

Introducción

Tuercas y tornillos de la filosofía política

IÑIGO GONZÁLEZ RICOY y JAHIEL QUERALT

El libro que el lector tiene entre manos, o quizá en la pantalla, es una introducción a la filosofía política contemporánea. Incluye veintidós entradas a las principales teorías —como el marxismo o el liberalismo—, conceptos —como la justicia o la autoridad—, instituciones —como la democracia o el Estado de derecho— y fenómenos —como las migraciones o el cambio climático— que atañen hoy a los filósofos. Las entradas las han escrito algunos de los principales especialistas en castellano y persiguen orientar al lector, de manera concisa pero razonablemente exhaustiva, en el animado paisaje de la filosofía política de las últimas cinco décadas.

El libro no es ni una colección de ensayos ni un diccionario ni un manual. A diferencia de una colección de ensayos, no recoge investigación original. Su objetivo es ofrecer una visión general y ecuaníme de los principales debates, posiciones y argumentos filosóficos, así como de sus implicaciones prácticas. A diferencia también de un diccionario o una enciclopedia, el libro no es exhaustivo ni se limita a definir o describir. Selecciona, en cambio, un conjunto de temas centrales y profundiza en ellos de manera sistemática y crítica. Y a diferencia de un manual, no se dirige sólo a estudiantes. Se dirige a ellos, claro está, tanto a los de filosofía como a los de ciencias sociales, pero también al lector general interesado en la filosofía política.

La filosofía política es la rama de la filosofía que somete a análisis conceptual y normativo las instituciones políticas, económicas y sociales. ¿Qué formas de gobierno son legítimas? ¿Qué principios deben ordenar nuestros sistemas de impuestos

y transferencias, la relación entre Iglesia y Estado o la asistencia sanitaria? ¿Qué elementos constituyen un Estado de derecho, una democracia o una economía capitalista? ¿Qué es el género, la clase social o la nación? ¿Qué deberes tenemos hacia las generaciones futuras, los animales o la naturaleza? ¿Qué control pueden legítimamente ejercer los Estados sobre sus fronteras? ¿Cuándo es permisible recurrir a la guerra? Estas cuestiones, entre otras, se examinan aquí desde un enfoque analítico: un enfoque centrado en argumentos y problemas, en vez de en autores y su exégesis, que trata las cuestiones complejas desmenuzándolas en otras más chicas y que premia la precisión terminológica, el rigor argumentativo y la concisión en la exposición.

Hay una frase célebre, quizá de Pascal: «Perdone que le escriba una carta tan larga, pero no he tenido tiempo de escribir una más breve». Los capítulos de este libro son concisos no sólo por imperativo editorial. Lo son como resultado de un proceso de evaluación, revisión y pulido en el que han colaborado revisores externos, autores y editores. El proceso ha sido largo. Sospechamos que los autores no echarán en falta la enésima ronda de revisiones. Pero ha servido, creemos, para evitar omisiones, afinar ideas y ganar concisión. Y para impugnar, de paso, la idea de la filosofía como una tarea individual y genial. En la filosofía, como en tantos otros lados, lo hacemos todo entre todos. Este libro, en el que han colaborado veintisiete autores y otros tantos evaluadores, no es una excepción.

El libro incluye veintidós capítulos, tres de ellos en coautoría, ordenados en cuatro bloques temáticos tras esta introducción, que presenta el objeto, la historia y los métodos de la filosofía política. El primer bloque cubre seis teorías generales: el utilitarismo, el marxismo, el liberalismo, el libertarismo, el republicanismo, el feminismo y el nacionalismo. El segundo, instituciones y conceptos políticos, como la autoridad, la democracia, el constitucionalismo y el Estado de derecho. El tercero cubre teorías de la justicia distributiva, global e intergeneracional y de los derechos humanos. El cuarto, y último, siete temas concretos: el medio ambiente, la asistencia sanitaria, la religión, el mínimo social, la guerra, los animales y las migraciones. Sospechamos, sin embargo, que pocos leerán el libro de un tirón, por lo que

es posible acceder a los contenidos usando el sumario inicial o, mejor aún, el índice analítico incluido al final, que permite localizar cada idea con sencillez.

1. ¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA POLÍTICA?

La filosofía política, decíamos antes, es la rama de la filosofía que analiza las principales instituciones que gobiernan la vida política, económica y social. Las instituciones son las reglas del juego social. «Las restricciones ideadas por el hombre que estructuran las interacciones sociales», en la célebre definición del economista Douglass North (1990). Así, por ejemplo, la democracia puede verse como un conjunto de reglas que determinan quiénes y cómo toman las decisiones políticas. La economía de mercado, como un conjunto de reglas que ordenan la producción y distribución de bienes y servicios. El *ius ad bellum*, como un conjunto de reglas que definen cuándo es permisible recurrir a la guerra. O el matrimonio, como un conjunto de reglas que regulan las relaciones conyugales.

La filosofía política no es, pues, un juego orientado a hacer distinciones sutiles o contraejemplos ingeniosos sobre cuestiones triviales, aunque no falte quien así se la tome. Hay gente para todo. Su tarea, por el contrario, es entender y juzgar las instituciones básicas que ordenan la convivencia, gestionan el conflicto y deciden, con frecuencia, quién llega de una pieza y quién queda en el arcén. Lo hace de dos maneras principales. Una es desenredar los conceptos políticos que usamos, a menudo con imprecisión o ambigüedad, en el lenguaje ordinario y científico: la nación, el género, la discriminación, la igualdad. La otra es formular teorías normativas cuyos principios sirvan para juzgar cuándo, y por qué, las instituciones son justas o legítimas, y cuándo merecen ser reformadas o abolidas.

Ambos empeños se benefician de las ciencias sociales. No sólo porque resulte difícil analizar las instituciones sin saber cómo funcionan. También es difícil formular alternativas sin saber cuáles son sus efectos esperables y cómo transitar de aquí allá. En suma: donde la filosofía se pregunta por la naturaleza y

el valor de las instituciones y sus alternativas, las ciencias sociales nos indican sus posibles causas y efectos, así como las restricciones a las que están sujetas. Nos dicen, por ejemplo, si el sufragio universal fue conquistado o concedido, cuán probable es que las democracias hagan la guerra entre sí, cómo afecta la desigualdad a los embarazos adolescentes o qué límites tienen los microcréditos para reducir la pobreza. A ello hay que añadir el modo en que los filósofos han incorporado el utillaje analítico de la economía, el derecho o la ciencia política a su quehacer diario. Hacer filosofía política hoy aconseja estar familiarizado con la teoría de los costes comparativos, los principios de interpretación judicial o el teorema del jurado de Condorcet, entre otras herramientas que los capítulos del libro abordan.

El trato con las ciencias sociales es, sin embargo, una calle de doble sentido. Cuando los científicos sociales estudian, pongamos, la crisis de representación de nuestras democracias o cómo influye la clase en el voto, necesitan conceptos precisos de representación política y de clase social. Estas cuestiones pueden beneficiarse del trabajo conceptual de los filósofos, como muestran el trabajo de Hanna Pitkin (1967) sobre la representación o el de Erik Olin Wright (2018) sobre la clase. La filosofía a menudo orienta, además, la investigación en ciencias sociales. La teoría de la justicia de John Rawls (1971), la de las capacidades de Martha Nussbaum (2000) y Amartya Sen (1999) o la de la deliberación de Jürgen Habermas (1987), que tanto trabajo empírico han animado, son una muestra. Parafraseando a Kant, la filosofía sin ciencia social sea vacía. Pero la ciencia social sin filosofía es probablemente ciega.

