

ÍNDICE

<i>Prólogo (Antonio García Santesmases)</i>	11
---	----

LA FUNCIÓN DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

LA FUNCIÓN DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

<i>Manuel Reyes Mate</i>	21
--------------------------------	----

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE AYER Y DE HOY: DE LA PASIÓN CRÍTICA A LA PASIÓN NORMATIVA

<i>José Manuel Bermudo</i>	27
----------------------------------	----

PROBLEMAS DE LA DEMOCRACIA

LA DEMOCRACIA CONSTITUCIONAL COMO MODELO

<i>Ramón Vargas-Machuca</i>	51
-----------------------------------	----

UN APUNTE SOBRE LA POLIARQUÍA DE LA GLOBALIZACIÓN

<i>Juan Ramón Capella</i>	83
---------------------------------	----

PROBLEMAS DE LA GLOBALIZACIÓN

INTERPRETACIÓN Y CRÍTICA DEMOCRÁTICA DE LA DOMINACIÓN

<i>Bernat Riutort</i>	97
-----------------------------	----

LA VIOLENCIA BELICISTA DE LA ACTUAL RED MUNDIAL DE SOCIEDADES

<i>Pablo Ródenas</i>	107
----------------------------	-----

ACERCA DEL PACIFISMO JURÍDICO EN EL TIEMPO DE LAS GLOBALIZACIONES

<i>Pilar Allegue</i>	135
----------------------------	-----

EL PAPEL DE LOS NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES

AUGE Y CRISIS DE LOS «NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES» (1968-2010). DE LA CRÍTICA DE LA MODERNIDAD CAPITALISTA Y AUTORITARIA A LA PERPLEJIDAD FRENTE A LA CRISIS SISTÉMICA

Jaime Pastor 167

LA CONVERSACIÓN FILOSÓFICO-POLÍTICA: NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES Y FEMINISMO

María Xosé Agra 177

LAS DEMANDAS DE JUSTICIA EN EL MOVIMIENTO ECOLOGISTA

Joaquín Valdivielso..... 197

LOS TRES IMAGINARIOS DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

HACIA UN NUEVO IMAGINARIO EN FILOSOFÍA POLÍTICA

Francisco José Martínez 223

LECCIONES DEL PASADO Y POLÍTICA FUTURA

Javier Peña..... 235

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE AYER Y DE HOY: DE LA PASIÓN CRÍTICA
A LA PASIÓN NORMATIVA

José Manuel Bermudo
Universitat de Barcelona

1. DE LA CRÍTICA A LA NORMA

Creo que uno de los rasgos relevante de la filosofía política de nuestros tiempos es el de su visible desplazamiento de su forma crítica a su forma práctica. Desde la década de los setenta del pasado siglo se ha ido restableciendo en ella la voluntad de verdad, maltratada en la época crítica precedente, de la mano de una insoportable voluntad de creer que ha restaurado la pereza y la ingenuidad filosóficas que creíamos perdidas para siempre. Estamos, pues, ante una época de restauración de la fe, en la cual la fe en el nihilismo sólo es una de sus más exquisitas figuras.

La historia, al menos en el campo del pensamiento, parece avanzar compulsivamente. Hay momentos realmente históricos, caracterizados no tanto por unos hechos relevantes, siempre subjetivos y de valor manipulable, cuanto porque en ellos se escriben algunas páginas decisivas para el decurso inmediato de la historia; momentos de ruptura, con frecuencia contingentes e impredecibles, en los que se quiebra el rumbo necesario y aparece un nuevo insólito horizonte de posibilidades. Son escasos momentos en que la subjetividad revela su poder, en que se decide el futuro inmediato, único futuro posible de decidir, en que se dibuja el contorno de alguno de los impredecibles meandros de la vida social. En esos momentos privilegiados de apertura creativa (Rorty diría de creación de una nueva metáfora) se clausura el marco de posibilidades del rumbo de tediosos períodos inertes, en los que la crítica había cedido el mando a la analítica, las metáforas a los conceptos (de nuevo Rorty: los poetas y forjadores de estado se retiran ante la entrada de los técnicos especialistas en la repetición), y la incerteza de la libertad de lo indeterminado a la seguridad que emana del orden y la norma consolidados. Voltaire, burlándose de Leibniz, en su *Filosofía de la Historia* (1765) contraponía a la optimista visión del progreso del pensador alemán su propia idea de la historia como sucesión espontánea de periodos de luces y sombras, los primeros escasos y breves, que así quedan sepultados y casi invisibles a la memoria, referentes inermes ante los prolongados y anodinos tiempos de oscuridad y de barbarie, de dominio

