

# Equilibrio: escepticismo e inmersión en la deliberación política.<sup>1</sup>

Equilibrium: Scepticism and Immersion  
in Political Deliberation.

**Martha Nussbaum<sup>2</sup>**

Universidad de Chicago, Estados Unidos.

Traducción de **María Begoña Martínez Pagán<sup>3</sup>**

Universidad de Murcia, España.

Recibido 30 octubre 2023 · Aceptado 22 diciembre 2023

El concepto de equilibrio psicológico es un foco central del debate de los antiguos escépticos sobre sus objetivos y métodos. El escepticismo surgió, según dicen, cuando «personas de gran carácter», perturbadas por no saber qué versiones de las cosas debían aceptar, comenzaron a investigar sobre la verdad, para poder liberarse de esta perturbación (Pirrón 1.12, 26)<sup>1</sup>. Entonces descubrieron que no podían inclinarse hacia una de dos opciones contradictorias de igual peso. Estando las opciones tan equilibradas, suspendieron todo juicio al respecto. Tras esto descubrieron que de esa suspensión del juicio seguía «tal cual» la misma liberación de la perturbación que habían estado buscando. Su experiencia, según contaban, era justo igual que la del pintor Apeles cuando intentó pintar la baba espumante de un caballo sobre su pelaje. Frustrado por su falta de éxito, arrojó su esponja contra el cuadro: y la esponja dejó precisamente el efecto que quería conseguir.

El equilibrio psicológico como elemento crucial del proceso de investigación filosófica se ha vuelto a convertir en un elemento central del pensamiento contemporáneo, con la idea de John Rawls de «equilibrio reflexivo», que desarrolla en *Una teoría de la justicia* (TJ), *sus posteriores Dewey Lectures*, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, y su libro más reciente, *El libera-*

<sup>1</sup> Traducción del artículo «Equilibrium: Scepticism and Immersion in Political Deliberation» aparecido originalmente en *Acta Philosophica Fennica, Fasc. LXIV* (2000), Juha Sihvola (ed.), *Ancient Scepticism and the Sceptical Tradition*, pp. 171-198. Publicado en este monográfico por deseo expreso de la autora.

<sup>2</sup> martha\_nussbaum@law.uchicago.edu

<sup>3</sup> bmartinez@um.es

lismo político (LP).<sup>1</sup> Sin embargo, Rawls entiende la noción de equilibrio y su papel en la búsqueda la interpretación correcta de forma muy diferente a los antiguos escépticos. Explorar el contraste entre estos dos métodos, sus motivaciones, objetivos y distintas actitudes respecto a la contradicción iluminará, creo, algunas características del antiguo procedimiento escéptico que son muy cuestionables y que están conectadas con lo que considero la naturaleza moral y políticamente perniciosa de la iniciativa escéptica. Dado que estas características tienen análogos contemporáneos en las metodologías de algunos pensadores posmodernos, sacarlas a la luz también nos ayudará a explorar este debate contemporáneo.

Los escépticos relacionaban su interés con el equilibrio con una historia respecto a su punto de partida, el de los hombres «de gran carácter» que veneran como fundadores. En su reciente nueva «Introducción» a la edición en rústica de *El liberalismo político*, John Rawls proporciona su propia interpretación del punto de partida de esta búsqueda del equilibrio a la hora de juzgar principios políticos. Este pasaje singularmente revelador me ayudará a establecer el contraste que deseo trazar más adelante; y puesto que es tan nuevo, necesito mostrar una cita extensa:

**La respuesta que damos a la cuestión de si es posible una sociedad democrática es y si puede ser estable por los motivos apropiados afecta nuestros pensamientos y actitudes de fondo sobre el mundo en su conjunto (...) Los debates sobre cuestiones filosóficas generales no pueden formar parte del día a día de la política, pero eso no hace que estas cuestiones no sean significativas, puesto que pensamos que sus respuestas darán forma a las actitudes subyacentes de la cultura pública y la conducta política. Si damos por supuesto como conocimiento común que es imposible tener una sociedad justa y bien ordenada, entonces la calidad y tono de estas actitudes reflejará ese conocimiento. Una de las causas de la caída del régimen constitucional de Weimar fue que nadie en las élites tradicionales de Alemania aprobaba su constitución o estaba dispuesto a cooperar para hacer que funcionase (...)**

<sup>1</sup> Rawls 1971, 1980, 1996.