La filosofía política tiene también un trato cercano con otras ramas de la filosofía. Una es la historia de las ideas. Aunque el enfoque analítico que anima este libro prioriza los problemas y argumentos sobre la exégesis de autores y huye de la doxografía como de la peste, es difícil entender cabalmente la libertad sin Maquiavelo, la propiedad sin Locke o la explotación sin Marx. De todos ellos dan cuenta varios capítulos del libro. Otra rama es la filosofía moral, hasta el punto de que algunos, como G. A. Cohen (2008), ven la filosofía política como una mera extensión de ésta a las cuestiones políticas. Otros, como Bernard Williams (2005)

o Jeremy Waldron (1999), discrepan. Mientras que la filosofía moral indaga cómo debemos actuar, afirman, la filosofía política indaga cómo debemos actuar bajo las condiciones de pluralismo y discrepancia que habitan nuestras sociedades. A estas dos ramas hay que añadir otras, tradicionalmente lejanas, que el giro práctico de la filosofía en los últimos años ha acercado a asuntos políticos: por ejemplo, la propaganda en filosofía del lenguaje (Stanley, 2015), la raza y el género en metafísica (Haslanger, 2012) o la injusticia testimonial en epistemología (Fricker, 2017).

Mucho de lo dicho hasta aquí concierne a la filosofía política a secas. ¿Qué añade el enfoque analítico? No, desde luego, una metodología unificada en torno al análisis lógico de los conceptos, tal como lo practicaban los filósofos de Oxford y Cambridge a mediados del siglo xx y que, desde la década de 1970, convive con la teorización normativa. Tampoco el uso de notación formal, hoy en desuso salvo en áreas próximas a disciplinas y enfoques formalizados, como la economía del bienestar o la teoría de juegos. Y menos aún la adhesión al llamado «rawlsismo metodológico», cuyos principios describimos más adelante y que, pese a la innegable influencia de Rawls en las últimas cinco décadas, convive hoy con otras muchas metodologías: entre otras, la teorización dependiente de las prácticas sociales (Sangiovanni, 2008), la ingeniería conceptual (Cappelen *et al.*, 2020), la ética experimental (Aguiar *et al.*, 2020), la historia de los conceptos (Geuss, 2001) o la epistemología política de primera persona (Crasnow, 2009).

La filosofía política de corte analítico es hoy, en suma, una iglesia con muy variadas congregaciones a las que une, si acaso, un talante común, un estilo de filosofar.* Un primer rasgo de ese talante es el rol instrumental que da a los autores y a la exégesis de éstos: como un mero medio para pensar los problemas filosóficos, huyendo así de las barreras de entrada a la deliberación común que, con frecuencia en filosofía, supone la cita de autoridad.

* Sobre el enfoque analítico véanse, en filosofía política, Blau (2017), Cohen (2008), Domènech (1998), List y Valentini (2017), McDermott (2008), Van Parijs (1993), Swift (2016) y, en teoría social, Aguilar *et al.* (2009).

Si leemos y citamos a Pitkin o a Wright, por traer a dos autores antes mencionados, es sólo porque nos ayudan a entender mejor la representación política o la clase social. Son el andamiaje que, alzado el edificio, retiramos. Otro rasgo es acercarse a los problemas filosóficos despiezándolos y examinando una por una sus partes: en el caso de la justicia distributiva, pongamos, qué se distribuye, según qué criterio, entre quiénes, cómo y por qué razones. El adjetivo «analítico» refiere justamente a este trabajo de disección y examen por partes y a fondo. «Quien quiera ver “panoramas” —decía Max Weber (1983: 21)— que vaya al cine.»

Un tercer rasgo es la búsqueda de precisión terminológica y claridad en la exposición. Aunque los términos no siempre se dejan definir con nitidez ni falta quien tras la claridad oculte mero academicismo, el enfoque analítico huye a toda costa de los excesos verbales y galimatías de no poca filosofía actual. Persegue con ello contribuir a la elaboración de teorías precisas y testables, a facilitar el diálogo entre filósofos y entre disciplinas, y a evitar las disputas verbales que la ambigüedad de las palabras a menudo provoca. Si hablando del sufragio, por ejemplo, tú tienes en mente un derecho moral y yo uno legalmente reconocido, quizá nuestra discrepancia sobre si los chinos tienen tal derecho sea sólo verbal. Y si, estudiando comparadamente la democratización, algunos identifican la democracia con las elecciones y otros incluyen los derechos sociales en su definición, quizá entonces las discrepancias no sean verbales, sino sustantivas. Pero sólo definiendo desde el principio qué entiende cada cual por democracia podremos calibrar el alcance de sus pesquisas y ayudar al diálogo entre especialistas y con el público general.

Un último rasgo es el rigor lógico en la argumentación: explicitar los pasos lógicos del razonamiento en el que descansa toda posición filosófica, facilitando así su escrutinio público y posible refutación. Algunas de las posiciones que discuten los capítulos de este libro son sin duda controvertidas, desde el socialismo de mercado o la igualdad entre especies hasta el constitucionalismo fuerte o el rechazo del pacifismo. El punto de la filosofía, decía Bertrand Russell, uno de los padres de la filosofía analítica, es empezar por algo tan obvio que ni merezca ser dicho y terminar con algo tan paradójico que nadie

podría creer. Pero los argumentos en los que se apoyan las posiciones que el libro discute, sus premisas y sus conclusiones, están explicitados con suficiente claridad, creemos, para que ninguna de ellas esté sujeta al célebre reproche del físico Wolfgang Pauli: ni siquiera es falsa.

2. LA HISTORIA RECIENTE DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

La filosofía política contemporánea echa a andar en 1971, con la aparición de *Una teoría de la justicia*, de John Rawls. Es difícil exagerar el impacto de este libro, que algunos, como Cohen (2008), han comparado con el *Leviatán* de Hobbes o la *República* de Platón. A mediados del siglo xx, se dice no sin cierta hipérbole, la filosofía política era tierra yerma. Según Isaiah Berlin (1964), el siglo estaba huérfano de obras de referencia. Y Peter Laslett (1965) iba más allá, al afirmar que «la teoría política está muerta». Razones para el pesimismo no faltaban. De un lado, el positivismo lógico desdeñaba el lenguaje moral como meramente emotivo y, frente al científico o factual, no susceptible de análisis racional. De otro, el marxismo renegaba de los ideales de justicia, entre otras razones, por considerarlos ideología burguesa que el comunismo trascendería. Y el utilitarismo, que seguía señoreando el mundo anglosajón, había dejado atrás su época clásica, la que va de Bentham a Sidgwick, y estaba estancado en discusiones técnicas, de poco vuelo filosófico, sobre cómo maximizar el bienestar social.

Todo cambió con la publicación de *Una teoría de la justicia*, cuyo objetivo era «ofrecer una visión sistemática y alternativa [...] al utilitarismo dominante» (1971: VIII/XVIII). Para ello, Rawls se apoya en la tradición del contrato social de Locke, Rousseau y Kant, produciendo una teoría distributiva, la justicia como equidad, que ofrece una solución al viejo conflicto entre libertad e igualdad. El contenido del liberalismo igualitario de Rawls —liberalismo en el sentido anglosajón; no confundir con el liberalismo económico— no era particularmente original, como él mismo reconocía. Sus méritos eran otros. Uno es el alcance de sus argumentos. La posición original, el principio de la diferencia o

el equilibrio reflexivo han marcado la filosofía posrawlsiana, que ha empleado estas herramientas para analizar asuntos tan variados como el constitucionalismo, las relaciones familiares, el crecimiento demográfico o la desigualdad salarial. Otro mérito, quizá menos evidente, es el esfuerzo por trabar filosofía y ciencia social. *Una teoría de la justicia* no sólo bebió de los debates de la época en economía, derecho y psicología. También contribuyó a su desarrollo, como muestra que algunos de sus primeros críticos fueran economistas, como Kenneth Arrow y John Harsanyi, o juristas, como Frank Michelman y H. L. A. Hart.