de la identidad enmascarada en mil metamorfosis de lo mismo. En esos periodos sombríos de la repetición, refractarios al cambio, donde los verdaderos vencedores, sobrevivientes, recogen las cosechas sembradas por los otros indigentes, se recupera la fe perdida en el inhóspito tiempo creativo de la crítica y la revolución, renace la fe marginada en el trabajo de la negatividad del pensamiento. Son esos — estos — tiempos de clausura y consolidación, en que toca ordenar y disciplinar el espíritu y el cuerpo, recuperar de nuevo el discurso del bien y del mal, dictar las virtudes y normalizar las conciencias; son tiempos de reconciliación con la positividad, aunque sea en su forma idealizada, única figura soportable de la realidad para el pensamiento, única estrategia de simulación que cubre exitosa la vergüenza de la rendición. Parece como si a los momentos de libertad y de duda, donde florece la crítica y la acción política e intelectual creadoras, les sucedieran inevitablemente los tiempos de la determinación y el orden; del ocaso de los ídolos se pasa sin solución de continuidad al culto a lo real existente y a lo irreal posible. Y en esa representación voltairiana del caprichoso devenir de la historia la conciencia filosófica, aireada por las olas, ve alternativamente insinuarse y esconderse la luz en los horizontes; ondeada entre la esperanza y la resignación, perpetúa su inevitable simulacro de rector de una historia en la que en realidad juega un papel de mero conserje.

Pues bien, conforme a esta ontología de la historia parece que la década de los setenta fue el cierre de uno de esos momentos de luz y libertad, el tiempo de la derrota de una batalla que clausuró nuestro presente. Y debo insistir: nuestro presente, no el futuro, siempre abierto, siempre cerrado, indecible, que no nos pertenece; nuestro presente, ayer nuestro futuro, ése del que se ha dicho, con lucidez, que no es lo que era. En esa batalla la filosofía crítica (de Sartre a Horkheimer, de Adorno a Foucault), poderosa en las décadas anteriores, será derrotada a manos de la nueva filosofía práctica (de Rawls a Levinas, de Habermas a Rorty). Toda aquella herencia crítica, derivada de los llamados maestros de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud), que había acabado con el ingenuo optimismo epistemológico positivista, último refugio regio de la voluntad de verdad, y que nos había ayudado a salir no sólo del «sueño dogmático», al fin cosa de filósofos, sino de la adolescencia filosófica...; toda aquella herencia crítica, digo, ha sido arrojada por el desbarrancadero a su cementerio, a las cunetas yermas de una imprevisible historia que parece encontrarse más cómoda bajo la hegemonía del poder de la fe que arrastrando en si seno la agitación de la incerteza.

Una fe laica y progresista, sin hábitos ni liturgias, pero al fin fe, ha hecho acto de presencia y ejerce despótica su hegemonía sobre las conciencias, dominando la cultura (y ya se sabe, la cultura es la única mediación humana de la conciencia con lo universal). Una fe triunfante, bien adaptada a los tiempos, intrínsecamente contemporánea, que ha aparecido en la más soportable y odiosa de sus figuras, la más poderosa e implacable, la más atractiva e invencible: la que exhibe ostentosa su distancia respecto a lo sagrado, la que se muestra como genuina y espontáneamente humana, como simple libre «voluntad de creer»; o sea, una fe liviana y tolerante, paternalista y condescendiente, perfectamente adaptada a la sobrevivencia en una sociedad capitalista que ha hecho con la fe lo que con las culturas: destruir su esencia y recrearlas en realistas simulacros; es decir, destruirlas en su existencia real y conservarlas y venerarlas en su existencia imaginaria en los museos; quitarles la vida y revivir sus fantasmas. Una fe sin santidad, sin jerarquía, fe enaltecida al presentarse sólo como fe en este mundo, fe en lo humano como nuevo divino sobre la tierra; fe en una sociedad humanitarista, pues el humanismo, excesivamente racional y exigente, ha perdido valor de cambio en un mercado de medidas individualistas; fe en una sociedad tolerante, pues la justicia requiere excesiva energía y no es razonable una moral que muestre la finitud del alma humana y genere conciencia desgraciada; una fe en la vida pacífica y ecológica, de fácil venta, propuestas imaginativas para fascinar a un espíritu devenido pasivo flujo de imágenes; fe incluso en un capitalismo ético, tan ético que sus templos financieros exigen manifiestos rituales de inmolación de la miserable «riqueza colectiva» para contentar a sus dioses; fe en cualquier cosa, incluso en una sociedad liberal multicultural, donde el universalismo se redefine como pluralismo y las determinaciones ontológicas como elecciones de supermercado. Una fe, en definitiva, vaciada de valor de uso y recargada con valor de cambio, insinuando tras su disfraz el terrible poder de dominio del capitalismo, que ya no respeta lo otro de lo que se nutre. Una fe así, con sangre de simulacro, cuenta con todos los números de la fortuna, con todos los certificados de triunfo.

