012: 78-79.

Ya en el *De Cive*, publicado nueve años antes que el *Leviatán*, Hobbes había inaugurado su *nueva ciencia del hombre* –que no apelaba a la autoridad de los antiguos– atacando uno de los pilares de la filosofía política aristotélica, a saber, la concepción del ser humano como *zoon politikón*. Para los fines de este ensayo, lo relevante a tener en cuenta no es el contenido de la filosofía política hobbesiana, sino uno de sus más prominentes propósitos: sustituir el método de la ciencia política aristotélica por un nuevo método² según el cual “cada cosa se comprende mejor por sus causas constitutivas; [...] de modo que para hacer una mejor investigación de los derechos de los Estados y los deberes de los súbditos, es necesario que sean considerados como disueltos, que comprendamos correctamente cuál es la cualidad de la naturaleza humana” (Hobbes, 2000: 5; la traducción es mía).³

En tiempos recientes ha tenido lugar, de las manos de Bernard Williams y Raymond Geuss, un reavivamiento de la filosofía política realista con tintes explícitamente hobbesianos que, al igual que Hobbes en su momento, pretende prescribir cómo ha de ser (y hacerse) la filosofía política. En este ensayo me gustaría discutir críticamente la filosofía política realista propuesta por Raymond Geuss, no sin antes decir algo sobre las semejanzas y diferencias entre los realismos filosófico-políticos de Williams (2012) y de Geuss (2008).

En primer lugar, el hobbesianismo de Williams se explica porque identifica “el ‘primer’ asunto político en términos hobbesianos como el relacionado con el aseguramiento del orden, la protección, la seguridad, la confianza y las condiciones de cooperación. Es el ‘primero’ porque resolverlo es la condición⁴ para resolver, incluso para plantear, cualesquiera

² Método que, de las manos de Weber, 2012, acabó conociéndose como individualismo metodológico. Para Hobbes como el padre de este método, véase Lukes, 1968.

³ El de Hobbes no fue el primer intento exitoso en apartarse de los antiguos y en proponer una teoría política realista (al menos, y este punto no es trivial, realista relativamente a los antiguos), pues Maquiavelo lo antecede en ambos propósitos.

⁴ Aunque Williams no especifica si se trata de una condición necesaria, suficiente, o necesaria y suficiente, es posible inteligir que, al menos para él, se trata de una condición necesaria, pero no suficiente, para plantear y resolver el resto de los asuntos políticos.

otros” (Williams, 2012: 27), mientras que el hobbesianismo de Geuss se explica porque la concepción hobbesiana de la naturaleza humana es, para él, una concepción *realista* de la misma (Geuss, 2008: 22-23). En sus palabras:

Lo que quiero llamar “el enfoque realista de la filosofía política” desarrolla esta visión básicamente hobbesiana. Está centrada en el estudio de formas históricamente instanciadas de acción humana colectiva, con especial atención en las distintas maneras en las que las personas pueden estructurar y organizar su acción a fin de limitar y controlar formas de desorden que podrían resultarles excesivas o intolerables por otras razones. Este es un estudio históricamente específico, tan sólo sea porque los conceptos de “orden” y “desorden intolerable” son, ellos mismos, magnitudes variables. (Geuss 2008: 22; la traducción es mía).⁵

En segundo lugar, el principal blanco de ataque del realismo político de Williams es el liberalismo (particularmente, el liberalismo británico), mientras que los principales blancos de ataque de Geuss son, como se verá más adelante, el kantismo⁶ y el rawlsianismo.

En tercer lugar, mientras que Williams rebate, como forma no realista de filosofía política, a aquella que da prioridad a lo moral sobre lo político (Williams, 2012: 26), Geuss rebate, como forma no realista de filosofía política, a aquella que antepone la ética a la política.⁷

En cuarto y último lugar, ambos filósofos distinguen dos modos en que lo moral (para el caso de Williams) o lo ético (para el caso de Geuss)

⁵ No obstante la variabilidad de la “magnitud” del desorden intolerable, su extremo hobbesiano es, según Parsons y Shils, virtualmente inalcanzable: “Ninguna sociedad se ‘desintegra completamente’; el ‘estado de naturaleza’ descrito por Hobbes jamás es alcanzado por ninguna sociedad real. La desintegración completa es el caso límite hacia el que tenderían los sistemas sociales, especialmente en algunos sectores de la estructura, pero jamás llegan allí. Por supuesto, un sistema social particular podría perder su identidad, o transformarse en otro absolutamente diferente, o ser absorbido dentro de otro sistema social. Podría dividirse en varios sistemas sociales, según líneas de segmentación territorial. Pero la disolución por caída en el ‘estado de naturaleza’ es imposible” (Parsons y Shils, 1968: 242; la traducción es mía).

⁶ Particularmente, las doctrinas expuestas en Kant (1785).

⁷ Esta diferencia sería casi trivial si no fuese por el hecho de que “ética” y “moral” no son sinónimos intercambiables. Para una iluminativa discusión contemporánea al respecto, véase Dworkin, 2014.

puede tener primacía sobre lo político. Para Williams, bajo lo que llama el modelo de la *promulgación*, “la teoría política formula principios, conceptos, ideales y valores, y la política (en la medida en que la política hace lo que la teoría quiere que haga) busca expresar éstos en la acción política a través de la persuasión, el uso del poder, y así sucesivamente” (Williams, 2012: 25), mientras que, bajo lo que llama el modelo *estructural*, “la teoría asienta condiciones morales de coexistencia bajo el poder, condiciones en las que el poder puede ser ejercitado de manera justa” (Williams, 2012: 25).⁸

Por su parte, para Geuss, lo que bautizó con el eslogan de “la política es ética aplicada” es susceptible de dos lecturas: una lectura anodina, que Geuss no rechaza, y una “lectura de la ética primero”, que Geuss (2008: 1-6) rechaza explícita y decididamente. La lectura anodina del eslogan “la política es ética aplicada” es meramente la lectura según la cual tanto las acciones políticas como el estudio de las mismas *no* son (y no pueden ser) acciones y estudios libres de valores:⁹

La política es un asunto de interacción humana, y no meramente mecánica, entre individuos, instituciones, o grupos. [...] En general, los actores políticos persiguen ciertas concepciones de lo “bueno”, y actúan a la luz de lo que para ellos les es permisible. Esto es cierto no obstante el innegable hecho de que, la mayor parte del tiempo, casi todos los agentes humanos son débiles, distraídos, conflictivos, y están confundidos, y por lo tanto no siempre hacen únicamente las cosas que les son permisibles. Nunca entenderemos lo que hacemos a menos que consideremos seriamente la dimensión ética de nuestras acciones en el sentido más amplio del término: nuestros diversos juicios acerca de lo bueno, lo permisible, lo atractivo, lo preferible, y aquello que ha de evitarse a toda costa (Geuss, 2008: 1-2; la traducción es mía).

⁸ Para Williams, el utilitarismo es el paradigma teórico del modelo de la promulgación y la teoría de la justicia de Rawls es el paradigma teórico del modelo estructural.

⁹ Véase Bobbio (1996) para la opinión, contra-Geuss, de que, si bien el estudio *filosófico* de la política es normativo (para Bobbio, *exclusivamente* normativo), su estudio *científico* ha de ser exclusivamente descriptivo/explicativo. Por su parte, véase Putnam (2004) para una crítica a la dicotomía hecho/valor tanto en la ética como en las ciencias empíricas. Me parece que el mero hecho de que Bobbio *prescriba* lo que ha de ser el estudio científico de la política dice mucho a favor de Putnam a este respecto, aunque no desarrollaré este punto.

Por su parte, la lectura no anodina del eslogan “la política es ética aplicada” – la lectura que objeta Geuss – reza que:

[C]omenzamos pensando acerca del mundo social humano partiendo de lo que suele llamarse una “teoría ideal” de la ética. Este enfoque asume que hay, o podría haber, tal cosa como una disciplina separada llamada Ética que tiene sus propios temas y formas de argumentación, y que prescribe cómo hemos de actuar unos con otros. También asume que podemos estudiar sus temas sin localizarlos dentro del resto de la vida humana, y sin reflexionar sobre sus relaciones con la sociología, la etnología, la psicología, y la economía. Por último, este enfoque propone que el modo de proceder en la “ética” consiste en enfocarse en unos pocos principios generales como que somos racionales o hedonistas o utilitaristas, y estos principios han de tomarse como históricamente invariantes, de modo que estudiar la ética consiste esencialmente en formularlos claramente, en investigar sus mutuas relaciones, quizá ofreciendo algún tipo de “justificación” para algunos de ellos, y en sacar conclusiones acerca de cómo es que las personas deberían actuar o vivir (Geuss, 2008: 6-7; la traducción es mía).

Es esta lectura no anodina de su aludido eslogan la que Geuss identifica con la manera kantiana y rawlsiana de hacer filosofía política, que se contrapone a “una visión mucho más específica acerca de la naturaleza y la estructura de los juicios éticos y de su relación con la política, y en particular [a] una teoría acerca de dónde deberíamos *comenzar* a estudiar la política, cuál es el marco final para estudiarla, en qué nos es razonable enfocarnos, y qué nos es posible abstraer” (Geuss, 2008: 6; la traducción es mía). De todo esto adolece, en opinión de Geuss, la forma kantiana-rawlsiana de hacer filosofía política.