La historia de la filosofía política de entonces acá es, en parte, la historia de la recepción crítica de Rawls, a izquierda y derecha. Las críticas de la izquierda eran fuego amigo. Por una parte, Ronald Dworkin, Richard Arneson y otros liberales igualitarios, cuya posición Elizabeth Anderson (1999) bautizó con tino como «igualitarismo de la suerte», consideraban que la justicia como equidad no discriminaba adecuadamente entre los desaventajados por mala suerte y por voluntad propia. No es lo mismo perder tu casa en un terremoto que en una timba de póquer. Por otra parte, historiadores de las ideas como Quentin Skinner (1998) y filósofos como Philip Pettit (1997) o Antoni Domènech (2004) recuperaron la tradición del republicanismo clásico, la que va de Aristóteles y Cicerón a Maquiavelo, Harrington y quizá Marx, y en particular su concepción de la libertad como no dominación y sus implicaciones jurídicas o económicas, para oponerla a la concepción liberal.

Las críticas de la derecha las capitaneó Robert Nozick (1974), colega de Rawls en la llamada «segunda época dorada» del Departamento de Filosofía de Harvard, con una enmienda a la totalidad. Apoyándose en una lectura peculiar de Locke, Nozick defendió su propia versión del liberalismo, el libertarismo, que considera justa cualquier distribución que sea fruto del libre intercambio entre individuos. La intervención del Estado para corregir las desigualdades distributivas implica, en este enfoque, una violación de la libertad y la propiedad, incluida la propiedad sobre uno mismo o, en la jerga libertaria, la autopropiedad. Tras Nozick, otros libertarios, llamados de izquierdas, como Hillel Steiner (1994) o Mike Otsuka (2003), han defendido que respe-

tar la autopropiedad no está reñido con la redistribución. Dado que los recursos naturales del planeta son originalmente de todos, argumentan, existe un deber de reparar a los damnificados por su apropiación y explotación privadas.

Durante las tres décadas tras la publicación de *Una teoría de la justicia*, el liberalismo fue criticado desde otros tres frentes: el comunitarismo, el feminismo y el marxismo. La de 1980 estuvo marcada por el debate entre comunitaristas y liberales. Más que una alternativa al liberalismo, comunitaristas como Sandel (1982) o Taylor (1985) plantearon una serie de objeciones de inspiración aristotélica y hegeliana, reivindicando la comunidad que el liberalismo desdeñaba. En el plano metodológico, defendían la importancia de la tradición en el razonamiento político. En el ontológico, se oponían a la idea liberal del individuo como un ser asocial y aislado de su entorno. Y en el normativo, promovían preservar las identidades colectivas. Poco queda hoy de este debate. Pero algunas de las intuiciones comunitaristas han sido recogidas por enfoques nacionalistas y multiculturalistas, como los de David Miller (1995) o Will Kymlicka (1995), que han intentado reconciliarlas con el liberalismo.

El feminismo filosófico tampoco ofrecía un enfoque sistemático, pero sus diversas corrientes coincidían con los comunitaristas en criticar el individualismo liberal, aunque por un motivo distinto: su insensibilidad a las cuestiones de género. Según filósofas como Susan Moller Okin (1989) o Iris Marion Young (1990), la concepción rawlsiana ignoraba las injusticias dentro de la familia. No sólo porque descansaba en una rígida división entre lo público y lo privado, renunciando a regular con decisión el ámbito «privado» de la familia, donde la opresión de las mujeres se perpetra y perpetúa. Su lenguaje, el de los derechos y la justicia universales, también era claramente masculino e ignoraba el cuidado, una forma esencial de trabajo, realizada sobre todo por las mujeres y con escaso reconocimiento económico y social.

El marxismo, que sí ofrecía una alternativa completa, criticaba al liberalismo por su análisis ahistórico de los conflictos sociales, ajeno al rol de las fuerzas materiales y a la ontología de las clases sociales. El marxismo analítico, representado por G. A. Cohen (1978), Jon Elster (1985) y John Roemer (1982),

entre otros miembros del llamado Grupo de Septiembre, pasó las ideas marxistas y sus críticas al liberalismo por el tamiz de la filosofía analítica y la moderna ciencia social, con contribuciones en tres áreas centrales del marxismo: su filosofía de la historia, su teoría de la explotación y su teoría de la clase social. Pero su influencia fue corta. La caída del comunismo favoreció que muchos marxistas analíticos pasaran al estudio de cuestiones normativas de justicia distributiva, como la justicia económica, la lingüística o la transicional.

El liberalismo igualitario ha mostrado resistencia a las críticas, en parte por haberse vuelto más permeable a elementos no liberales. La obra de Rawls refleja este cambio. En su segundo libro, *El liberalismo político* (1993), Rawls reconocía que en nuestras sociedades conviven numerosos sistemas de creencias («doctrinas comprensivas», en el argot rawlsiano) que, como pasa con muchas religiones, son razonables pese a no ser liberales, y que todo Estado legítimo debe acomodar. Y en *El derecho de gentes* (1999), dedicado a las relaciones internacionales, defendía la inmunidad ante la injerencia extranjera de las sociedades que, pese a no ser democráticas, respetan los derechos humanos. Se oponía así al intervencionismo liberal en política exterior. La constatación del pluralismo, dentro y fuera de las fronteras estatales, y la necesidad de gestionarlo también han hecho que los filósofos se centren en cuestiones de procedimiento, como la razón pública, la democracia o el Estado de derecho. Este giro procedimental se ha visto impulsado, además, por los debates sobre la democracia deliberativa. Promovida inicialmente por Habermas (1987), Elster (1986) y, entre nosotros, Carlos Nino (1997), la democracia deliberativa impugna la concepción de la democracia como mera agregación de preferencias, ofreciendo otra basada en el debate público y el intercambio de razones.

La filosofía política ha dado otros dos giros recientes: el global y el práctico. El giro global, quizá el mayor cambio de paso de la disciplina en las últimas décadas, ha incorporado la perspectiva internacional al quehacer filosófico, debido en parte a fenómenos como el cambio climático o la globalización económica. Hasta la década de 1990, el grueso de las teorías políticas contemporáneas tomaba el Estado nación como unidad

política relevante (Beitz, 1975, y Pogge, 1989, son algunas excepciones). Hoy, sin embargo, pocos niegan que tengamos algún tipo de obligación, cuyo contenido y realización las teorías de la justicia global investigan, más allá de nuestras fronteras. Y quizá también las tengamos, según otros filósofos, más allá de nuestras generaciones, incluyendo a las futuras (Parfit, 1984), o más allá de nuestra especie, incluyendo a los animales (Singer, 2011) o a la inteligencia artificial (Bostrom y Yudkowsky, 2011).

También hemos visto un giro práctico reciente, en al menos dos sentidos. De un lado, parte del foco filosófico ha pasado de la fundamentación de teorías generales (de la justicia o la democracia, por ejemplo) y su aplicación posterior a prácticas concretas (la fiscalidad o los referéndums, por ejemplo) a la teorización a partir de tales cuestiones. A ello hay que añadir, de otro lado, que la propia formulación y justificación de principios abstractos, a menudo en condiciones idealizadas (lo que se conoce como «rawlsismo metodológico»), ha sido cuestionada. Andrea Sangiovanni (2008) y Charles Mills (2005), por ejemplo, han defendido que no es posible formular principios generales para regular prácticas concretas, como la fiscalidad o los referéndums, porque el contenido y la justificación de tales principios dependen de, y varían según, las prácticas que han de gobernar.

3. LOS MÉTODOS (I): EL ANÁLISIS CONCEPTUAL

Veamos ahora los métodos de la filosofía política, empezando por el análisis conceptual. * ¿Creó la guerra el Estado moderno? ¿Evita la democracia las hambrunas? ¿Es lo personal político? ¿Son discriminatorios los seguros de coche diferenciados por sexo? ¿Lo son los complementos salariales por antigüedad o la disparidad de trato por especie animal? La respuesta a estas preguntas depende, en parte, de cómo definamos conceptos como los de Estado, democracia, político o discriminación. Una de las

* Sobre el análisis conceptual y la formación de conceptos, véanse Gerring (1999), List y Valentini (2017), Margolis y Laurence (2019), Olsthoorn (2017) y Sartori (1984), en quienes nos apoyamos.

tareas de la filosofía política es el análisis de tales conceptos, que los filósofos llevan a cabo estudiando su significado, sus elementos constitutivos y su relación con conceptos vecinos: estudiando, por ejemplo, qué significa ser discriminado, qué elementos comparten la discriminación directa, la indirecta o la estadística, y qué nexos hay entre la discriminación, la desigualdad de oportunidades y la interseccionalidad. La filosofía política analiza, además, el cambio conceptual: por ejemplo, cómo leyes que antes no eran consideradas discriminatorias han pasado a serlo por un cambio en el concepto de discriminación, y cómo otras que ahora no lo son quizá deberían serlo.