En esta época de la fe renovada, de la fe ritornata, que diría Vico, la filosofía superviviente ha mutado de crítica a práctica, de negativa (de lo real) a constructiva (de lo ideal); y dentro de esta línea de pensamiento reconciliador-reconciliado ha optado por el encantamiento de figuras propositivas y normativas. Tal vez, como señalaba Kant, estamos condenados a ser arrastrados por la voluntad de legislar; pero hasta en la tarea legisladora hay momentos constituyentes (muchos de los cuales bien guardados en la memoria de los pueblos) y largos periodos de penosa y perversa gestión de lo constituido; si se prefiere, fugaces momentos reales de libertad política,

de revolución, decíamos ayer, y periodos de control y determinación de la vida social, de conservación del *stablishmen*, que también decíamos ayer. La filosofía de nuestro tiempo ha roto su alianza con la función constituyente y se ha aliado con la gestión del edificio, definiendo espacios normativos que dignifiquen y mantengan el conjunto. La filosofía de nuestros días parece alejarse al máximo de la tarea negativa intrínseca al pensamiento libre, tanto que al asumir una función práctica, constructiva, ni siquiera privilegia el momento del diseño del mundo ideal, sino que apuesta más por tareas de mantenimiento, sacrificando retórica y orgullosamente, como quien da un gran salto hacia delante, los «grandes relatos» en nombre de la «ingeniería social».

Aunque, pensándolo bien, tal vez no podía ser de otra manera. La derrota de la filosofía crítica enraizaba en la propia crítica de ésta —obsesiva, suicida, irreverente— a la Ilustración. Los filósofos de la crítica (o de la crisis) no sospecharon que, al desvelar cómo la Ilustración, esencial y originariamente antimítica, devenía ella mismo mito, escupían al cielo; al sacar a la luz de la superficie (¡siempre luz exterior, de lo otro!) que su voluntad de emancipación estaba contagiada, si no era mera máscara de ella, de voluntad de dominio, la crítica de la crítica se condenaba a dar origen a una crítica de la crítica crítica, como en otro contexto desvelaba Marx: la crítica absoluta, sin referente, sin punto de apoyo, sin compromiso, sin fin determinado, hecha desde el «entendimiento divino» o desde el «ojo de Dios», o sea, hecha desde la nada, abonaba el camino del amor a la nada, que humanamente se expresa en indiferencia axiológica hacia las cosas. Rorty podía adorar la filosofía de Foucault (mientras odiaba su política) y la política de Habermas (al tiempo que menospreciaba su filosofía). La filosofía del francés aportaba belleza, vigor trágico, autenticidad existencial, pureza crítica. Bastaba aprovechar su «inconsistencia existencial», que diría Kimlicka, consumir su destino asumiendo que la reconstrucción radical nos retrotraía al origen, a la legitimación de los dos monstruos que la filosofía tuvo que vencer para abrir un espacio para su discurso: el eros y el nomos, el deseo y el sentido común. Y hoy el deseo y el sentido común elocuentemente imponen el modelo de vida liberal como *factum* que no necesita fundamentación una vez la fundamentación ha sido desvelada como retórica. Círculo cerrado: la crítica a la Ilustración deviene ilustrada, ya lo era en su origen, no pudo saltar sobre su sombra; y se hunde con el hundimiento de su presa.

Podíamos decir, cara a pensar la inevitabilidad de ese suicidio de la filosofía crítica como medio del inevitable retorno histórico de la fe en el devenir de la vida

social, que llevaba en su seno la negación de sí misma. Jugando de lejos con el vocabulario heideggeriano, podríamos decir que criticaban el ser (de la modernidad) dando palos a algunas de sus formas de aparición, a algunos de sus entes. Dando por sentado que el ser sólo se dignaba aparecer a la mirada de mentes privilegiadas (Kant, Hegel), la filosofía crítica olvidaba que, caprichoso, gusta de ocultarse a la mirada y se burla apareciendo en metamorfosis efímeras. Si hubiera mirado a Diderot o a Hume tal vez la batalla en torno a la fe y la verdad hubiera tenido otro desenlace. ¿Quién sabe?