2. ¿Qué debe ser la filosofía política, según Geuss?

Las objeciones de Geuss al modo kantiano y rawlsiano de hacer filosofía política –objeciones que discutiré en los apartados 4 y 5– han de verse a la luz de cómo es que, para Geuss (2008, pp. 9-15), *debe* hacerse filosofía política a fin de que no sea presa de una “lectura de la ética primero”:

- 1) la filosofía política debe ser realista: debe ocuparse no de cómo ideal o racionalmente deberíamos actuar, sino de cómo operan realmente las instituciones políticas y sociales y de qué es lo que, realmente, nos hace actuar como actuamos;
- 2) la filosofía política debe reconocer que la política *trata* de las acciones y de los contextos de acción, y no de creencias o proposiciones;
- 3) la política está históricamente localizada y, por ello, las generalizaciones al respecto suelen ser poco informativas;
- 4) la política es el ejercicio de un oficio o de un arte poco sujeto a teorizaciones.

A continuación, ampliaré y discutiré cada uno de estos puntos.¹⁰

2.1. La filosofía política debe ser realista

Que la filosofía política debe ser realista es la principal de las prescripciones geussianas. Es la principal no sólo porque el resto de sus prescripciones –los puntos 2, 3, y 4 de arriba– son modos –sucedáneos, si se quiere– de hacer más realista (o realista, sin más) la filosofía política, sino porque los dos grandes defectos que identifica Geuss en la manera kantiana-rawlsiana de hacer filosofía política –su “abstinencia empírica” [empirical abstemiousness] y su propensión a la sistematicidad– obedecen, en buena medida, a que las filosofías políticas kantiana y rawlsiana se ocupan de cómo deberíamos actuar ideal o racionalmente, y no “de cómo operan realmente las instituciones políticas, económicas, y sociales en algún momento dado, y de qué es lo que, realmente, nos hace actuar como actuamos en determinadas circunstancias” (Geuss, 2008: 9).

Ahora bien, que la filosofía política deba ocuparse, primariamente, de las *motivaciones reales* de los agentes humanos en detrimento de motivaciones ideales o racionales no significa, para Geuss, negar que nuestras aspiraciones, ideales, y posturas morales influyan en nuestro compor-

¹⁰ Retrospectivamente, en Bentham (2012) y en Heller (1996) pueden encontrarse objeciones de todo tipo (a veces, objeciones mutuamente incompatibles) a estos puntos.

tamiento, ni tampoco afirmar que todo el tiempo seamos irracionales, o que ser racionales no redunde, a veces, en un gran beneficio para nosotros. Lo que significa, más bien, es que “puesto tautológicamente, estos ideales y aspiraciones influyen en nuestro comportamiento y, por lo tanto, son *políticamente relevantes* sólo en la medida en que *realmente* influyen de alguna manera en el comportamiento” (Geuss, 2008: 9; la traducción y las cursivas son mías).

Geuss (2008: 9-10) ofrece tres razones a favor de esta tesis según la cual la relevancia *política* de nuestros ideales y de nuestras aspiraciones depende de cuánto influyan realmente en nuestro comportamiento. Primera, que de la *verosimilitud* de ciertos ideales o principios morales no se sigue –ni de parte de quienes los prescriben ni de quienes supuestamente actuarían en concordancia con ellos– que tales ideales o principios tendrán efectos tangibles en el comportamiento de los primeros o de los últimos. Segunda, que del reconocimiento universal de la verosimilitud de ciertos ideales o principios morales no se sigue su obediencia universal.¹¹ Tercera, que la prosperidad alcanzada (supuestamente) mediante ideales y aspiraciones puede ser perfectamente independiente de cualesquiera creencias genuinas que, al respecto, tengan tanto quienes prescriben como quienes siguen cualesquiera ideales o principios morales. En palabras de Geuss (2008: 10), dicha prosperidad alcanzada “podría ser mera suerte, o el resultado de factores completamente distintos”.

2.2. La filosofía política debe reconocer que la política trata de las acciones y de los contextos de acción, y no de creencias o proposiciones

Nuevamente, con esta prescripción Geuss no está diciendo que nuestras creencias (morales, por ejemplo) o nuestras proposiciones (ya sean enunciativas o normativas) sean irrelevantes para el estudio filosófico de la política, pues Geuss (2008: 11) reconoce que “en muchas situaciones, las creencias de los agentes pueden ser muy importantes”. Lo que

¹¹ Creo que, no obstante su aparente similitud, esta primera razón, aunque no la segunda, es un reparo en contra de la objetividad moral. No desarrollaré este punto.

significa es que, en cualquier caso, el estudio de la política ha de ser, primariamente, el estudio de las acciones humanas, y sólo secundariamente (si acaso) el estudio de las creencias *relacionadas* con las acciones humanas. A favor de esta delimitación, Geuss arguye que, a veces, no actuamos siguiendo nuestras creencias y que, ultimadamente, “proponer una teoría, introducir un concepto, transmitir información, e incluso, a veces, contemplar una posibilidad, son todas acciones, y como tales tienen precondiciones y consecuencias que deben tomarse en cuenta” (Geuss, 2008: 11-12).

Claro está que, bajo una descripción tan robusta de lo que son las acciones, el tratamiento de las creencias y las proposiciones pasa, en el mejor de los casos, a un segundo plano. Empero, no toda *actividad mental* es una *acción mental*, y no es claro que el contemplar una posibilidad, por ejemplo, cumpla con una de las condiciones para ser una acción mental, a saber, ser algo por lo que una persona es responsable (Peacocke, 2021). Por otro lado, si Davidson (1995) está en lo cierto en que la racionalización que explica la relación entre nuestras razones y nuestras acciones es una especie de explicación causal, entonces, siendo las creencias componentes de estas razones (Davidson, 1995: 18), el argumento de Geuss a favor de delimitar el estudio de la política al estudio de las acciones humanas *por la razón de que no siempre actuamos siguiendo nuestras creencias*, parece perder mucha de su verosimilitud.

2.3. La política está históricamente localizada y, por ello, las generalizaciones al respecto suelen ser poco informativas

Con esta tercera prescripción de lo que ha de ser una filosofía política realista, Geuss (2008: 13) pretende “defender que la política [...] tiene que ver con seres humanos interactuando en contextos institucionales que cambian con el paso del tiempo, y el estudio de la política debe reflejar este hecho”. Una vez más, Geuss matiza su prescripción: que el estudio de la política concierna a seres humanos interactuando en contextos institucionales que cambian con el paso del tiempo no es una objeción a

la generalización *per se*, pues “ni siquiera sabemos lo que sería pensar sin generalizar” (Geuss, 2008: 13), sino a la generalización *excesiva*, que, para Geuss, termina siendo poco informativa. Al respecto, escribe que

La filosofía política carece de “cuestiones eternas” interesantes. Es perfectamente verdadero que, si así lo queremos, podemos construir algunas verdades empíricas universales acerca de los seres humanos y de las sociedades que forman; por ejemplo, es cierto que las personas, en general, intentan mantenerse vivas, y que todos los humanos han tenido que comer para sobrevivir, y que esto ha impuesto varias constricciones sobre el tipo de sociedades humanas que han sido posibles, pero tales enunciaciones, tomadas por sí mismas, no son interesantemente informativas para los propósitos de la política (Geuss, 2008: 13-14; la traducción es mía).

Así pues, según Geuss, a fin de que la enunciación relativa a que “todos los humanos han tenido que comer para sobrevivir” sea interesantemente informativa para los propósitos de la política, hemos de considerar, por ejemplo, la forma de producción de comida en la sociedad en cuestión, quién(es) tiene(n) control sobre la producción, la forma de control sobre tal producción, y los tabúes alimenticios (Geuss, 2008: 14).

Parece que el criterio al que recurre Geuss para decidir acerca de la “eternidad” de alguna cuestión es si sobre ella “podemos construir algunas verdades empíricas universales”, y que, a fin de que dicha cuestión sea “interesantemente informativa para los propósitos de la política”, hemos de relativizarla a una sociedad particular y a sus correspondientes jerarquías, modos de control, y prácticas culturales. Es así que, siguiendo a Geuss, el enunciado “todos los humanos han tenido que comer para sobrevivir” es una cuestión eterna –pues desde ella “podemos construir algunas verdades empíricas universales acerca de los seres humanos y de las sociedades que forman”– pero no es una cuestión eterna interesantemente informativa para la política, pues dicha cuestión no está relativizada a ninguna sociedad particular.

Creo, en efecto, que las cuestiones acerca de que “las personas, en general, intentan mantenerse vivas, y que todos los humanos han tenido que comer para sobrevivir” son “cuestiones eternas” (habida cuenta de la universalidad empírica que sobre ellas podemos construir) *no intere-*

santes para la filosofía política. Sin embargo, a diferencia de Geuss –para quien dichas cuestiones no son interesantes para la filosofía política porque no son informativas para propósitos de la política, y esta carencia informativa produce, *ipso facto*, que no sean interesantes para la filosofía política–, me parece que dichas cuestiones no son interesantes para la filosofía política sencillamente porque no son cuestiones *filosófico-políticas*, y no porque no sean informativas para propósitos de la política.