Los conceptos sirven para categorizar el mundo. Que una película sea un *thriller* y no una comedia, que una oferta laboral sea indefinida y no temporal, o que una seta sea comestible y no venenosa ordena nuestro pensamiento y orienta nuestra acción. Los conceptos tienen tres dimensiones básicas. Una es su *dominio*: el conjunto de fenómenos a los que tiene sentido aplicar un concepto. Al igual que ser un *thriller* es algo que podemos decir de una película, pero no de una oferta laboral o una seta, ser discriminatorio es algo que podemos decir de una ley o una acción, pero no de un teleférico o un eclipse lunar. Otra dimensión son sus *condiciones de definición*: las condiciones que definen, para todos los fenómenos del dominio, cuáles caen bajo el concepto y cuáles no; en el caso de la discriminación, las condiciones que establecen qué leyes o acciones son discriminatorias y cuáles no (por ejemplo, que den un trato desfavorable o que lo hagan por pertenencia a un grupo social). La tercera dimensión es su *extensión*: el subconjunto de fenómenos del dominio que, efectivamente, caen bajo la definición del concepto; en nuestro ejemplo, todas las leyes o acciones que satisfacen las condiciones de definición y, por tanto, son discriminatorias (por ejemplo, el *apartheid* sudafricano o las leyes Jim Crow estadounidenses).

Los filósofos analizan los conceptos, decíamos antes, de varias maneras. Una, muy influyente, pero que filósofos como Wittgenstein o Quine ya cuestionaron, es estudiar sus condiciones de definición echando mano de nuestras intuiciones sobre su uso, típicamente en dos pasos. El primero es conjeturar, partiendo del uso ordinario o científico de los conceptos, sus condiciones

de definición: las condiciones individualmente necesarias y conjuntamente suficientes que un fenómeno debe satisfacer para ser parte de la extensión del concepto. El segundo es testar, mediante posibles contraejemplos, si las condiciones conjeturadas capturan nuestras intuiciones básicas sobre su uso. Supongamos, para ilustrar este proceder, que definimos la discriminación como mero trato diferenciado por pertenencia a un grupo. Un posible contraejemplo sería que, de ser así, la segregación escolar por edad o la olímpica por sexo serían discriminatorias. Lo cual, al violentar nuestras intuiciones sobre el uso adecuado del concepto, nos obliga a añadir condiciones a su definición (por ejemplo, que para haber discriminación tenga que haber trato desfavorable).

Otra forma de análisis es desmenuzar los conceptos en sus elementos más simples, cuyas condiciones de definición suelen ser más fáciles de precisar. Algunos de esos elementos son centrales al concepto. En el caso de la discriminación, por ejemplo, que haya trato desfavorable o que lo haya por pertenencia a un grupo son propiedades centrales del concepto: propiedades que todas las formas de discriminación comparten. Otros elementos son periféricos: propiedades que sólo comparten algunos de los fenómenos que caen bajo el concepto. Así, por ejemplo, la discriminación puede ser intencionada o no intencionada, instrumental o no instrumental, correspondiendo a formas diversas de este fenómeno. Este proceder, que vemos en los trabajos clásicos de Honoré (1961) sobre la propiedad o de Hohfeld (1919) sobre los derechos, busca analizar los conceptos analizando sus partes.

Un tercer proceder es definir los conceptos por sus diferencias con otros vecinos. Supongamos que definimos la discriminación no por las intenciones de quien discrimina, sino por sus efectos, de modo que políticas de promoción laboral que no diferencian entre sexos puedan ser discriminatorias si, por ejemplo, las mujeres encuentran más trabas para conciliar y acaban ascendiendo menos. Aunque es habitual hablar en estos casos de una forma particular (indirecta) de discriminación, filósofas como Iris Young (1990) han sostenido que, al definirla así, mezclamos conceptos. Mezclamos la discriminación, que según Young exige la exclusión o preferencia intencionada y explícita,

con la opresión, que según ella incluye los efectos desfavorables que las estructuras sociales pueden causar. Esta manera de hacer, que los análisis clásicos del poder en Hannah Arendt (2018) o de la desobediencia civil en Rawls (1971) ilustran, busca definir los conceptos definiendo sus límites con otros conceptos.

El análisis conceptual aconseja, además, respetar otros desiderátums metodológicos. Uno es la *coherencia*: la consistencia entre las condiciones que definen el concepto, y que algunos conceptos a duras penas satisfacen. Es el caso de los conceptos de ideología o populismo, notorios por coleccionar definiciones y designar prácticas tan dispares que a menudo se oponen entre sí. Otro es la *familiaridad*: definir los conceptos respetando el significado que impone el vulgo y el uso, por decirlo con don Quijote. Los conceptos tienen a veces significados técnicos, como ocurre con el de utilidad en filosofía o el de equilibrio en economía. Pero desviarse del uso ordinario siempre tiene un coste, pues dificulta la comprensión del no iniciado. Un tercer desiderátum es la *accesibilidad*: que sea fácil comprobar si las condiciones de definición se dan o no, en especial si el concepto debe usarse en teorías empíricamente testables. Por ejemplo, los conceptos que, por su definición, apelan al bienestar subjetivo de la gente son más difíciles de aplicar que los que apelan a su conducta observable. En suma, quizá todas las definiciones sean arbitrarias, como dicen que dijo Galileo. Pero, dependiendo de cómo se formulen, algunas lo son más que otras.

Ahora bien, el programa de investigación del análisis conceptual, al menos en su ambición clásica de definir las condiciones necesarias y suficientes de los conceptos, está minado de dificultades.* A menudo ocurre, para empezar, que los conceptos no son definibles con precisión porque son vagos, es decir, porque, como el concepto de calvo o el de democracia, admiten casos limítrofes. Lenin era calvo; Trotski, no; ¿lo era Mao? Noruega es una democracia; Corea del Norte, no; ¿lo son la Rusia de Putin o la Turquía de Erdoğan? Otras veces ocurre que las

* Las teorías no clásicas de los conceptos, que la falta de espacio nos impide discutir, tratan de resolver algunas de estas dificultades (véase Margolis y Laurence, 2019).

intuiciones que usamos para testar las condiciones de definición de los conceptos varían según la persona, la sociedad o la época. O puede ocurrir que los conceptos, o al menos algunos de ellos, sencillamente carezcan de una esencia o estructura delimitable con nitidez, definible en un conjunto de condiciones necesarias y suficientes. Es lo que sugiere la resistencia de conceptos centrales en filosofía, como los de conocimiento o causalidad, a ser disciplinados analíticamente, pese a siglos de empeño filosófico.

A estas dificultades generales, los conceptos políticos añaden otras propias. Una es que, a diferencia de los conceptos puramente descriptivos, muchos conceptos políticos tienen una dimensión evaluativa. No describen el mundo, sino que lo evalúan, y por ello podrían no ser susceptibles de mera clarificación. Algunos, como la justicia, son puramente evaluativos. Cuando decimos, pongamos, que el impuesto de sucesiones o la brecha salarial son injustos, en absoluto describimos el mundo. Lo juzgamos. Otros conceptos políticos, en cambio, son evaluativos y descriptivos al tiempo. Son, en la jerga del gremio, conceptos evaluativos densos (Williams, 1985). Así, cuando clasificamos los países en democráticos y no democráticos, como todos los años hacen diversos organismos, describimos, pero también juzgamos.