**Las guerras de este siglo, con su creciente destructividad, que culminan en la maníaca maldad del Holocausto, plantean de forma aguda la cuestión de si las relaciones políticas deben gobernarse únicamente a través del poder y la coerción. Si una sociedad razonablemente justa que subordina el poder a sus objetivos no es posible y las personas son en su mayor parte amorales... uno podría preguntarse junto con Kant si merece la pena que los seres humanos vivan en la Tierra. Debemos partir del supuesto de que una sociedad política razonablemente justa es posible, y para que sea posible, los seres humanos han de tener una naturaleza moral; por supuesto, no una naturaleza moral perfecta, sino una que sea capaz de comprender, actuar y sentirse lo suficientemente conmovida por una concepción política razonable del derecho y la justicia, para apoyar a una sociedad guiada por sus ideales y principios. *TJ* y *LP*. intentan esbozar cuáles son los conceptos de justicia más razonables para un régimen democrático y presentar una candidatura sobre cuál es el más razonable (...). El foco en estas cuestiones sin duda explica en parte lo que a gran cantidad del público lector el carácter abstracto y ajeno al mundo de estos textos. No me disculpo por eso.<sup>2</sup>**

Parecería que Rawls comparte un punto de partida con las «personas de buen carácter» de la historia escéptica, puesto que en ambos casos se sale de un estado de perturbación sobre el fracaso de los seres humanos a la hora de encontrar una respuesta a preguntas urgentes y sus en apariencia interminables desacuerdos sobre estas cuestiones. Como el escéptico, se embarca en búsqueda de una respuesta, con esa perturbación como motivo. Rawls y el escéptico, sin embargo, no acaban en el mismo lugar, ni entienden de la misma manera la relevante noción de equilibrio. Intentaré mostrar que para comprender estas diferencias en última instancia tendemos que conceder al escéptico un marcado grado de dogmatismo sobre cuáles son los fines de la vida humana y los métodos apropiados para alcanzarlos. Esto también se

<sup>2</sup> Rawls 1996, lxi-lxii.

cumple en el caso de Rawls, como él mismo señala abiertamente; pero Rawls, a diferencia del escéptico, no se dedica a negar tener creencia alguna o estar comprometido con verdad alguna. Mi proyecto consistirá en desentrañar la naturaleza de los compromisos intelectuales y prácticos ocultos del escéptico, e indicar cuáles son sus consecuencias prácticas, que considero malas.<sup>3</sup> Aunque creo que el escepticismo antiguo nos pide suspender el juicio en general, no solo en el ámbito ético,<sup>4</sup> por mi parte me centraré en el tratamiento escéptico de las proposiciones éticas y políticas.

Empecemos con tres historias sobre el siglo IV a.C. y Pirrón (365–270), fundador del escepticismo en la tradición filosófica occidental. Estos relatos son típicos de la manera en la que se cuentan historias cuasi-míticas sobre un fundador para iluminar aspectos del modo de vida escéptico, una vida libre de compromisos con creencias normativas definidas.

Pirrón se encuentra en el mar, sobre la cubierta de un barco, cuando de repente se desata una tormenta. El resto de los pasajeros empieza a correr de acá para allá, llenos de ansiedad. Puesto que tienen creencias claras sobre qué es bueno y qué es malo, intentan protegerse a sí mismos, a sus seres queridos y sus posesiones. Se preguntan ansiosos qué hacer. Mientras, en la cubierta del barco, un cerdo sigue comiendo satisfecho en su artesa. Pirrón señala al cerdo y dice: «una persona sabia debería vivir así de libre de perturbación» (Dióg. Laer. 9.68).

Una tarde, Anaxarco, compañero de Pirrón, cae a un pantano. Pirrón le ve luchar por mantenerse a flote, pero sigue caminando, sin ayudarlo. Cuando otros culpan a Pirrón, el propio Anaxarco (al que para entonces, esperamos, alguien habría sacado del fango de alguna manera) alaba la falta de compromiso normativo de Pirrón y lo libre que está de emociones (9.63).