En otras palabras, creo que la piedra de toque para decidir si una cuestión es interesante para la filosofía política no es si dicha cuestión es interesantemente informativa para los propósitos de la política, sino si es filosóficamente interesante, *simpliciter*. De manera similar, creo que la piedra de toque para decidir si una cuestión es interesante para la ciencia política no es si dicha cuestión es interesantemente informativa para los propósitos de la política, sino si es científicamente interesante, *simpliciter*. Para el caso de la ciencia política, hay un sinnúmero de cuestiones que son, *prima facie*, interesantemente informativas para los propósitos de la política, pero que no son propensas, por su propia naturaleza, a ser estudiadas según los métodos de la ciencia política, y en este sentido no son interesantes para la *ciencia* política como tal.¹²

Para el caso de la filosofía política, lo mejor será proceder con un ejemplo clásico. ¿Cómo abordar, filosófico-políticamente, la cuestión del *poder político* (una cuestión, por cierto, importante para Geuss, como se verá más adelante)? El fenómeno del poder político puede ser estudiado desde varias disciplinas, y es así que hay hipótesis¹³ sociológicas acerca

¹² Obsérvese que estamos hablando de si una cuestión política dada resulta *interesante* para sus respectivas indagaciones, ya sean de tipo filosófico o científico. Del interés filosófico o científico, según sea el caso, que una cuestión política pueda despertar no necesariamente se sigue que los resultados de sus respectivas indagaciones serán interesantemente informativos para la política. Creo que esta observación refuerza el punto que estoy intentando hacer.

¹³ Siguiendo a Hempel (2006), por “hipótesis” entenderemos un enunciado sujeto a contrastación. Normalmente, las implicaciones contrastadoras de una hipótesis tienen un carácter condicional, en tanto que “nos dicen que *bajo condiciones de contrastación específicas* se producirá un resultado de determinado tipo. [...] Si se dan las condiciones de tipo *C*, entonces se producirá un acontecimiento de tipo *E*” (Hempel, 2006: 38-39). Para apreciar la fuerza de esta definición descriptiva de “hipótesis”, consideremos una de las hipótesis antropológicas más influyentes, la de Harris (2009), acerca del surgimiento de los Estados prístinos. Según Harris (2009: 288-290), hay tres circunstancias que

del poder político, hipótesis históricas, antropológicas, económicas, políticas, etcétera. Estas diversas hipótesis comparten la pretensión de *explicar* (causalmente, contrafácticamente, nomológico-deductivamente, etc.) el fenómeno del poder político, pero solamente la filosofía política tiene la pretensión de *justificar*, axiológica o normativamente, al poder político.¹⁴ Esto no quiere decir que, para sus respectivos quehaceres, la filosofía política ha de ser *exclusivamente* normativa y la ciencia política ha de ser, por ejemplo, *exclusivamente* explicativa/descriptiva (como tendría que serlo para Bobbio (1996)), sino, más bien, que la filosofía política ha de ser *esencialmente* normativa y la ciencia política ha de ser *esencialmente* explicativa/descriptiva. Pues, sin esta distinción, y habida cuenta de que disciplinas ajenas a la filosofía política ya explican o describen los fenómenos políticos, ¿qué le queda a la *filosofía* política?¹⁵

explican la evolución de las grandes jefaturas en Estados: 1) un incremento poblacional (las densidades poblacionales regionales sobrepasaron los 30 o 45 individuos por km²); 2) una agricultura intensiva (la producción fue superior a las necesidades inmediatas, lo que permitió conservar los excedentes durante largos periodos a un bajo costo), y 3) “ya sea por la existencia de jefaturas de desarrollo similar en los territorios adyacentes o porque las características del medio requerían que los emigrantes adoptaran un nuevo y menos eficiente modo de producción [...] las facciones de miembros descontentos de una jefatura no podían escaparse de sus señores sin sufrir una fuerte recaída en su nivel de vida” (Harris, 2009: 288-289). Denotemos con C_1 a la circunstancia 1; con C_2 a la circunstancia 2; con C_3 a la circunstancia 3, y con E al acontecimiento de la evolución de las grandes jefaturas en Estados. Puesta en términos hempelianos, la hipótesis antropológica de Harris es que “si se dan las condiciones C_1 , C_2 , y C_3 , entonces se producirá E ”. Es importante observar que, para nuestros propósitos, lo relevante es si la hipótesis de Harris tiene implicaciones contrastadoras condicionadas (que las tiene), y no si su hipótesis, además de tener estas implicaciones, está confirmada.

¹⁴ La discusión clásica sobre la distinción entre explicación y justificación en la filosofía política (particularmente, en las teorías del contrato social) se encuentra en Nozick (2012: 17-22).

¹⁵ No es ninguna casualidad el que filósofos tan disímiles entre sí –desde San Agustín hasta Rousseau, pasando por Bodin– hayan encontrado, en la justificación normativa o axiológica del poder político, el *quid* filosófico del asunto. Para esta opinión, véase Bobbio (2006: 117-120). Para la opinión según la cual la cuestión (fáctica) fundamental de la teoría política es la relativa a por qué hay un Estado, en absoluto, véase Boix (2016: 243-268). Para la opinión según la cual la cuestión (normativa) fundamental de la filosofía política es la relativa a por qué ha de haber un Estado, en absoluto, véase Nozick (2012: 17-22). Por último, para una crítica a la relevancia de esta cuestión nozickiana para la filosofía y la teoría políticas, véase Shapiro (1999: 31). En la conclusión de este artículo retomo algunas de estas cuestiones.

2.4. *La política es el ejercicio de un oficio o de un arte poco sujeto a teorizaciones*

Este último punto es una consecuencia casi directa de los puntos 2.2 y 2.3, pues si, en efecto, la política trata de las acciones y de los contextos de acción y está históricamente localizada, entonces las circunstancias políticas “son genuinamente distintas [entre sí] e imprevistas” (Geuss, 2008: 16), y por tanto es poco probable que cualesquiera teorías o modelos puedan ofrecer *consejos* sobre cómo lidiar con dichas circunstancias políticas. Al respecto, Geuss (2008: 15) sentencia que la política “requiere del despliegue de habilidades y juicios que no pueden enseñarse fácilmente mediante el discurso, que no se pueden codificar o practicar de manera fiable, y que no surgen, automáticamente, de la comprensión de ciertas teorías”.

Es llamativo, en primer lugar, que Geuss ninguneé la figura del discurso (incluso del discurso retórico) como medio para desarrollar habilidades y juicios políticos. Concedamos que, en efecto, tales habilidades y juicios no pueden enseñarse (fácilmente) mediante la figura del discurso, y denotemos con G_1 a esta proposición geussiana. Recordemos, paralelamente, que, para Geuss, una cuestión es interesantemente informativa para los propósitos de la política sólo si puede relativizarse. Denotemos con G_2 a esta otra proposición geussiana. Me parece que G_1 y G_2 son, en al menos un caso, incompatibles, y dado que ambas proposiciones se asumen como verdaderas *en la teoría de Geuss*, ésta es incoherente, al menos en este punto.¹⁶

Parece, no obstante, que hay al menos un contraejemplo relevante: si consideramos obras como *Sobre la corona*, de Demóstenes, o *El orador*, de Cicerón, podríamos aceptar G_1 (al precio de denostar las enseñanzas de Demóstenes y de Cicerón), pero entonces no podríamos aceptar, para-

¹⁶ Creo que la teoría de Geuss es incoherente solamente en este punto y que, con ciertas salvaguardias (no contempladas en Geuss 2008) y quizá algunos supuestos *ad hoc*, la teoría contemplada en Geuss 2008 puede eludir la incoherencia a este respecto. Es importante observar, por otra parte, que, a fin de que G_1 y G_2 sean mutuamente compatibles, no basta con encontrar cualesquiera instancias en que sean efectivamente compatibles, sino que debe ser el caso de que, respecto de su compatibilidad, no encontremos ningún contraejemplo relevante.

lamente, G_2 , pues es claro que las cuestiones que tratan Demóstenes y Cicerón son interesantemente informativas para los propósitos de la política, pues están propiamente relativizadas.

En segundo lugar, es llamativo que Geuss parezca tratar el problema de cómo lidiar con las circunstancias políticas desde el punto de vista del político o del gobernante,¹⁷ punto de vista que Bobbio llamó *ex parte principis* y que se ocupa, entre otras cosas, “[d]el arte de gobernar bien, [de] las virtudes, habilidades o capacidades que se piden al buen gobernante”, etc. (Bobbio, 2006: 82). Este segundo punto es especialmente llamativo porque la filosofía política moderna, que para Geuss (2008: 21) comienza con Hobbes y a cuyo “enfoque realista de la filosofía política” él mismo se adhiere (Geuss, 2008: 22), estudia las circunstancias políticas no desde el punto de vista del político o del gobernante, sino desde el punto de vista de los gobernados (*ex parte populi*).