Lo cierto es que Hume, en un áureo pasaje de su *Treatise*, nos da unas claves para interpretar esta historia (de la filosofía) como escenificación de una maldita lucha condenada a la ficción trágica:

«Hay un primer momento, nos dice, en que la razón parece estar en posesión del trono: prescribe leyes e impone máximas con absoluto poder y autoridad. Por tanto, sus enemigos se ven obligados a ampararse bajo su protección, utilizando argumentos racionales para probar precisamente la falacia y necedad de la razón, con lo que en cierto modo consiguen un privilegio real firmado y sellado por la propia razón. Este privilegio posee al principio una autoridad proporcional a la autoridad presente e inmediata de la razón, de donde se ha derivado. Pero como se supone que contradice a la razón, hace disminuir gradualmente la fuerza del poder rector de ésta, y al mismo tiempo su propia fuerza, hasta que al final ambos se quedan en nada, en virtud de esa disminución regular y precisa. La razón escéptica y la dogmática son de la misma clase, aunque contrarias en sus operaciones y tendencias, de modo que cuando la última es poderosa se encuentra con un enemigo de igual fuerza en la primera; y lo mismo que sus fuerzas son en el primer momento iguales, continúan siéndolo mientras cualquiera de ellas subsista: ninguna pierde fuerza alguna en la contienda que no vuelva a tomar de su antagonista»¹.

No podía ser de otra manera, pues no se trata de dos facultades, sino de dos usos de la misma facultad: una espada manejada alternativamente con la izquierda y la derecha, o sucesivamente por dos contendientes (¿de izquierda y de derecha?) que se conceden oportunidades o se dan descanso recíproco. Las razones para dudar y las razones para creer dependen de la fuerza de la razón, del acero de la espada: por tanto, sus desequilibrios sólo son existenciales, y así garantizan la eternidad del conflicto. Esta es la lúcida advertencia del pensador escocés: la batalla es inacabable en el tiempo e inevitablemente infinita en sus figuras. La filosofía no va a ninguna parte,

¹ *Treatise*, 187.

² A. Flew, *Hume's Philosophy of Belief*. Londres, MacMillan, 1969, 23 ss.

no avanza hacia ninguna parte; simplemente, escenifica el duelo interno de la razón². Nietzsche sólo ve en la larga tradición metafísica, de la que al fin se sale con su nuevo discurso; pero Heidegger incluye a Nietzsche en la tradición metafísica, otorgándose a sí mismo a exterioridad. Vattimo se venga del vengador, y hace justicia con la *hybris* del alemán. Y Vattimo..., dejémoslo aquí. ¿Para qué seguir ilustrando lo que resulta obvio: que el eterno retorno es la ficticia manera de pensar lo infinito?

La imposibilidad de un final definitivo determina que no se consiga una evidencia desde la que construir el conocimiento absoluto y, al mismo tiempo, que no se consigan argumentos convincentes para el escepticismo, para renunciar a todo conocimiento. De esta forma se garantiza la eterna marcha del pensamiento, condenado a seguir escenificando su lucha. De forma definitiva, la conciencia nos exige admitir que la luz encierra las sombras, que el orden lleva en su seno el desorden, que la certeza se deja acompañar por la sospecha; que no hay lugar para el «ojo de Dios», para la absoluta evidencia, sino para simples posiciones elegidas desde profundos compromisos. Aquella máxima humeana tan divulgada y vulgarizada según la cual la razón es esclava de las pasiones, en el fondo quería decir eso: que no puede la filosofía dictar la política (ni como rey-filósofo ni como filósofo-rey), pero sí descifrar y visibilizar por qué la política es lo que es, si descubrir las cadenas de hierro bajo las guirnaldas de flores (metáfora curiosamente usada por Rousseau y por Marx).