Pirrón en un paseo se encuentra con un perro feroz. Se sobresalta y muestra, en su miedo, signos de apego residual a creencias claras sobre qué

<sup>3</sup> En Nussbaum 1994b, cap. 8, argumento que la terapia escéptica tiene un compromiso oculto con el valor del objetivo de estar libre de perturbación, objetivo que forma parte de sus procedimientos constantemente. En Nussbaum 1994a, 714–44, desarrollé el argumento más a fondo y propuse algunos paralelismos contemporáneos, que vuelvo a desarrollar aquí, en conexión con una elaboración más completa de la propuesta positiva.

<sup>4</sup> Véase Nussbaum 1994b, cap. 8.

es bueno y qué es malo. Comenta este hecho disculpándose: «Qué difícil es desprenderse del todo del ser humano» (9.66).

Estas historias muestran que el razonamiento práctico (el razonamiento respecto a qué curso de acción es bueno o correcto) trae problemas. Tanto la dificultad del razonamiento en sí mismo como los compromisos normativos que resulten del mismo llevan a la ansiedad y la perturbación. La vida es más tranquila si uno se libra de esos compromisos claros y de la lucha para llegar a ellos. Por otra parte, estas ingeniosas anécdotas sugieren dos cosas respecto al esfuerzo de la retirada. En primer lugar, no las mueven buenos razonamientos, sino algo muy distinto. No hay buenos motivos que lleven al escéptico a la suspensión de los compromisos normativos; de hecho, la suspensión parece estar motivada por el estado de calma que resulta de la misma. En segundo lugar, cuando desaparecen los compromisos normativos, algo fundamental del ser humano se va con ellos, algo que es parte integral de nuestra capacidad de cuidar del otro y actuar en su nombre.

Los escépticos están entre nosotros de nuevo. Vivimos en medio de un resurgimiento del ataque contra el razonamiento y el compromiso normativos que era el pan de cada día en la escuela de Pirrón. Este resurgimiento ejerce una considerable influencia en las partes del pensamiento político y legal en los que ha influido la teoría liberal posmodernista. Se está poniendo de moda afirmar algunas cosas que se asociaban con la tradición pirronista: que para cada argumento se puede presentar otro que proporcione una conclusión contradictoria; que los argumentos son solo herramientas para influir, y que no merecen nuestra lealtad más allá de eso; que cuando se hacen afirmaciones contradictorias, no hay manera racional de dirimir entre ellas; que los compromisos normativos son obstáculos para una vida social fructífera, una especie de encorsetamiento reaccionario; y por último, que todas estas afirmaciones escépticas no son normativas en absoluto, y por tanto, signos de una inconsistencia interna con esta postura, sino simplemente informes o declaraciones del propio estado mental actual, cuasi-afirmaciones que se inscriben a sí mismas dentro de su propia crítica. Todo esto es pirronismo.

Las posturas modernas que se asemejan al pirronismo<sup>5</sup> pueden criticarse y se han criticado de muchas maneras. Pero el paralelismo histórico

<sup>5</sup> Muchos de ellos no aceptarán la etiqueta de «escépticos»: esto se debe en gran parte a que realmente existe una gran diferencia entre el escepticismo filosófico antiguo y el

ilumina la escena actual porque los antiguos argumentos a menudo están trabajados de forma más completa que sus análogos modernos, son más autoconscientes en lo metodológico, y sobre todo, son más explícitos respecto al tipo de cambio de estilo de vida que requieren por parte de quienes los siguen.

## 1 · Antiguos escépticos: método y procedimiento<sup>6</sup>

Imaginemos, pues, a la estudiante L que tiene puntos de vista claros sobre qué es bueno y qué es malo, incluida una visión clara sobre la justicia política. L tiene unas perspectivas concretas sobre la justicia: digamos, que la esclavitud está mal, que la infancia no debe pasar hambre y también algunas perspectivas generales, como que todos los seres humanos tienen igual valor y que todos deben disfrutar de la misma libertad. Estas creencias la hacen vulnerable a la perturbación de tres formas distintas. En primer lugar, se siente perturbada cuando se da cuenta de no se hace justicia, tal y como ella la entiende; así que a diario leer el periódico le causa ansiedad. En segundo lugar, no se lo toma con mucha calma cuando alguien argumenta en contra de su punto de vista. Cuando oye a alguien defender la desigualdad de las mujeres, por ejemplo, es probable que lo discuta y se enfade. En algunos temas, por último, puede sentirse perturbada porque se da cuenta de que no puede defender su punto de vista frente a un desafío. Cuando su colega le dice que el movimiento por los derechos humanos es un artefacto del imperialismo occidental, se enfada porque realmente no sabe cómo contestar a eso. Entra en la escuela de Pirrón, con la esperanza de que pueda resolver sus problemas.