Pues bien, algunos, como Dworkin (2011), sostienen que el carácter evaluativo de ambos tipos de conceptos evaluativos, ya sean densos o no, impide que su significado pueda ser simplemente clarificado. A diferencia de los puramente descriptivos, conceptos evaluativos como los de justicia o democracia exigen, para ser analizados, que formulemos principios morales que nos digan qué es justo o qué es democrático. Exigen, en suma, que hagamos análisis normativo y no sólo conceptual.

Otros discrepan. En el caso de los conceptos evaluativos densos, argumenta por ejemplo Olsthoorn (2017), es posible separar la dimensión descriptiva de la evaluativa, y centrar el análisis en la descriptiva, como procedían filósofos de posguerra como Felix Oppenheim (1981). Lo cual facilita, de paso, el diálogo entre perspectivas opuestas. Si, por ejemplo, asociamos la democracia a la existencia de elecciones limpias, facilitamos el diálogo entre quienes favorecen la democracia representativa y quienes favorecen la directa, pues probablemente ambos aceptarán tal

requisito como una condición necesaria, aunque insuficiente, del concepto de democracia. Cuando, por el contrario, cargamos evaluativamente los conceptos, incluyendo en el propio concepto de democracia la exigencia de que sea directa o de que sea representativa, entonces, a falta de un lenguaje compartido, el diálogo entre disciplinas, enfoques y con el público general se complica. Y no digamos cuando usamos conceptos evaluativamente saturados, como los de discriminación positiva o neoliberalismo, que a menudo usamos más para desdeñar que para designar, en vez de otros menos saturados pero con similar significado, como los de acción afirmativa o liberalismo económico.

Otra dificultad es que muchos conceptos políticos suscitan interminables disputas sobre su uso apropiado, lo cual dificulta su mera clarificación. Son, como suele decirse desde Gallie (1956), conceptos esencialmente controvertidos. Es fácil intuir por qué. Que un país se considere una dictadura o una democracia, que las políticas de acción afirmativa o la concertación escolar se consideren discriminatorias o no, o que una revuelta se considere un golpe de Estado o mera desobediencia civil no es trivial. De los conceptos que usemos para designar tales fenómenos depende, en parte, la reacción social, política e incluso penal que suscitan. Pero los conceptos son esencialmente controvertidos, según Gallie, no sólo cuando, y porque, suscitan controversia. Lo son por sus rasgos constitutivos: que sean evaluativos, que sean internamente complejos y puedan describirse de maneras diversas o que estén sujetos a revisión ante contextos cambiantes. Todos estos rasgos, así como su relevancia para el análisis conceptual, han sido cuestionados (véase Collier *et al.*, 2006). Pero ponen en aprietos al proyecto de someter los conceptos políticos a mera clarificación, al menos si el objetivo es precisar las condiciones necesarias y suficientes de su definición. Y subrayan, en cualquier caso, la importancia de ir de frente y explicitar desde el principio, cuando asoma la controversia, el significado particular con el que los usamos.

Un intento de driblar estas dificultades es distinguir conceptos y concepciones, como algunos hacen a partir de Rawls (1971). Según esta distinción, los conceptos sólo incluirían los elementos que antes llamábamos centrales. Serían, por tanto, más sucintos y menos controvertidos que las concepciones, que serían interpre-

taciones completas y más disputadas de los conceptos. Así, el concepto de discriminación podría definirse como «trato desfavorable por pertenencia a un grupo», mientras que sus diversas concepciones detallarían qué tratos, hacia qué grupos y con qué efectos cuentan como desfavorables. O el concepto de democracia podría definirse como «gobierno del pueblo», mientras que sus diversas concepciones detallarían quiénes forman el pueblo, cómo gobiernan y sobre qué. Los conceptos serían, según Timothy Williamson (2018: 45), sucintos como las entradas de un diccionario, mientras que las concepciones serían extensas como las de una enciclopedia. De modo que las controversias entre concepciones reñidas de la discriminación o la democracia serían compatibles con el acuerdo sobre tales conceptos, cuyo significado de mínimos, al ser compartido, sería más apto para el análisis conceptual.

El análisis conceptual no se limita, sin embargo, a examinar el significado de los conceptos, sus partes y su relación con otros. Otra función, decíamos antes, es estudiar, en tándem con la historia de los conceptos, el cambio conceptual: cómo los conceptos, junto con sus condiciones de definición, cambian con el tiempo. Además, recientemente los filósofos se han preguntado cuándo deberíamos modificar los conceptos que usamos, tal como el de matrimonio ha cambiado para incluir las uniones homosexuales. También se han preguntado cuándo y por qué deberíamos crear nuevos conceptos, a fin de hacer inteligibles fenómenos que de otro modo pasarían desapercibidos. Por ejemplo, hasta hace poco el concepto de acoso sexual no existía. Cuando en 1974 un grupo de mujeres lo acuñó, argumenta Miranda Fricker (2017), ello ayudó a que las mujeres entendieran mejor su experiencia laboral con algunos hombres como parte de un patrón que otras también sufrían, y a poder verbalizarla y denunciarla. El resultado de esas pesquisas son las florecientes ramas de la ética y la ingeniería conceptuales (Haslanger, 2012; Cappellen *et al.*, 2020), que algunos vinculan con la historia conceptual. Indagar cómo surgen y cambian los conceptos no sólo ayudaría a aclarar su significado. Como insisten muchos historiadores de los conceptos, como Raymond Geuss (2001) haciéndose eco de Nietzsche, también ayudaría a evitar naturalizar sus elementos actuales.

4. LOS MÉTODOS (II): EL ANÁLISIS NORMATIVO

El análisis normativo se ocupa de *cómo debe ser* el mundo.* Investiga, por ejemplo, cómo organizar la fiscalidad para que sea justa o qué sistemas electorales son democráticos. Se distingue, por ello, del análisis conceptual. Pero también del positivo, el de las ciencias naturales y sociales, que se ocupa de *cómo es* el mundo e investiga, por ejemplo, qué sistemas fiscales o electorales existen, qué los causa o con qué efectos. El análisis normativo puede tener dos funciones que entroncan con dos formas de hacer filosofía política. Una es *prescriptiva*: guiar la acción, decirnos qué hacer para satisfacer ciertos ideales, como la justicia o la democracia. Es el tipo de análisis que vemos en *Una teoría de la justicia*, donde Rawls propone y justifica principios para ordenar las instituciones básicas de una sociedad justa. Otra función es *evaluativa*: juzgar estados de cosas (qué es justo o injusto, qué es democrático o no) sin por ello decir cómo alcanzarlos o evitarlos. Según filósofos como G. A. Cohen (2008), evaluar es lo único que modestamente puede hacer la filosofía; determinar qué hacer es cosa de los científicos sociales. Estas dos funciones tienen, a su vez, un correlato metodológico. Pero no nos anticipemos. Sea cual sea la función propia del análisis normativo, su objeto son las *teorías políticas normativas*, un sintagma no sin interés, pues nos permite extraer varias enseñanzas metodológicas.

Las teorías políticas son, antes que nada, *teorías*. Una teoría es un conjunto de principios, más las proposiciones que podemos derivar de ellos, cuya finalidad es explicar, predecir, evaluar o prescribir (List y Valentini, 2017). Los principios, por su parte, son proposiciones aplicables, al menos en potencia, a más de un caso, a menudo con la forma «para todo X, bajo ciertas condiciones, se da Y». Algunos principios se limitan a explicar o predecir, como ocurre con los de la mecánica newtoniana o los mendelianos de la herencia genética. Otros, los principios normativos, evalúan o prescriben. Son normativos, por ejemplo, el

* Sobre el análisis normativo y sus métodos, véanse Domènech (1998), List y Valentini (2017), McDermott (2008) y varios capítulos de Blau (2017), en quienes nos apoyamos.

principio marxista «de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades», el principio utilitarista que exige maximizar el bienestar agregado, los diez mandamientos de la Biblia o los derechos y prohibiciones recogidos en la Declaración Universal de Derechos Humanos.