Por mor del argumento, supongamos que las objeciones de Geuss a las teorías políticas son objeciones a las teorías políticas *ex parte principis*, de modo que la teoría hobbesiana, siendo *ex parte populi*, está exenta de ellas. Si esto es así, entonces, *prima facie*, la teoría hobbesiana podría ser capaz de enseñar, a los gobernados, a lidiar con las circunstancias políticas. ¿Lo hace, según los criterios de Geuss, a saber, que las circunstancias políticas son, por su propia naturaleza, imprevisas? Sostengo que no lo hace ni desde un punto de vista normativo ni desde un punto de vista explicativo.

La teoría hobbesiana alude constantemente a términos normativos—derecho natural, leyes naturales— que, conjuntamente, *obligan* a los individuos a buscar la paz y a conseguirla cuando esté a su alcance. Esto, por sí solo, no enseña a los individuos a lidiar con sus circunstancias políticas, porque en el estado de naturaleza, que es donde tienen lugar las primeras nociones acerca de estos términos normativos, no hay, *stricto sensu*, circunstancias políticas propiamente dichas. Es en este sentido en

¹⁷ Habida cuenta de que, *prima facie*, es a los políticos y a los gobernantes a quienes es poco probable que cualesquiera teorías o modelos puedan ofrecer consejos sobre cómo lidiar con las circunstancias políticas. Quizá, en este punto, estoy siendo poco caritativo con Geuss.

el que la teoría hobbesiana no consigue enseñar, *ex parte populi*, a lidiar con las circunstancias políticas desde un punto de vista normativo.

Por otra parte, si aludimos al mecanicismo de Hobbes (mecanicismo que tuvo un lugar preponderante no sólo en su filosofía política, sino también en el resto de su filosofía), según el cual “encontrar las causas es encontrar las causas eficientes [y] éstas son movimientos, de modo que la búsqueda de las causas se convierte en la búsqueda de los movimientos y sus mecanismos” (Duncan, 2021), y si tenemos en cuenta que estos movimientos y sus respectivos mecanismos son propios de cualesquiera cosas materiales del mundo, incluyendo a las personas, entonces descubrirlos podría significar explicar las circunstancias políticas (esta vez, tanto *ex parte populi* como *ex parte principis*).

Pero aquí hay una tensión virtualmente irresoluble entre la explicación mecanicista de Hobbes, que *predice* el comportamiento de las cosas materiales (e. g., gobernantes y gobernados), y la tesis geussiana según la cual las circunstancias políticas son imprevisibles. Esta tensión no tendría lugar si las circunstancias políticas fueran relevantemente independientes del comportamiento de las cosas materiales; pero, entonces, ¿cómo conciliar esta suposición con el principio de Geuss según el cual la política *trata* de acciones (i. e., de las acciones de los gobernantes y de los gobernados)?

Denotemos ahora con G_3 la tesis geussiana según la cual es poco probable que cualesquiera teorías o modelos puedan ofrecer consejos sobre cómo lidiar con las circunstancias políticas. Si recordamos G_1 , a saber, que las habilidades y los juicios políticos no pueden enseñarse mediante la figura del discurso político, y G_2 , a saber, que una cuestión es interesantemente informativa para los propósitos de la política sólo si puede relativizarse, parece que hay teorías políticas –como la hobbesiana– que, independientemente de su faceta normativa o su faceta explicativa, satisfarán G_3 , pero cuyas cuestiones difícilmente satisfarán G_2 (G_1 es irrelevante para propósitos hobbesianos). Por otro lado, como ya vimos, hay asunciones sobre el quehacer político, como *Sobre la corona* de Demóstenes o *El orador* de Cicerón, que, *ex parte principis*, parecen no satisfacer G_1 (a menos que aceptemos la inverosímil afirmación de

que tales asunciones no enseñan absolutamente ninguna habilidad ni ningún juicio político), pero cuyas cuestiones están relativizadas, y por tanto satisfacen G_2 .

¿Satisfacen G_3 ? Si son *teorías* sobre el quehacer político (o algo parecido), la respuesta de Geuss sería que, como tales, improbablemente ofrecen consejos sobre cómo lidiar con las circunstancias políticas. Si no son teorías, entonces podríamos sostener que sí ofrecen tales consejos (de otro modo estaríamos siendo inconsistentes, pues antes concedimos que las asunciones de Demóstenes y de Cicerón sobre el quehacer político enseñan habilidades y juicios políticos). Este problema, en apariencia meramente nominal, surge, al menos parcialmente, porque Geuss emplea los términos “teoría política” y “filosofía política” como sinónimos (casi) intercambiables. Y esto no es ninguna omisión de su parte, sino todo lo contrario:

Uso los términos “teoría política” y “filosofía política” (a veces asumiendo que la última es más general que la primera) de manera casi intercambiable, y no distingo claramente entre una teoría descriptiva y una “teoría normativa pura” (la primera, supuestamente, ofreciendo sólo los datos, y la última principios morales, imperativos, o normas ideales). Esto es totalmente intencional y, de hecho, parte del punto que intento hacer. Quiero, precisamente, intentar arrojar tantas dudas como pueda acerca de la utilidad universal de llevar a cabo estas distinciones (Geuss, 2008: 16; la traducción es mía).¹⁸

¹⁸ Inmediatamente después de estas líneas, Geuss asume que los kantianos le achacarían que, por no llevar a cabo las distinciones entre el ser y el deber, entre los hechos y los valores, o entre lo descriptivo y lo normativo, sólo puede surgir confusión (Geuss, 2008: 16). Seguramente la asunción de Geuss es cierta, y no menos cierto es que un defensor de la teoría moral de Hume –al menos bajo el paraguas de la lectura mooreana y anti-naturalista de Hume– también le achacaría algo parecido a Geuss, aunque por motivos muy distintos de los que tendría el kantiano. En Foot (2009: 96-109; 110-131, y en menor medida, 132-147) se encuentra un clásico intento (*grosso modo* exitoso, en mi opinión) de reducir la brecha entre los enunciados fácticos y las evaluaciones en el campo de la filosofía moral, no obstante que, así como los motivos de achaque a Geuss por parte de un kantiano y un humeano son distintos, los motivos de Foot y de Geuss para reducir dicha brecha son, igualmente, distintos. Para una discusión del principio de Hume según el cual de un “es” (i. e., un enunciado fáctico) no se sigue lógicamente un “debe” (i. e., un enunciado normativo) en el marco de sus opiniones acerca de la teoría del contrato social, véase Méndez Pinto (2021).

En el apartado 2.3 de esta sección señalé que la filosofía política *no ha de ser* exclusivamente normativa. Esto no solamente porque en las proposiciones filosófico-políticas *hay* aserciones fácticas, sino porque, normativamente (o meta-normativamente, si se quiere), la filosofía política ha de dar cuenta de un mundo, y esto es imposible sin aserciones fácticas.¹⁹ Pero la tesis de Geuss es mucho más fuerte, pues no dice que la filosofía política no ha de ser exclusivamente normativa, sino que no ha de ser necesariamente (o esencialmente, según el término que utilicé en el tercer apartado) normativa. Geuss parece decir, paralelamente, que la teoría política no ha de ser necesariamente descriptiva.²⁰

Geuss no contrapone lo necesario con lo imposible, porque en ningún momento sostiene que la filosofía política, al no ser necesariamente normativa, es *imposiblemente* normativa. Esto es afortunado, pues de otro modo sería un poco absurdo intentar rescatar, de las manos de Geuss, el aspecto necesariamente (o esencialmente) normativo que, a mi juicio, posee la filosofía política. De este intento de rescate me ocuparé más adelante.

3. Las tres facetas del realismo político de Geuss

Un poco a modo de digresión, es importante observar que, para Geuss, “el espíritu realista de Hobbes” (2008: 23) no se manifiesta en la *especificación ontológica* (el término es de Geuss) de un dominio llamado “política”, sino, más bien, en la consideración de tres cuestiones: una leninista, una nietzscheana, y una weberiana.²¹ Cada una de estas cuestio-

¹⁹ Y también sin aserciones contrafácticas. Esto no es exclusivo del quehacer ni del conocimiento filosófico-político.

²⁰ Un amalgamamiento aún más oscuro tiene lugar en el clásico Sabine (2009), donde a lo largo de todo el libro se emplean, indistintamente, los términos “teoría política”, “filosofía política” y “ciencia política”.

²¹ Las expongo en el mismo orden (no cronológico) en el que las expone Geuss, para quien este “desorden cronológico” no supone ningún problema expositivo, sino todo lo contrario: “Estas cuestiones se especificarán de manera bastante vaga, y unir las significa agrupar preguntas que, en realidad, difieren en contenido y significado, que dependen del momento en el que se plantean, de quién hace la pregunta y con qué intención, [y] de a quién se le pregunta y con qué propósito; pero, nuevamente, eso es precisamente

nes, que aquí llamo “facetas” que adopta el realismo político de Geuss, ilumina “el espíritu realista de Hobbes” en tanto que nos permite *entenderlo* (la faceta leninista), *evaluarlo* (la faceta nietzscheana), y *orientarlo* (la faceta weberiana).