El escepticismo, como defiende su definición oficial, es «la capacidad de establecer una oposición de impresiones y pensamientos, de cualquier manera, una habilidad a través de la cual llegamos, gracias a la fuerza igual de afirmaciones opuestas y estados de la cuestión opuestos, primero a una suspensión del compromiso, y después a esa libertad respecto a la perturbación»

moderno.

<sup>6</sup> Para una excelente descripción general, véase Annas y Barnes, 1985. Sobre la relación entre el escepticismo antiguo y el moderno, véase Burnyeat 1983a.

(Pirrón, 1.8). El escepticismo es, primero de todo, una «capacidad». No se plantea como un conjunto de verdades o un tipo de conocimiento. Lo que hace es organizar «oposiciones de impresiones y pensamientos», como veremos en breve. Esta «capacidad» usa la «igual fuerza» (isostenia, ἰσοσθένεια), o el aparentemente igual poder de convencer de las afirmaciones opuestas, para mostrar que «ninguno de los discursos en contienda adelanta al otro y es más convincente» (1.8). Esta igualdad de fuerzas lleva al escéptico a la *epoché*, la suspensión del juicio, definida como «una detención de la razón a través de la cual ni negamos ni afirmamos nada» (*ibidem*). Finalmente, el estudiante se queda en un estado de *ataraxia*, la liberación de la perturbación, definida como «el estado del alma descargada y tranquila» (*ibidem*).

Según lo cuentan los propios escépticos, comienza y termina como un indagador: siempre intenta descubrir de qué se trata. Empieza recopilando las creencias y juicios que tiene la gente sobre el tema en cuestión. Se hace evidente que este material contiene contradicciones. Algunas personas creen p, pero otras personas creen no-p. Incluso cuando esto no se evidencia con una recopilación azarosa de opiniones, el escéptico continúa hasta que la contradicción se hace evidente, encauzando la creencia en cuestión a través de dispositivos procedimentales llamados Modos y Tropos. Estos ofrecen muchas maneras distintas de ubicar la contradicción, ya sea a través de los puntos de vista de diferentes nacionalidades, o entre personas con facultades educadas de maneras distintas, o entre miembros de especies diferentes. Al tratar con nuestra estudiante L, el docente escéptico probablemente destaque la variedad de opiniones que sostienen distintos grupos y nacionalidades, puesto que es especialmente probable que L sienta confusión si piensa en su propio compromiso con los principios de la justicia simplemente como un fruto de la estrechez de miras de su privilegio occidental. Incluso si no surge una contradicción sobre un tema concreto, esto no preocupa al escéptico, puesto que considera que en esa contradicción podría encontrarse en otro lugar del mundo. «Respecto a esos temas en los que no sabemos de discrepancia alguna —escribe Sexto— no deberíamos afirmar que no hay desacuerdo, puesto que es posible que en alguna nación que nos sea desconocida haya un punto de vista contradictorio». (Pirrón 3.234, véase 1.204-5). Podríamos pensar que todo el mundo condena el incesto, añade; pero un viaje a Egipto nos haría mostrado lo equivocado de nuestras ideas.

Es importante observar bien lo que ocurre a continuación. En la historia original escéptica, los hombres de gran carácter intentaban con todas sus fuerzas resolver las cosas, del mismo modo que Apeles se esforzó todo lo que pudo para obtener el efecto de la baba espumante del caballo con su pincel. No pudieron obtener un resultado porque se sintieron lanzados a un estado de equilibrio por la «igual fuerza» (*isostenia, ἰσοσθένεια*), de las creencias opuestas, en el cual, según nos dice Sexto «ninguno de los discursos en cuestión aventaja a otro en poder de convicción». Así que al final, se rinden, al igual que Apeles, rindiéndose, arroja su esponja contra el cuadro. Y es en esa rendición —la suspensión del juicio— en sí misma en la que descubren este efecto que habían estado buscando, la liberación de perturbaciones. Se dan cuenta de esto al final y lo abrazan.