Los conceptos, a su vez, son componentes esenciales de los principios. Los conceptos de capacidad, necesidad y bienestar, por ejemplo, dan sentido a los principios marxista y utilitarista. Pero, a diferencia de los principios, carecen de contenido proposicional. No pueden, por sí solos, ser verdaderos o falsos. Sólo pueden serlo las proposiciones que los incluyen, por ejemplo, «Usain Bolt es *capaz* de correr cien metros en diez segundos» (verdadero), «los humanos *necesitan* beber champán para subsistir» (falso) o «Pol Pot contribuyó al *bienestar* de los camboyanos» (falso). Los principios, en cambio, tienen contenido proposicional. Pueden ser verdaderos o falsos, correctos o incorrectos, aceptables o no aceptables. Y, junto con las proposiciones que podemos derivar de ellos, forman teorías. Así, tanto las teorías de la justicia marxista o utilitarista como la teoría física newtoniana están formadas por el conjunto de proposiciones (por ejemplo, sobre fiscalidad o sobre el movimiento de los astros) que podemos derivar, a menudo con la ayuda de asunciones auxiliares, de sus respectivos principios. Los conceptos son, en suma, los elementos que constituyen los principios, que a su vez son los elementos que constituyen las teorías.

Una buena teoría, ya sea positiva o normativa, debe satisfacer varias exigencias formales que afectan a su estructura interna, al trato entre sus elementos. Una es la *consistencia lógica*. Las proposiciones que forman una teoría —sus principios, asunciones auxiliares e implicaciones— deben ser lógicamente coherentes entre sí. De ellas no debe poder inferirse una cosa y su contraria, como hacía Mussolini al afirmar que «nosotros los fascistas [...] somos aristócratas y demócratas, revolucionarios y reaccionarios, proletarios y antiproletarios, pacifistas y anti-pacifistas» (cit. Domènech, 1998: 116). Algunas de las críticas filosóficas más célebres, como la de Hume al contractualismo de Locke o la de Nozick a los principios distributivos de Rawls, intentan mostrar justamente eso: que la teoría que critican tiene

implicaciones que chocan entre sí o con sus principios. Otra exigencia es la *parsimonia*. Las teorías simples son, siendo lo demás igual, mejores. Una teoría no debe contener más asunciones ni formular más principios, aunque tampoco menos, de los que sean estrictamente necesarios. Cómo de simple haya de ser una teoría dependerá, claro está, de su objeto. Una teoría de la propiedad, por ejemplo, ha de ser necesariamente más simple que una teoría completa de la justicia distributiva.

Las teorías políticas son, además, teorías *normativas*. Contienen proposiciones que evalúan o prescriben y que, como decíamos antes, son susceptibles de ser verdaderas o falsas, correctas o incorrectas. Ahora bien, mientras que las teorías positivas admiten comprobación a partir de cómo es el mundo, cotejando sus proposiciones con la realidad, ¿cómo podemos testar las teorías normativas? ¿Qué es lo que hace que una teoría de la justicia u otra de la democracia sean verdaderas o correctas?

Un primer método consiste en testar las teorías normativas con nuestras intuiciones morales, que tendrían un rol análogo al de los hechos en las teorías positivas. Al igual que una teoría positiva es verdadera si sus proposiciones se ajustan a cómo es el mundo, una teoría normativa sería correcta o aceptable si sus proposiciones se ajustan a nuestras intuiciones sobre cómo debe ser el mundo. Por ejemplo, el utilitarismo, que exige maximizar el bienestar agregado, coincide con muchas de nuestras intuiciones. De él podemos inferir, por ejemplo, la exigencia de que las exenciones fiscales, la vivienda pública o las becas comedor estén destinadas a quienes más se beneficiarán de ellas por necesitarlas más, al contribuir más al bienestar agregado que destinándolas a otros que las necesitan menos. Al mismo tiempo, sin embargo, el utilitarismo choca con otras intuiciones igualmente extendidas, y que según este método descalificarían partes de la teoría, sobre el trato que merecen las minorías o los individuos, cuyo bienestar queda subordinado al de la mayoría. Ahora bien, el método, al tomar las intuiciones como evidencia, está minado de problemas. Como discutimos más adelante, ni nuestras intuiciones son siempre fijas y coherentes ni están libres de sesgos ni son necesariamente homogéneas entre culturas y épocas.

Un segundo método, menos pedestre, es el del equilibrio reflexivo. Bautizado así por Rawls (1971), busca cotejar las proposiciones de las teorías con nuestros juicios particulares. Pero, frente al método anterior, cuando no hay coincidencia entre la teoría y nuestros juicios, no trata éstos como evidencia. Exige, en cambio, replantear ambos en un proceso deliberativo de ida y vuelta, unas veces modificando los principios de la teoría para ajustarlos a nuestros juicios y otras modificando nuestros juicios para ajustarlos a la teoría, hasta alcanzar la coherencia. Así, para resolver la inconsistencia del utilitarismo mencionada antes, podemos enmendar nuestros juicios a la luz de la teoría, en especial cuando son volátiles, incoherentes entre sí o sesgados. O, alternativamente, podemos enmendar la teoría para ajustarla a nuestros juicios (como a veces hace el llamado utilitarismo de la regla, por ejemplo, para acomodar los derechos individuales y de las minorías). Alcanzamos el equilibrio reflexivo cuando la teoría y nuestros juicios, debidamente revisados, son coherentes entre sí.

Los dos métodos descritos echan mano de casos reales y experimentos mentales (o, con menos pompa, casos hipotéticos) que estimulan y afinan nuestros juicios. Funcionan, en la célebre expresión de Daniel Dennett (2015), como bombas de intuición. A veces tienen un uso positivo. Sirven para clarificar o apoyar una teoría, como ocurre con el dilema del tranvía, en el que podemos evitar que cinco personas sean atropelladas por un tranvía desviándolo hacia una vía en la que sólo hay uno (Foot, 1967). Puesto que muchos aceptaríamos desviar el tranvía, algunos utilitaristas han defendido que ello muestra la prioridad del bienestar de la mayoría sobre el individual. Otras veces, en cambio, tienen un uso crítico. Por ejemplo, la variante de Judith Thomson (1985) del dilema, en la que hemos de arrojar a una persona desde un puente para salvar a otras cinco, se emplea a menudo para defender lo contrario: que sacrificar a uno para beneficiar a la mayoría es impermisible. Los experimentos mentales son habituales en ciencia y en matemáticas. Pero su uso en filosofía es disputado. Según cómo estén diseñados, pueden estimular intuiciones relevantes o, por el contrario, plantear escenarios tan inverosímiles que sirvan de poco para testar teorías cuya aspiración, no lo olvidemos, es juzgar

nuestras sociedades (Brownlee y Stemplowska, 2017, discuten criterios para su adecuado diseño).

Otra cuestión relevante sobre estos métodos es quiénes son las personas cuyos juicios debemos tomar para testar las teorías normativas. Si sólo cuentan los de los filósofos, como tradicionalmente ha ocurrido, no sólo se predica desde una torre de marfil, sino que también se da una circularidad: las teorías se construyen a partir de sus juicios y se contrastan con sus juicios. Los últimos veinte años, la filosofía experimental ha cuestionado esta bula filosófica estudiando, con métodos propios de las ciencias sociales, los juicios ordinarios de la gente, incluidos los normativos (Knobe y Nichols, 2017; Aguiar *et al.*, 2020). Con ello, ha contribuido a dos debates sobre tales juicios. Uno es sobre su fiabilidad, dados los sesgos que les afectan: las respuestas de la gente a los dilemas del tranvía, por ejemplo, varían según el orden y los términos en que los presentamos. Otro es sobre su diversidad, dadas las variaciones que encontramos entre culturas. ¿Qué hacer? Según algunos, debemos prescindir de las intuiciones morales en la teorización normativa o limitar su validez a cada cultura particular. Según otros, debemos afinar el modo en que identificamos qué juicios son fiables, renunciando a usar las intuiciones como evidencia, como procede el equilibrio reflexivo, y centrarnos en los juicios que son compartidos entre culturas distintas (para un repaso de los debates, véase Knobe y Nichols, 2017).