La faceta leninista del realismo político de Geuss se manifiesta en que fue Lenin quien “definió la política concisa y claramente” (2008: 23) al haber dicho que la política se ocupa de la pregunta de ¿quién a quién?,²² pues es esta pregunta la que nos permite personalizar, particularizar, concretar (Geuss utiliza todos estos verbos) enunciados generales (las “verdades empíricas universales” de Geuss) a fin de que sean políticamente informativos, i. e., a fin de que sean enunciados “acerca de personas concretas particulares haciendo cosas a otras personas [concretas particulares]” (2008: 24). No obstante su simpatía por esta “definición” leninista original, Geuss propone dos extensiones de la misma:

a) a fin de dar cuenta de que “pensar políticamente es pensar acerca de la agencia, el poder, los intereses, y sus relaciones” (2008: 25), Geuss sugiere extender la “definición” leninista original a la pregunta de ¿quién hace qué a quién para el beneficio de quién?

b) en la vida social, no sólo nos importa *qué nos han hecho o qué nos están haciendo*, sino también *qué podrían hacernos*, de modo que la “definición” leninista ha de contemplar, igualmente, la cuestión de *quién podría hacer qué a quién para el beneficio de quién* (Geuss, 2008: 26).

La faceta nietzscheana²³ del realismo político de Geuss, por su parte, se manifiesta en su simpatía por “la insistencia de Nietzsche en la finitud de

parte del punto que quiero hacer” (Geuss, 2008: 23). Sea como sea, que la faceta leninista sea la primera en ser expuesta no es ninguna casualidad, pues es, de las tres, a la que Geuss dedica más espacio y sobre la que dice que es “la más importante de las tres” (Geuss, 2008: 30), por no decir que Geuss (2008) está basado en una conferencia titulada (*Lenin, Rawls, and Political Philosophy*) que Geuss dictó en abril de 2007 en la Universidad de Atenas. Desde luego, estos comentarios exegéticos poco tienen que ver con el contenido de Geuss (2008).

²² Pregunta (eslogan) que, se arguye, Lenin pronunció en 1921, aunque todo parece indicar que la forma del eslogan a la que recurre Geuss no es de Lenin, sino de Trotsky (1925).

²³ Para algunas opiniones (aforísticas) de Nietzsche sobre la política, véase Nietzsche (2004).

la existencia humana y en el hecho de que la estructura de la valuación humana siempre es diferencial” (2008: 30). Ciertamente, Nietzsche no fue el primero ni el último en insistir en uno o en ambos de estos dos hechos, pero ello no obsta para que Geuss sostenga que, bajo la faceta nietzscheana, la política es un asunto de *elección diferencial*: en política no existe *lo bueno simpliciter*, ni *lo racional simpliciter*, ni *lo benéfico simpliciter*; en cambio, existe lo más bueno respecto de lo menos bueno, lo más racional respecto de lo menos racional, y lo más benéfico respecto de lo menos benéfico.²⁴ Así, la política, como asunto de elección diferencial, consiste en optar por *A* (*A* = lo más bueno/racional/benéfico respecto de *B*) en lugar de *B* (*B* = lo menos bueno/racional/benéfico respecto de *A*). Esta faceta nietzscheana hace justicia a tres aspectos de la política que, según Geuss (2008: 30-34), ha de tener en cuenta cualquier perspectiva *realista* de la misma, a saber, tomar en cuenta las prioridades, las preferencias, y el tiempo.²⁵

Por último, la faceta weberiana del realismo político de Geuss se manifiesta en que, no obstante que los mecanismos legitimadores de Weber²⁶ pueden cambiar de un periodo histórico a otro, o generar nuevos mecanismos de (mutua) legitimidad, estos mecanismos originales son “parte importante de lo que hace que una sociedad dada sea la sociedad que es” (2008: 35). Como instancia de esto, Geuss escribe que:

Cuando el Papa coronó emperador a Carlomagno en el año 800 d. C., este acto de legitimación tuvo consecuencias políticas muy significativas; nada comparable habría sido posible en el año 80 d. C. o en 2008. En parte, la razón de esto es que no hay ningún emperador en 2008, pero en parte es que en el año 80 d. C. la idea misma de un hombre llamado “el Papa” dando legitimación política no habría tenido mucho sentido para nadie de ese entonces (Geuss, 2008: 35-36; la traducción es mía).

²⁴ Y esto puede relativizarse (diferenciarse, diría Geuss) aún más, según nos han enseñado, p. ej., Downs y Schumpeter.

²⁵ Y no sólo “el tiempo político” como el “momento político idóneo” o algo parecido, sino también como “todo *el tiempo* del mundo”, que Geuss estipula como el tiempo que llevaría una *discusión ideal* siguiendo a Habermas (1981). He en este punto la crítica (nietzscheana) de Geuss a Habermas.

²⁶ A saber, la dominación legal con administración burocrática, la dominación tradicional y la dominación carismática (Weber, 2012: 170-197).

Respecto de este y otros actos de legitimación, Geuss arguye que, si bien las creencias que yacen como nuestra base de legitimación son a menudo “confusas, potencialmente contradictorias, incompletas, y dóciles”,²⁷ no son independientes del mundo político y social en el que tienen lugar. En otras palabras, “son parte de la historia real, como la mayoría del resto de la vida” (2008: 36).²⁸

4. Objeciones particulares al kantismo desde el realismo político de Geuss²⁹

Geuss sostiene que aquellas personas que se atienen a la lectura *no anodina* de “la ética primero” pueden temer que perdamos la motivación para actuar de manera auto-disciplinada o auto-controlada o auto-sacrificada si no consideramos la moralidad en abstracto. En contra de estos temores (injustificados, según Geuss), sostiene que (2008: 100-101):

a) el discurso evaluativo es parte de la mismísima textura de nuestras vidas, *y no corremos ningún riesgo de perder su control* si no lo consideramos en abstracto;

b) los seres humanos socialmente organizados hemos demostrado tener un dominio completamente sólido de la idea general de que el mundo podría juzgarse evaluativamente, no obstante que discrepemos, radicalmente, sobre la forma que debería tomar ese juicio y sobre los términos en los que debería expresarse.

Así, ante un pietismo como el de Kant, pietismo que según algunas lecturas exegéticas fue determinante para su filosofía moral, Geuss arguye que una moralidad pietista (u otra relevantemente similar) tiene muy

²⁷ Lo que concuerda con nuestra descripción como agentes “débiles, distraídos, conflictivos y confundidos” (Geuss, 2008: 1-2).

²⁸ Que no sean independientes del mundo social no significa, para Geuss, que tales creencias sean meros reflejos del mismo. En concluir lo último radica, para Geuss (2008: 36), el error de ciertas formas de lo que llama marxismo vulgar.

²⁹ Las objeciones *generales* de Geuss al kantismo –su abstinencia empírica y su propensión a la sistematicidad– son, como ya señalé, relevantemente similares a sus objeciones al rawlsianismo, objeciones de las que me ocupé en el siguiente apartado.

poco que decirnos acerca de la política *real*, pues divide nuestras acciones en dos categorías dicotómicas —las acciones buenas y las acciones malas—, *sin nada entre ellas*. El problema con esta postura (y otras relevantemente similares) es que “dos mil años (y más) de predicación moral no parecen haber suministrado mucha evidencia [a favor] de que esta sea una manera efectiva de mejorar el comportamiento humano, y el formar a los niños de un modo propiamente auto-evidente no requiere tener la ‘teoría ideal’ correcta” (Geuss, 2008: 101; la traducción es mía).

5. Objeciones al rawlsianismo desde el realismo político de Geuss³⁰

Es, pues, la lectura no anodina del eslogan según el cual “la política es ética aplicada” la lectura que Geuss identifica con la manera kantiana (y rawlsiana) de hacer filosofía política y, como hemos visto, son varios los defectos que identifica Geuss en esta manera de estudiar la política. Para el caso de Rawls, son varios los defectos particulares que identifica en su filosofía política, e. g., en la aserción (Geuss, 2008: 90) de que Rawls nunca habla explícitamente del poder político.³¹

³⁰ A favor de que Geuss está genuinamente preocupado por *prescribir* una filosofía política realista habla el hecho de que igualmente critica, desde su realismo, la postura (*contra* Rawls (1971)) de Nozick (2012) según la cual “debemos *asumir* que el punto de partida apropiado para la filosofía política debería ser un conjunto de derechos subjetivos” (Geuss, 2008: 64). Véase Nagel (2000) para la opinión según la cual el principal problema de Nozick (2012) es su pretensión de que los derechos individuales tienen un carácter absoluto, i. e., que no deben relativizarse bajo ninguna circunstancia. Es llamativa la diferencia que, respecto del “principal” problema de Nozick 2012, hay entre Geuss (2008) y Nagel (2000).