No obstante, en la descripción humeana la indeterminación de la victoria final no convierte en incertidumbre cada uno de los momentos, tal que el hombre se incapacitara para la conducta razonable. El filósofo escocés tiene un remedio contra la tentación de recaída en la melancolía: bajo la incerteza de la lucha, nos advierte, la naturaleza se encarga de decantar la balanza, siempre con carácter provisional, para dar consistencia a la acción: «Hay que agradecer a la naturaleza, pues, que rompa a tiempo la fuerza de todos los argumentos escépticos, evitando así que tengan un influjo considerable sobre el entendimiento (...)»³. Y también agradecerle que las del dogmatismo y la fe, frecuentes vencedores, no son victoria definitivas, aunque en su obstinación lo parezca.

Y esta es la situación que debemos asumir: una filosofía que ha cuestionado su legitimidad para destituir el orden y el desorden, que encuentra igualmente legítimo por no fundado cualquier orden o su ausencia. Con otras palabras, el reto actual parece ser el de vivir sin fundamentos, que las filosofías «post»

³ Treatise, 187.

cultivan. En el orden político esto se traduce en la eufórica propuesta del pluralismo, interpretado como coexistencia de las diferencias, y que apenas enmascara el frío reconocimiento en la indiferencia. El pluralismo es leído por algunas miradas como orden de órdenes; otras lo codifican como desorden ordenado. En cualquier caso, es una manera, la última, de pensar la libertad. En rigor, una manera no filosófica de pensar la libertad. El precio pagado ha sido la deserción política de la filosofía, retirada del espacio público; es decir, una política sin filosofía, sin verdad. Aunque la filosofía fuera en rigor el precio a pagar por la libertad política, por la democracia, habría muchas y buenas razones para pensar que tal precio fuera excesivo; pero nos tememos que no sea así, pues al mismo tiempo que se silencia el dogmatismo filosófico, intransigente e intolerante, se silencia en el mismo acto la crítica filosófica, la rebelión contra toda exterioridad, que parece inseparable de la libertad. Nos tememos que el ostracismo filosófico sea estéril, que la crítica a la filosofía en nombre de la libertad y de los derechos sea una perversa falsificación de éstos.

2. MARCAS DE LA DERROTA

Como vengo diciendo, la batalla se pierde en los setenta, en que la filosofía crítica sucumbe ante la ofensiva de la filosofía práctica en diversos frentes. Las marcas de este giro a la fe aparecen en todos los debates relevantes de la filosofía de nuestro tiempo, que bajo sus variopintas apariciones hacen transparente el objetivo principal del nuevo discurso: invisibilizar el conflicto. No es extravagante que así sea: la fe en la posibilidad de un mundo reconciliado pasa por imponer una ontología en la que el conflicto es accidental y contingente, mera anomalía o error corregible con buena voluntad y buen método, sobre todo, con voluntad de consenso y con incansable diálogo. Sólo invisibilizando ontológicamente el conflicto y silenciándolo políticamente, es posible la fe en una sociedad armónica, pacificada; sólo así la fijación de las normas, que previenen las anomalías y las corrigen, pasan a ser el objetivo indiscutible de una filosofía práctica generadora del bien social. Esa invisibilización ontológica y ese silenciamiento político del conflicto aparecen en todos los debates sociales de nuestra época. Como ilustración de los mismos elegiremos dos, el que se ha dado, y se sigue dando, sobre la justicia, y el más reciente sobre la ciudadanía, que acotaremos a la particularidad de la ciudadanía republicana, empeñada en instaurar la virtud en el hombre y en el orden político.

2.1. La justicia

Tal vez el más relevante de estos debates, primero en el tiempo, fue el abierto en torno a la sociedad justa, donde la filosofía se aboca al desbarrancadero del normativismo. Una vez más la filosofía olvida que sólo es una forma de la conciencia social y, por ello, sometida a las determinaciones y vaivenes de la sociedad; una vez más se aliena en el atractivo simulacro de sentirse sujeto pensante que, desde el ojo de Dios, dicta y propone normas y juicios; o sea, una vez más cae en la alienación, en la huída idealista, en su eterna secreta vocación demiúrgica. Pero incluso así, en su forma enajenada, hunde sus raíces en el presente que se obstina en ocultar. Y, cumpliendo la «ley de Hume», persiste en los márgenes su tarea crítica, desmitificadora de la fe, orientada al desvelamiento del amo oculto al cual por encima de todo se sirve.