Una última cuestión relevante es el grado adecuado de idealización de las teorías, que nos permite subir a cubierta tres desiderátums metodológicos. La idealización puede entenderse de dos formas (O'Neill, 1996). Una teoría es ideal en un sentido *débil* si, para tratar mejor un problema, hace abstracción de algunas de sus complejidades. La teoría de Rawls, por ejemplo, se abstrae de nuestros deberes hacia los animales. Calla adrede sobre este tema para simplificar su contenido. En cambio, una teoría es ideal en un sentido *fuerte* si contiene supuestos a todas luces falsos. La mecánica newtoniana, que asume la ausencia de rozamiento, es ideal en este segundo sentido. Y también lo es la teoría de Rawls, que asume que los ciudadanos cumplirán plenamente con lo que la justicia exija, cuando la evasión fiscal, el hurto o el fraude son esperables en cualquier sociedad real.

Dado que no es posible teorizar sin abstracción, toda teoría, ya sea normativa o positiva, es ideal en un sentido débil. Una teoría de la justicia distributiva que contemplase todos y cada uno de los factores que pueden afectar a las distribuciones sería, como el mapa de Borges, tan extensa como la realidad a la que se aplica.

Pero no todas las teorías son ideales en un sentido fuerte. Idealizar es una opción que depende, en parte, de las aspiraciones de nuestras teorías. Depende de cuál de las funciones de la filosofía política —de entre las dos mencionadas al abrir la sección: evaluar y prescribir— creamos más apropiada (Valentini, 2012). Quienes proponen teorías evaluativas creen que idealizar evita que éstas se contaminen con aspectos de la realidad moralmente irrelevantes. Por ejemplo, quizá haya entre nosotros personas que sólo estén dispuestas a trabajar duro si ganan más que los demás, que consuman de manera conspicua o que amenacen con trasladar su residencia fiscal si suben los impuestos. Pero es cuestionable, según Cohen (2008), que su existencia deba afectar a lo que la justicia o la igualdad exigen. Quienes, en cambio, proponen teorías que aspiran a guiar la acción están divididos. Están quienes, como Rawls (1971) o Waldron (1999), usan algunas idealizaciones sin por ello ignorar ciertos hechos de la realidad, como la escasez de recursos o la discrepancia política. Y están quienes, como Williams (2005) o Mills (2005), censuran toda idealización en un sentido fuerte por creer que impide que las teorías puedan prescribir con tino sobre nuestras prácticas.

Tres desiderátums de las teorías normativas son relevantes, decíamos antes, para esta discusión (Domènech, 1998). El primero es la *informatividad*: la capacidad de una teoría para ordenar las alternativas existentes (o mundos posibles, en el lenguaje filosófico) según su deseabilidad social. El utilitarismo clásico, por ejemplo, es muy informativo, pues nos permite ordenar con precisión las distintas opciones políticas y sociales según sus consecuencias netas esperadas —esto es, una vez considerados sus beneficios, sus costes y la probabilidad de unos y otros— en términos de utilidad agregada. Una teoría evaluativa es del todo informativa si puede identificar un mundo posible como óptimo, como plenamente justo, democrático, legítimo, etcétera, así como ordenar

todas las opciones por debajo del óptimo. Por su parte, una teoría prescriptiva lo es cuando identifica no sólo un estado de cosas óptimo, sino también, según Amartya Sen (2009), estados de cosas deseables para avanzar hacia el óptimo.

Un segundo desiderátum es la *saciabilidad*: la existencia de criterios que nos permitan saber cuándo se cumplen los principios de la teoría. Una teoría informativamente deficiente será insaciable, pues tendrá problemas para identificar las condiciones para su realización. Pero las teorías insaciables suelen serlo por otro motivo: que sus condiciones de realización no sean realistas. Por ejemplo, una teoría que propugne la igualdad de bienestar como criterio de justicia será insaciable en los contextos habituales de escasez de recursos, ya que personas con preferencias frugales pueden convivir con otras que, quizá por su socialización, necesiten recursos desmedidos para alcanzar un nivel similar de bienestar («monstruos de utilidad», en la expresión de Nozick, 1974). Muchas teorías evaluativas, al ser ideales, desdeñando toda restricción motivacional o técnica, sólo son saciables en escenarios inalcanzables (Cohen, 2008). Pero la insaciabilidad es un problema aún mayor para las teorías prescriptivas, pues, si no sabemos cuándo se satisface un ideal, difícilmente podremos avanzar hacia él.

Un último desiderátum es la *fuera categórica*: la capacidad de una teoría para motivarnos a actuar según sus principios. Esta exigencia implica, entre otras cosas, que la teoría no sea autorrefutatoria (esto es, que no lleve a comportarse de formas que la violen sistemáticamente) y que no contenga supuestos motivacionales irrealistas (esto es, que no imponga exigencias insuportables). Según algunos, el utilitarismo falla en ambas cosas. Se autorrefuta, porque si todos actuáramos buscando maximizar el bienestar general, éste podría disminuir. Y exige, además, una conducta que algunos consideran supererogatoria, pues nos pide que demos idéntico peso al bienestar de quienes queremos y al de quienes ni siquiera conocemos. Este desiderátum exige, en suma, que las teorías normativas lo sean para el tipo de seres que somos los humanos, no para ángeles o habitantes de Krypton. Esto, que algunos como Cohen (2008) creen irrelevante para las teorías meramente evaluativas, es impecable para las teorías prescriptivas, que buscan orientarnos sobre qué hacer.

5. FILOSOFÍA Y POLÍTICA REAL, A MODO DE CONCLUSIÓN

En esta introducción hemos recorrido los principales debates sobre el objeto, la historia y los métodos de la filosofía política de corte analítico. Cabe preguntarse, sin embargo, cuál es su relación con la política real. Para salir del brete, no falta quien echa mano de la muy socorrida cita de Keynes (1936: 383): «Las ideas de los economistas y los filósofos políticos, tanto cuando son correctas como cuando están equivocadas, son más poderosas de lo que comúnmente se cree. En realidad, el mundo está gobernado por poco más que esto». Quizá sea cierta. Una floreciente rama de las ciencias sociales, dedicada a estudiar los mecanismos causales mediante los que las ideas afectan a la política, así lo sugiere (Beland y Cox, 2010).

Pero no es preciso irse tan lejos ni ponerse tan olímpicos. La filosofía política de las últimas cinco décadas no necesita conjeturar la influencia indirecta que hayan podido tener la obra de Nozick y Hayek sobre el liberalismo económico, la de Rawls y Habermas sobre la socialdemocracia o la de Young y Nussbaum sobre el feminismo. En no pocos casos, la influencia de los filósofos analíticos ha sido directa, como muestran el rol de Amartya Sen en la elaboración del índice de desarrollo humano de Naciones Unidas, el de Philippe van Parijs en el activismo por la renta básica universal, el de Carlos Nino en el gobierno de Alfonsín, el de John Broome en el Panel Intergubernamental para el Cambio Climático, el de Catharine MacKinnon contra la pornografía o el de Manuel Sacristán en los movimientos antifranquista, socialista y ecologista. Algunos recelan de este activismo (Van der Vossen, 2015). Creen que sesga el empeño filosófico. Otros discrepan. Creen que de poco sirve la filosofía política si no nos ayuda, directa o indirectamente, a mejorar el mundo o, al menos, a evitar el desastre. «No investigamos para saber qué es la virtud —decía Aristóteles—, sino para ser buenos» (*Ética a Nicómaco*, 1095a).