³¹ Aserción cierta para Rawls (1971), pero patentemente falsa para Rawls (2005), pues en Rawls (2005) no sólo se discute la naturaleza del poder político, sino que se ofrece una definición del mismo. No obstante esto último, respecto del tratamiento *general* del *poder político* por parte de Rawls la profesora Faviola Rivera comentó (vía comunicación personal) que “aunque es cierto que Rawls menciona el poder coactivo del Estado, hace caso omiso del hecho de que las relaciones sociales involucran relaciones de poder. El ejercicio del poder y la coacción no son sólo asunto del poder político. En su obra, hay una tendencia muy fuerte a moralizar las relaciones políticas y dejar de lado las relaciones de poder”. Muy probablemente, Geuss estaría de acuerdo con

En este apartado expondré críticamente (no necesariamente en el sentido kantiano del término) las tres objeciones de Geuss (2008) a la filosofía política rawlsiana que, a mi parecer, son las más relevantes *para los propósitos de la filosofía política*, a saber, que Rawls (1971) no parte de una exposición de la naturaleza humana y de sus exigencias; que no considera las demandas que nos impone la acción colectiva, y que no considera a las instituciones políticas y sociales como históricamente constituidas.

Como parte central de estas (tres) omisiones, Geuss objeta a Rawls el haber comenzado su filosofía política con el análisis de la justicia como un ideal social por sí solo [freestanding]. Ante esta “posición absoluta” (Geuss, 2008: 70) de la justicia, Geuss no sólo cuestiona que podamos *saber* de ella, sino que tengamos un tipo de acceso particular a ella (“una convicción intuitiva de la primacía de la justicia”, diría Rawls (1971: 4)) por encima de otras consideraciones –bienestar, eficiencia, etc.³²– y por encima de cualesquiera concepciones morales, filosóficas o religiosas al respecto. Es aquí donde Geuss (2008: 71) objeta a Rawls el haber desligado nuestras intuiciones acerca de la justicia³³ de cualesquiera orígenes y roles históricos y sociológicos, y también el punto en el que, al respecto, cuestiona la idea de la posición original y el mecanismo del velo de la ignorancia.

Para Geuss, una elección tomada bajo el velo de la ignorancia es un *concepto incoherente*.³⁴ “¿Cómo puede decirse que yo, o quienquiera, haya

este diagnóstico de la profesora Rivera, pues respecto del poder sostiene que es “un error tratarlo como si se refiriese a una sustancia o relación uniforme, única, siempre que se le encuentre. Tiene más sentido distinguir entre una variedad de tipos de poder cualitativamente distintos” (Geuss, 2008: 27).

³² *Formalmente*, esta objeción no es muy distinta a la objeción de Hart (1989) a la prioridad de la *libertad* en los principios de justicia de Rawls.

³³ ¿Quiénes *somos* los que tenemos esta “convicción intuitiva de la primacía de la justicia”?, pregunta retóricamente Geuss (2008: 85), y rechaza dos opciones: que seamos todos los seres humanos (opción empíricamente falsa) o que seamos todos los seres humanos racionales (opción implausible). Sugiere una tercera opción: que Rawls se refiere a la sociedad estadounidense de su época. Es llamativa esta opción que sí satisface a Geuss, pues, ¿no estaría entonces Rawls considerando a las instituciones políticas y sociales como históricamente constituidas, práctica metodológica con la que simpatiza Geuss?

³⁴ *Stricto sensu*, lo que es incoherente es, en cualquier caso, una elección *particular* tomada bajo el velo de la ignorancia, mas no el *concepto* mismo de dicha elección tomada, pues dicho concepto no es incoherente bajo ningún criterio de significatividad de

elegido [algo], si específicamente se me ha privado del conocimiento de la mayor parte de lo que me da bases o razones para hacer cualquier elección: mi identidad empírica,³⁵ mi edad, mi posición económica, cualquier orientación filosófica general o cosmovisión que pueda tener, mi conocimiento del lugar en la historia y mis relaciones afectivas?” (Geuss, 2008: 71-72; la traducción es mía).

Sea como fuere, los agentes que toman decisiones bajo el velo de la ignorancia *sí* conocen y entienden ciertos hechos particulares: saben que su sociedad está sujeta a las circunstancias de la justicia y de sus implicaciones, entienden asuntos políticos y principios de la teoría económica, conocen la base de la organización social y las leyes de la psicología humana (Rawls, 1971: 24). Esta circunstancia, reconocida por Geuss, lo lleva a afirmar (2008: 88) que el velo de la ignorancia hace mucho y muy poco *a la vez*.

Hace mucho en casos en los que priva a los agentes de ciertos conocimientos que les son o les parecen relevantes al momento de llevar a cabo una decisión razonable acerca de la sociedad que quieren. Y hace muy poco en casos en los que tiene lugar lo que Geuss (2008: 88) llama “formas de opresión profundamente arraigadas o engaño ideológico”: sociedades tradicionalistas en las que algún grupo social está excluido y ha internalizado y legitimado dicha exclusión, pues decirle a dicho grupo que se imagine a sí mismo no siendo lo que es, es una tarea inútil, en tanto que “meramente *intentar imaginar* que uno no está sujeto a las presiones deformantes que forman nuestras creencias y valores [...] no eliminará estos prejuicios arraigados” (Geuss, 2008: 88; la traducción es mía; las cursivas son del original).³⁶

lo que es un concepto. Para que “una elección tomada bajo el velo de la ignorancia” sea un concepto incoherente, según pretende Geuss, tendría que ser el caso de que dicho concepto sea un sinsentido (quizá a la manera del “concepto azul” de Frege (1980: 3)), lo que de ninguna manera es el caso.

³⁵ Esta objeción relativa a la identidad empírica (el “yo” empíricamente condicionado de Hume) no es muy distinta a las objeciones de Sandel (2000) y Sandel (2008: 199-339) al liberalismo rawlsiano (y kantiano).

³⁶ Esta objeción, me parece, alude también al reclamo geussiano de que Rawls no considera las demandas que puede imponer la acción colectiva sobre los individuos, asunto que trato en el apartado 6.3.

Ante estas circunstancias, Geuss cuestiona que los agentes en la posición original puedan elegir cualquier cosa en absoluto y puedan llegar a cualquier tipo de convergencia en sus decisiones. Del hecho de que Rawls haya “intentado separar la posición original de la política real”, proponiendo a aquella como “un punto de vista ideal a partir del cual inspeccionar desinteresada e imparcialmente al mundo humano” (Geuss, 2008: 72-73), se sigue el que, para Geuss, es el mayor vicio de la posición original, *v. gr.*, que no es un buen modelo para la deliberación ni para la acción políticas (aunque Rawls nunca contempla esta segunda posibilidad) porque en la posición original, sencillamente, no hay discusión [pública].³⁷

Si en la posición original no hay ninguna posibilidad genuina de elección ni, mucho menos, de convergencia, ¿en qué se basa Rawls –pregunta Geuss retóricamente– para creer que los principios ahí elegidos pueden describirse como el contenido de *justicia* que todos elegirían? Independientemente de cuestionamientos retóricos (que, en el caso de Geuss, aluden también a cuestionamientos metodológicos relativos a lo que, según el mecanismo del velo de la ignorancia, habría de suceder en la posición original), Geuss cuestiona “el *contenido* del concepto de justicia” (Geuss, 2008: 73) al que llegarían los agentes en la posición original, *v. gr.*, la justicia como equidad [justice as fairness].

Geuss (2008: 73-83) alude a varias razones para cuestionar el contenido de la justicia como equidad. Por el lado semántico, sostiene que no es nada claro cómo se emplea el concepto de “justicia como equidad” en el lenguaje ordinario.³⁸ Por el lado contextual, sostiene que no hay un *concepto* de justicia, sino diversas *concepciones* de justicia que, según tiempo y lugar, difieren entre sí. Por último, una objeción doctrinaria: ¿tiene la *equidad* prioridad sobre todos los otros valores políticos y morales, llámense supervivencia, seguridad, eficiencia, etcétera?

³⁷ Véase Urbinati (2000) para una apreciación similar respecto de las teorías contractualistas de Rousseau y de Kant.

³⁸ Un problema que, quizá, aunque esto es discutible, tiene que ver más con la pragmática del lenguaje que con la semántica, a no ser que reduzcamos los asuntos semánticos a asuntos pragmáticos. Discutir estas cuestiones trasciende, por mucho, los propósitos de este artículo.

6. Tres réplicas (kantiano)-rawlsianas a Geuss³⁹

6.1. *Que Rawls no parte de una exposición de la naturaleza humana y de sus exigencias*

Hay dos réplicas generales a esta objeción de Geuss. En primer lugar, Rawls (1971: 138) sí parte de lo que, para una teoría contractualista, *no* son la naturaleza humana y sus exigencias, a saber, aquello que el utilitarismo sostiene que son. Puesto en términos positivos, y siguiendo a Kant, Rawls sostiene que, para que los principios de justicia y el imperativo categórico sean aplicables a una persona, hemos de considerar su *naturaleza* como la de un ser racional libre e igual (Rawls, 1971: 222-223).⁴⁰

En segundo lugar, la exigencia de Geuss de que Rawls tendría que haber partido de las exigencias de la naturaleza humana para desarrollar su filosofía política es virtualmente incompatible con una de sus propias exigencias, i. e., que se considere a las instituciones políticas y sociales como históricamente constituidas. Esto porque, si dichas instituciones son así consideradas, y si como resultado de la acción colectiva nos imponen ciertas demandas, entonces, *a fortiori*, nuestra naturaleza humana está históricamente (*contingentemente*) condicionada por tales instituciones. ¿Cómo es posible que una naturaleza humana contingentemente condicionada sea *la* naturaleza humana que tanto ansía Geuss, aquella cuyas exigencias demanda a Rawls?