Aunque resulte insoportable para el desdivinizado y ególatra intelectual de nuestro tiempo, la filosofía contemporánea nace y vive en el capitalismo; sea como apología de la positividad, sea como crítica de la misma, hunde sus raíces en la sociedad capitalista, carece de esencia y de historia propias, se constituye en su relación dialéctica, tipo amo-siervo, con la realidad social que la alimenta. Desde esta toma de posición, conviene recordar que el estado capitalista burgués se presentó en la escena filosófica con el ideal de los derechos del hombre y del ciudadano, auténtica filosofía del estado burgués, como dijera Marx. Por eso el debate filosófico político por excelencia en el capitalismo ha sido y seguirá siendo el de los derechos. Ese debate directo en torno a los derechos, que se prorrogará en el tiempo en la medida en que éstos (que también en su seno encierra el conflicto) son a la vez defensa política del débil y forma político jurídica de dominación, en ocasiones cede el protagonismo a debates indirectos sobre los mismos. Tras las dos guerras mundiales y la barbarie fascista y nazi, era difícil seguir confiando en el orden liberal democrático, incapaz no ya de defender su ideal, los derechos de los individuos, sino de respetarlos. La «sociedad justa» exigía más, nuevos derechos, sin duda, pero también más igualdad y garantías de paz. ¿Qué otra cosa reclama Ernst Bloch en *Derecho natural y dignidad humana*, sino esta síntesis imposible?

En esos tiempos de postguerra el marxismo arraiga en el espacio intelectual académico y pone al descubierto las sombras de la sociedad capitalista. Y en esos momentos, cuando más lo necesitaba, y contra los recalcitrantes neoliberales que seguían con su vieja letanía de defensa a ultranza de los derechos de los individuos frente a

la justicia (me refiero a los extravagantes «libertarianos» aferrados a su fe, como ejemplifican los Nozick, los Friedman, los Rothbard⁴), irrumpe uno de los más fecundos debates filosófico políticos de la segunda mitad del siglo XX sobre la sociedad justa. Se inicia propiamente en los años setenta, con *Una teoría de la justicia* (1971), la afortunada obra de J. Rawls. Es un tanto enigmático que una obra de tan bajo perfil filosófico y político haya tenido tan enorme impacto, pero en nuestra sociedad capitalista las cosas ocurren así, enigmáticamente, ocultando la realidad y arrastrándonos a vivir en el simulacro. Basta una ojeada al libro publicado sólo un par de décadas más tarde por Philippe van Parijs, *¿Qué es la sociedad justa?* (1991), que cataloga y resume decena de propuestas de «sociedad justa», para comprobar que el mundo filosófico quedaba ordenado, clasificado y jerarquizado por la posición relativa de cada autor ante la propuesta normativa de Rawls, en una desbocada carrera por definir la verdadera justicia, por decir cómo los seres humanos deben vivir y actuar. La abundancia de teorías de la sociedad justa no impidió que la crítica mostrara los límites del debate: ya no se trataba de repartir justamente los bienes sociales en un estado, sino plantear otras cuestiones: justicia internacional, justicia como reconocimiento de las minorías, de las mujeres, problemas de identidad nacional y cultural... La vida buena no se reducía a la vida justa; o la justicia ya no podía reducirse a la redistribución de los bienes. Cualquier orden justo lo es (lo simula) en la medida en que logra silenciar lo que excluye, lo que deja fuera, lo que niega; y aunque en momentos de debilidad, la «razón crítica» ha ideado horadando esa fe e introduciendo lo que el orden normativo de la justicia no puede asimilar: esas «diferencias» que, por no ser de simple elección, reversibles, contingentes, y por arraigar en la ontología del ser social, no se dejan reducir sin violencia a la «paz perpetua».

En todo caso, ya es un tópico inamovible que la ofensiva de la filosofía práctica comienza con la publicación de la obra de J. Rawls, *Una teoría de la justicia*. Creo que estarán de acuerdo conmigo —sea cual fuera su juicio sobre este texto— que Rawls se ha convertido en un referente obligado de la filosofía política de nuestro tiempo. Y que se ha ganado ese puesto precisamente por esta obra, sin duda de menor calidad de otras como el *Liberalismo político*, más coherente aunque de más diluido perfil filosófico. Respetaré —no me queda otro remedio— cualquier valoración diferente que pueda hacerse de sus méritos, pero a mi entender es un texto pesado, reiterativo, desordenado, de escasa y trivial conceptualización filosófica. Y,

⁴ R. Nozick, *Anarquía, Estado y Utopía*. México, FCE, 1988; D. Friedmann, *The Machinery of Freedom*. La Rochelle, Arlington House, 1973; M. Friedmann, *Capitalism and Freedom*. Chicago U.P., 1962; M. Rothbard, *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*. New York, Collier, 1978 .