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIAR, F. *et al.* (2009). «Por un giro analítico en sociología», *Revista Internacional de Sociología* 67: 437-456.
- Aguiar, F., *et al.* (2020). *Una introducción a la ética experimental*. Madrid: Cátedra.
- ANDERSON, E. (1999). «What is the Point of Equality», *Ethics* 109: 287-337.
- ARENDT, H. (2018). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
- BÉLAND, D. y R. H. COX (eds.) (2010). *Ideas and Politics in Social Science Research*. Nueva York: Oxford University Press.
- BERLIN, I. (1964). «Does Political Theory still Exist?», en Laslett, P. y W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*. Oxford: Basil Blackwell.
- BLAU, A. (ed.) (2017). *Methods in Analytical Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOSTROM, N. y E. YUDKOWSKY (2011). «The Ethics of Artificial Intelligence», en Frankish, K. y W. Ramsey (eds.), *The Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BROWNLEE, K. y Z. STEMPLOWSKA (2017). «Thought experiments», en Blau, A. (ed.), *Methods in Analytical Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 21-45.
- CAPPELEN, H. *et al.* (2020). *Conceptual Engineering and Conceptual Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- COHEN, G. A. (1978). *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Princeton, NJ: Princeton University Press. Edición castellana: *La teoría de la historia de Karl Marx*. Siglo XXI, 2013.
- (2008). *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- COLLIER, D. *et al.* (2006). «Essentially Contested Concepts: Debates and Applications», *Journal of Political Ideologies* 3: 211-246.
- CRASNOW, S. (2009). «Is Standpoint Theory a Resource for Feminist Epistemology? An Introduction», *Hypatia* 24: 189-192.
- DENNETT, D. (2015). *Intuition Pumps and Other Tools for Thinking*. Nueva York: W. W. Norton & Company. Edición castellana: *Bombas de intuición y otras herramientas de pensamiento*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2015.

- DOMÈNECH, A. (1998). «Ocho desiderata metodológicos de las teorías sociales normativas», *Isegoría* 18: 115-141.
- (2004). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Crítica.
- DWORKIN, R. (2011). *Justice for Hedgehogs*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ELSTER, J. (1985). *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1986). «The Market and the Forum», en Elster, J. y A. Hylland (eds.), *Foundations of Social Choice Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 103-132.
- FOOT, P. (1967). «The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect», *Oxford Review* 5: 5-15.
- FRICKER, M. (2017). *Injusticia epistémica*. Barcelona: Herder.
- GALLIE, W. B. (1955). «Essentially Contested Concepts», *Proceedings of the Aristotelian Society* 56: 167-198.
- GERRING, J. (1999). «What Makes a Concept Good? A Criterial Framework for Understanding Concept Formation in the Social Sciences», *Polity* 31: 357-393.
- GEUSS, R. (2001). *History and Illusion in Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HABERMAS, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. Volúmenes I y II. Madrid: Taurus.
- HASLANGER, S. (2012). *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*. Oxford: Oxford University Press.
- HOHFELD, W. N. (1919). *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Legal Reasoning*. New Haven: Yale University Press.
- HONORÉ, A. M. (1961). «Ownership», en Guest, A. G. (ed.), *Oxford Essays in Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press.
- KEYNES, J. M. (1936). *The General Theory of Employment, Interest, and Money*. Nueva York: Harcourt, Brace.
- KNOBE, J. y S. NICHOLS (2017). «Experimental Philosophy», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/experimental-philosophy/>>.
- KYMLICKA, W. (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press. Edición castellana: *Ciudadanía multicultural*. Paidós, 1996.

- LASLETT, P. (1956). «Introduction», en Laslett, P. (ed.), *Philosophy, Politics and Society*. Oxford: Basil Blackwell, 1956.
- LIST, C. y L. VALENTINI (2017). «The Methodology of Political Theory», en Cappelen, H. *et al.* (eds.), *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*. Oxford: Oxford University Press, pp. 525-554.
- MARGOLIS, E. y S. LAURENCE (2019). «Concepts», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <<https://plato.stanford.edu/entries/concepts/>>.
- MCDERMOTT, D. (2008). «Analytical Political Philosophy», en Leopold, D. y M. Stears (eds.), *Political Theory: Methods and Approaches*. Oxford: Oxford University Press, pp. 11-28.
- MILLER, D. (1995). *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press. Edición castellana: *Sobre la nacionalidad: Autodeterminación y pluralismo cultural*. Paidós, 2000.
- MILLS, C. (2005). «Ideal Theory as Ideology», *Hypatia* 20 (3): 165-184.
- NINO, C. (1997). *La Constitución de la democracia deliberativa*. Barcelona: Gedisa.
- NORTH, D. C. (1990). *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NOZICK, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. Nueva York: Basic Books. Edición castellana: *Anarquía, Estado y utopía*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- NUSSBAUM, M. (2000). *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OKIN, S. M. (1989). *Justice, Gender, and the Family*. Nueva York: Basic Books.
- OLSTHOORN, J. (2017). «Conceptual Analysis», en Blau, A. (ed.). *Methods in Analytical Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'NEILL, O. (1996). *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*. Cambridge University Press.
- OPPENHEIM, Felix E. (1981). *Political Concepts: A Reconstruction*. Oxford: Blackwell.
- OTSUKA, M. (2003). *Libertarianism without Inequality*. Oxford: Clarendon Press.

- PARFIT, D. (1984). *Reasons and Persons*. Nueva York: Oxford University Press. Edición castellana: *Razones y personas*. Madrid: Antonio Machado, 2005.
- PETTIT, P. (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Clarendon Press. Edición castellana: *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós, 1999.
- PITKIN, H. (1967). *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press. Edición castellana: *El concepto de representación*. Madrid: CEPC, 2014.
- RAWLS, J. (1971). *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press. Edición castellana: *Una teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica, 1979.
- (1993). *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press. Edición castellana: *El liberalismo político*. Crítica, 1996.
- (1999). *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Edición castellana: *El derecho de gentes*. Paidós, 2001.
- ROEMER, John E. (1982). *A General Theory of Exploitation and Class*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- SANDEL, M. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press. Edición castellana: *El liberalismo y los límites de la justicia*. Gedisa, 2009.
- SANGIOVANNI, A. (2008). «Justice and the Priority of Politics to Morality», *Journal of Political Philosophy* 16 (2): 137-164.
- SEN, A. (1999), *Development as Freedom*. Nueva York: Knopf.
- (2009). *The Idea of Justice*. Londres: Allen Lane.
- SINGER, P. (1975). *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. Nueva York: Random House. Edición castellana: *Liberación animal*. Madrid: Taurus, 2011.
- SKINNER, Q. (1998). *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press. Edición castellana: *La libertad antes del liberalismo*. Madrid: Taurus, 2004.
- STANLEY, J. (2015). *How Propaganda Works*. Princeton: Princeton University Press.
- STEINER, H. (1994). *An Essay on Rights*. Cambridge, MA: Blackwell Publishers.

- SWIFT, A. (2016). *¿Qué es y para qué sirve la filosofía política? Guía para estudiantes y políticos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- TAYLOR, M. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press. Edición castellana: *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*. Paidós, 1996.
- THOMSON, J. «The Trolley Problem», *Yale Law Journal* 94: 1395-1415.
- VAN DER VOSSEN, B. (2015). «In Defense of the Ivory Tower: Why Philosophers Should Stay Out of Politics», *Philosophical Psychology* 28: 1045-1063.
- VALENTINI, L. (2012). «Ideal Vs. Non-Ideal Theory: A Conceptual Map», *Philosophy Compass* 7(9): 654-664.
- VAN PARIJS, P. (1993). *¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política contemporánea*. Barcelona: Ariel.
- WALDRON, J. (1999). *Law and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press.
- WEBER, M. (1983). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus.
- WILLIAMS, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2005). *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*. Princeton: Princeton University Press.
- WRIGHT, E. O. (2018). *Comprender las clases sociales*. Madrid: Akal.
- YOUNG, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.