³⁹ Las llamo, igualmente, réplicas kantianas porque creo que aluden, también, a las objeciones geussianas al respecto, a saber, a aquellas relativas a la autodisciplina, al autocontrol y al autosacrificio.

⁴⁰ Que Rawls (1971) haya considerado estas características como constitutivas de lo que es la naturaleza humana se manifiesta en que, respecto de Rawls (1971), Rawls (1997: 800) escribió que ahora “dejamos de lado las exposiciones de la naturaleza humana”. Algo muy distinto es que la concepción de la naturaleza humana de Rawls (1971) no sea del agrado de Geuss, o que esté filosófica o moralmente cargada, o lo que sea.

6.2. *Que Rawls no considera a las instituciones políticas y sociales como históricamente constituidas*

Mutatis mutandis, la réplica a Geuss expuesta en 6.1 es igualmente aplicable aquí: exigir que se considere a las instituciones políticas y sociales como históricamente (contingentemente) constituidas es difícilmente compatible con exigir una exposición de *la* naturaleza humana (sea o no, como demanda Geuss, “realista”). Ahora bien, aunque con matices,⁴¹ la objeción de que Rawls no considera a las instituciones políticas y sociales como históricamente constituidas es más o menos cierta de Rawls (1971), pues es verdad que en esa obra Rawls no dedica muchas líneas al tema. Empero, Rawls (1990) aclara este “déficit” en su teoría:⁴² que los principios de la justicia como equidad sean o no realizables es una cuestión que ha de resolverse “por las condiciones históricas y las tradiciones, instituciones, y fuerzas sociales de cada país” (Rawls, 1990: xv-xvi), trátase de un régimen socialista liberal o de una democracia propietaria (los dos casos que contempla Rawls, 1990). No es que, en Rawls, el aspecto histórico de las instituciones políticas y sociales sea irrelevante *in toto*; más bien, es *independiente* del contenido de los principios de la justicia, pues éstos pueden realizarse bajo unas u otras instituciones políticas y sociales históricamente constituidas.

6.3. *Que Rawls no considera las demandas que nos impone la acción colectiva*

Aunque, *stricto sensu*, no es verdad que Rawls no contemple el peso de la acción colectiva en su teoría de la justicia (véase, *e. g.*, Rawls, 1971: 236, 492), es cierto que, ante un caso como el de un grupo históricamente excluido que haya internalizado y legitimado dicha exclusión, es muy

⁴¹ Digo que con matices porque en Rawls (1971: 242) sí se consideran este tipo de problemas.

⁴² Geuss, por cierto, ya tenía acceso a Rawls (1990), pues Geuss (2008) está basado, como ya señalé, en una conferencia que dictó en abril de 2007.

problemático suponer que sus agentes, en la posición original y sujetos al velo de la ignorancia, podrían genuinamente imaginarse (sea lo que sea que ello signifique) como agentes no sujetos a las presiones deformantes que forman sus creencias y valores (Geuss, 2008: 88). Me parece que esta objeción de Geuss es la más fuerte, porque creo que la objeción es metodológica, no doctrinaria. Mi punto es que Geuss está objetando el recurrir a un experimento mental como modo correcto (*realista*, según Geuss) de *hacer* filosofía política. El peso de esta objeción, respecto de la teoría de Rawls, es que es una objeción meta-teórica, imposible de resolver recurriendo al *contenido* de la doctrina de Rawls, pues atañe al propio quehacer de la filosofía política.

Sin embargo, que, por ser metodológica, esta objeción sea la más fuerte, no quiere decir que sea una objeción decisiva. Podría defenderse el valor de los experimentos mentales (y no sólo en filosofía) desde varios frentes, pero incluso si nos restringimos al papel que podría desempeñar un experimento mental como el de la posición original en una filosofía política *realista*, podríamos decir que, como acción epistémica, pensar en el escenario contemplado por la posición original cambia lo que conocemos acerca del mundo, y cambiar lo que conocemos acerca del mundo tiene efectos sobre cómo *es* el mundo.⁴³

7. A modo de conclusión: dos objeciones generales a la propuesta de Geuss

Más allá de las réplicas que, desde Kant o desde Rawls (o que desde una combinación de ambas posturas, como hemos intentado hacer aquí) puedan ofrecerse a Geuss (2008), me parece que hay dos réplicas *generales* pertinentes a Geuss (2008), una doctrinaria y otra metodológica.

⁴³ Para los experimentos mentales como acciones epistémicas, véase De Cruz 2022: 1-2. Para una defensa de la fecundidad de los experimentos mentales en la filosofía y en la ciencia, véase Williamson 2016: 239-273.

Una réplica doctrinaria

Es llamativo que, al tiempo que Geuss objeta la concepción rawlsiana de la naturaleza humana y de sus exigencias *por no adecuarse a lo que, para Geuss, constituye una concepción realista de la misma*, haya recurrido a la visión [insight] hobbesiana como el enfoque realista de la filosofía política (Geuss, 2008: 22-23). Lo llamativo estriba en que, si hay algún filósofo que haya distorsionado la naturaleza humana, es, precisamente, Hobbes, quien, influido por Tucídides, nos pintó como seres cronológicamente pre-sociales e innatamente anti-sociales, interesados únicamente en nuestro propio interés. Varios estudios antropológicos –Veblen (1964), Parsons y Shils (1968), Fried (1967), Cohen y Service (1978), Harris (2009), Clastres (2010), Sahlins (2014), Abrams et al. (2015)– han refutado, *empíricamente*, esta concepción hobbesiana de la naturaleza humana y sus supuestas consecuencias.

Podría decirse que, en este punto, estoy siendo muy poco caritativo con Geuss, pues su enfoque realista de la filosofía política, si bien hobbesiano, no nos pinta como seres cronológicamente pre-sociales e innatamente anti-sociales, interesados únicamente en nuestro propio interés. Esto es muy cierto, según vimos arriba cuando describí, en la Introducción, cuál es el hobbesianismo que Geuss tiene en mente y cómo es que aquél, según Geuss, da cuenta de una concepción realista de la filosofía política. Sin embargo, igualmente cierto es que dicha descripción sí presupone una concepción propiamente hobbesiana de la naturaleza humana, tan sólo sea porque tal descripción no sería pertinente para, por poner un ejemplo, la concepción aristotélica de la naturaleza humana: es a los agentes humanos trazados por Hobbes, y no a aquellos trazados por un Aristóteles o un Locke, a quienes resulta pertinente la concepción geussiana del realismo hobbesiano. Pero, incluso dejando de lado toda discusión relativa a la naturaleza humana, en la Introducción también vimos, siguiendo el trabajo de Parsons y Shils (1968), que el “desorden intolerable” de Hobbes, que sí tiene peso en la propuesta geussiana, no tiene ningún sustento empírico.⁴⁴

⁴⁴ Lo que de ninguna manera es decir que Hobbes haya presupuesto un carácter empírico en el “desorden intolerable” presente en su estado de naturaleza, o que la vali-

Por otro lado, si por *realismo en filosofía política* entendemos únicamente un modo no-kantiano/rawlsiano de hacer filosofía política, entonces el modo geussiano (o sugerido por Geuss) es, efectivamente, realista. Pero en el momento mismo en el que Geuss reprocha al modo kantiano-rawlsiano el no reflexionar sobre la sociología, la etnología, la psicología, la economía, y sus relaciones con la vida humana (2008: 6-7), su propuesta realista parece suponer algo más que una mera postura anti-kantiana/rawlsiana. Parece suponer el abordar la filosofía política y la ética desde una postura empírica (o, al menos, *más* empírica de lo que lo hacen los kantianos y rawlsianos). Pero una postura empírica tiene una actitud positiva hacia las formas y las prácticas de la investigación científica,⁴⁵ y ésta ha falseado, una y otra vez, muchos de los supuestos hobbesianos.

Una réplica metodológica

Aludiendo a Rawls (1997) (y, en menor medida, a Rawls (2005)), ¿qué es lo que queda de *filosofía* cuando varias doctrinas comprensivas se *equiparan* entre sí, cuando, e. g., se equipara la doctrina comprensiva de Rawls (1990) con cualesquiera otras doctrinas comprensivas, no obstante qué tan sustentadas estén en “razones propiamente públicas” [properly public reasons]? Toda proporción guardada, ¿qué es lo que queda de *filosofía* cuando la filosofía política es lo que Geuss supone que debe ser, a saber, desprovista de idealizaciones, de un carácter proposicional, de generalizaciones, y de teorizaciones? Parece que, bajo estos criterios de lo que ha de ser una “filosofía política realista”, nos quedamos sin una *filosofía* política propiamente dicha.⁴⁶

dez de sus tesis al respecto descansa en esta presuposición. Esta discusión puede ser interesante para la historia de la filosofía política porque Hegel, por ejemplo, criticaría la teoría de Hobbes para dar cuenta del fundamento del Estado por ser demasiado empirista y poco racionalista.

⁴⁵ Para esta concepción de postura empírica, véase Van Fraassen (2002).

⁴⁶ Y nos quedamos sin una *filosofía* política en más de una tradición filosófica (mejor dicho: en más de una tradición de hacer filosofía), pues, bajo los criterios de Geuss,

Creo que llegamos a una conclusión similar si consideramos no aquello de lo que, según Geuss (2008), la filosofía política ha de carecer, sino aquello que debe poseer: un interés primario por cómo operan *realmente* las instituciones, un interés primario por nuestras acciones (en detrimento de las creencias y proposiciones relacionadas con nuestras acciones), y un interés primario por las contingencias históricas del quehacer político. Estas tareas ya están cubiertas por otras disciplinas en las que cualquier elucubración filosófica es gratuita.

No obstante las objeciones aquí expuestas a la filosofía política realista de Geuss, no debemos olvidar lo mucho que hay de valioso en su proyecto: desde señalar serios problemas en la filosofía política contemporánea hasta prescribir originales remedios a los mismos vía Nietzsche, Weber y Lenin, pasando por identificar las tareas de la teoría política según nuestro entendimiento, evaluación y orientación de las acciones colectivas. Y probablemente igual de importante, aunque ignoro si esto habla más en favor de Geuss o en favor de Rawls (o quizá nada de ello): *con matices importantes*, el enfoque realista propuesto por Geuss (2008) relativo a la justicia no difiere mucho de lo que, en su momento, Rawls (1971) identificó como la teoría *no ideal* de la filosofía política relativa a la justicia.⁴⁷

la filosofía política analítica contemporánea, por ejemplo, tampoco cumple con sus requisitos realistas, en tanto que una de sus características más distintivas es el uso de ejemplos abstractos, ficticios, para defender una u otra tesis (algunos trabajos de Philippa Foot y de Judith Jarvis Thomson, por no hablar del propio Rawls, son ya trabajos clásicos de este modo de hacer filosofía política y filosofía moral en la tradición analítica). Respecto de todo esto, véase Wolff (2005).

⁴⁷ El *locus classicus* (contemporáneo) de una teoría no ideal de la justicia es Sen (2010). Respecto de Sen (2010) véase Méndez Pinto (2013). Agradezco los comentarios de dos dictaminadores/as anónimos/as a una versión previa de este artículo, comentarios que lo mejoraron sustantivamente. Agradezco también a la profesora Faviola Rivera no solamente el haberme permitido reproducir aquí parte de una comunicación personal relativa a la ética política de Rawls, sino, especialmente, lo mucho que de ella aprendí respecto de Kant, Rawls, y la filosofía política en general.

Referencias

- ABRAMS, P., Gupta, A., y Mitchell, T. (2015). *Antropología del estado*. Trad. Pimentel, M. México: FCE.
- BENTHAM, J. (2012). *Tratado de los sofismas políticos*. Trad. Ayala, F. Buenos Aires: Leviatán.
- BOBBIO, N. (2006). *Estado, gobierno y sociedad: Por una teoría general de la política*. Trad. Fernández, J. México: FCE.
- BOBBIO, N. (1996). *Norberto Bobbio: El filósofo y la política* (antología de Fernández, J.). México: FCE.
- BOIX, C. (2016). *Political Order and Inequality: Their Foundations and their Consequences for Human Welfare*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CLASTRES, P. (2010). *La sociedad contra el Estado*. Trad. Madrid, P. Bilbao: Virus.
- COHEN, R. y Service, E. (eds.). (1978). *Origins of the State: The Anthropology of Political Evolution*. Filadelfia: Institute for the Study of Human Issues.
- DAVIDSON, D. (1995). "Acciones, razones y causas". En Davidson, D. *Ensayos sobre acciones y sucesos*. Trad. Hansberg, O., Robles, J. A., y Valdés, M. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas, pp. 17-36.
- DE CRUZ, H. (2022). *Philosophy Illustrated: Forty-two thought experiments to broaden your mind*. Nueva York: Oxford University Press.
- DUNCAN, S. (2021). "Thomas Hobbes". En Zalta, E. (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/hobbes/>.
- DWORKIN, R. (2014). *Justicia para erizos*. Trad. Pons, H. México: FCE.
- FOOT, P. (2009). *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Nueva York: Oxford University Press.
- FREGE, G. (1980). *The Foundations of Arithmetic: A logico-mathematical enquiry into the concept of number*. Trad. Austin, J. L. Evanston: Northwestern University Press.
- FRIED, M. (1967). *The Evolution of Political Society: An Essay in Political Anthropology*. Nueva York: Random House.
- GEUSS, R. (2008). *Philosophy and Real Politics*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- HABERMAS, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Berlín: Suhrkamp.
- HARRIS, M. (2009). *Antropología cultural*. Trad. Bordoy, V. y Revuelta, F. Salamanca: Alianza.
- HART, H. L. A. (1989). "Rawls on Liberty and its Priority". En Daniels, N. (ed.). *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' 'A Theory of Justice'*. California: Stanford, pp. 230-252.
- HELLER, H. (1996). *El sentido de la política y otros ensayos*. Trad. Hernández, M. y Vela, E. Valencia: Pre-Textos.
- HEMPEL, C. (2006). *Filosofía de la ciencia natural*. Trad. Deaño, A. Madrid: Alianza.

- HOBBS, T. (2014). *Leviatán: O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Trad. Sánchez, M. México: FCE.
- HOBBS, T. (2000). *De Cive*. Los Ángeles: Blackmask.
- KANT, I. (1785). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Altenmünster: Hartknoch.
- LAIRD, J. (1942-1943). "Hobbes on Aristotle's "Politics"". En *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 43, pp. 1-20.
- LEMETTI, J. (2012). *Historical Dictionary of Hobbes's Philosophy*. Plymouth: Scarecrow Press.
- LUKES, S. (1968). "Methodological individualism reconsidered". En *The British Journal of Sociology*, vol. 19, núm. 2, pp. 119-129.
- MÉNDEZ Pinto, E. (2021). "Hume sobre el contractualismo". En *Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 55, pp. 84-117.
- MÉNDEZ Pinto, E. (2013). "Amartya Sen: La idea de la justicia". En *Revista Mexicana de Cultura Política*, vol. 1, núm. 3, pp. 252-255.
- NAGEL, T. (2000). "Nozick: Libertarismo sin fundamentos". En Nagel, T. *Otras mentes: Ensayos críticos 1969-1994*. Trad. Girón, S. Barcelona: Gedisa, pp. 173-188.
- NIETZSCHE, F. (2004). *Fragmentos póstumos sobre política*. Trad. Esteban, E. Madrid: Trotta.
- NOZICK, R. (2012). *Anarquía, Estado y utopía*. Trad. Tamayo y Salmerón. R. México: FCE.
- PARSONS, T. y Shils, E. (1968). *Hacia una teoría general de la acción*. Buenos Aires: Kapelusz.
- PEACOCKE, A. (2021). "Mental action". En *Philosophy Compass*, vol. 16, núm. 6.
- PUTNAM, H. (2004). *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press.
- RAWLS, J. (2005). *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- RAWLS, J. (1997). "The Idea of Public Reason Revisited". En *The University of Chicago Law Review*, vol. 64, núm. 3, pp. 765-807.
- RAWLS, J. (1990). *A Theory of Justice: Revised Edition*. Cambridge: Harvard University Press.
- RAWLS, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- SABINE, G. (2009). *Historia de la teoría política*. Trad. Herrero, V. México: FCE.
- SAHLINS, M. (2014). *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. Trad. Andrade, L. y Schussheim, V. México: FCE.
- SANDEL, M. (2008). *Filosofía pública: Ensayos sobre moral en política*. Trad. Santos, A. Barcelona: Marbot.
- SANDEL, M. (2000). *El liberalismo y los límites de la justicia*. Trad. Melon, M. Barcelona: Gedisa.
- SEN, A. (2010). *La idea de la justicia*. Trad. Valencia, H. México: Taurus.
- SHAPIRO, I. (1999). *Democratic Justice*. New Haven: Yale University Press.

- TROTSKY, L. (1925). "Towards Capitalism or Towards Socialism?". En *The Labour Monthly*, vol. 7, núms. 11-12.
- URBINATI, N. (2000). "Representation as Advocacy: A Study of Democratic Deliberation". En *Political Theory*, vol. 28, núm. 6, pp. 758-786.
- VAN Fraassen, B. (2002). *The Empirical Stance*. New Haven: Yale University Press.
- VEBLEN, T. (1964). *The Instinct of Workmanship and the State of the Industrial Arts*. Nueva York: Augustus M. Kelley.
- WEBER, M. (2012). *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*. Trad. Echarri, J., Ferrater, J., García, E., Ímaz, E., y Roura, J. México: FCE.
- WILLIAMS, B. (2012). *En el principio era la acción: Realismo y moralismo en el argumento político*. Trad. García de la Sienna, A. México: FCE.
- WILLIAMSON, T. (2016). *La filosofía de la filosofía*. Trad. Fernández, M. A. México: UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- WOLFF, J. (2005). "Analytic political philosophy". En Beaney, M. (ed.). *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 795-822.