Sin embargo, ¿qué pasa con el practicante escéptico de la escuela? En la historia fundacional se insiste mucho en que el buen resultado apareció fortuitamente (*tychikós, τυχικός*), pero, sin embargo, el escéptico practicante dispone en realidad de dispositivos elaborados y bien establecidos para equilibrar creencias opuestas: sobre todo los Modos y los Tropos. El docente elegirá la estrategia que parezca probable que funcione mejor con L. Si hubiera algún problema para llegar al equilibrio, porque una de las dos creencias es simplemente mucho más fuerte que la otra, el recurso del escéptico es debilitar la más fuerte. En la fascinante sección de los *Esbozos Pirrónicos*, o Hipotiposis Pirrónicas, titulada «Por qué a veces el escéptico plantea argumentos débiles, poco persuasivos» (Pirrón 3.280), Sexto compara sus procedimientos con los de un buen médico. Del mismo modo que un médico no dará a un paciente una sobredosis, sino que calibrará con cuidado la cantidad de medicina según la magnitud de la dolencia, del mismo modo el escéptico medirá con cuidado hasta qué punto está su estudiante infectada de creer en algo, y elegirá un argumento que esté calibrado con precisión para eliminar estos obstáculos. A veces, por tanto, los argumentos serán «de peso», pero otras veces «no vacila en proponer otros que son obviamente menos contundentes». Se ve a la estudiante pues como un balancín, inclinándose a un lado y a otro según el peso del argumento. El objetivo del profesor es equilibrar los pesos de tal manera que finalmente se quede, suspendida, justo en medio.

El escéptico es consciente de que al proceder de una manera en lugar de otra, y en especial al enseñar a L a hacer las cosas de una manera en lugar

de otra, podría parecer que está recomendando algo. Así, podría parecer que está implicado en un discurso normativo (político) tanto como aquellos a quienes ataca. Los escépticos responden que sus declaraciones normativas no son en realidad afirmaciones: son solo informes del estado psicológico del docente en ese momento: «al hacer estas afirmaciones, está hablando de lo que tiene delante, al igual que alguien haría un informe (...) no con fe y convicción, sino repasando lo que está experimentando (Pirrón, 1.197).

A menudo se ha objetado que no hay persona alguna que pueda vivir y actuar así. Porque parece que la acción requiere creencias, lo que incluye creencias sobre lo que está bien y mal, lo que es mejor y lo que es peor. Los escépticos lo niegan. La vida sin creencias sí que permite muchas motivaciones para la acción. Ya no habrá lo que podríamos llamar motivaciones para la acción, esto es, compromisos respecto a la virtud o corrección de una proposición que nos den algún tipo de motivo especial para llevarla a cabo. Pero habría muchas causas de la acción: nuestras capacidades de sentir y pensar; nuestras pasiones; nuestras convenciones y hábitos; y finalmente, el ejercicio de una profesión o habilidad que hayamos entrenado (Pirrón, 1.23-4). Estas cosas nos permitirán conducirnos por el mundo, e incluso tomar difíciles decisiones políticas. Cuando sus oponentes acusen al escéptico diciendo que no podrá elegir cuando un tirano le pida que haga algo «indescrípible», los escépticos responden que, por supuesto, podrá llegar a una decisión según las diversas fuerzas causales que ya ha mencionado. Cuando un tirano ordena el acto indescrípible, «elegirá acaso un camino y evitará el otro» (*Mat.* 11.165-6, véase *Dióg. Laer.* 9.108).

## 2 · Escépticos modernos: Derrida y Fish

Ahora, para presentar mi debate contemporáneo, presentaré a dos pirronistas modernos. Hay una serie de visiones posmodernas sobre la verdad y la apariencia que cuentan una historia similar a la de los escépticos. Retratan a quien busca como empezando a perseguir la verdad y encontrándose frustración cuando no se materializan las respuestas y criterios del tipo que esperaba. Se encuentran en algo bastante parecido al equilibrio del escéptico, lo cual da como fruto, a su vez, una actitud juguetona o irónica respecto a las alter-

nativas. Y se mantiene que esto proporciona un cierto tipo de alivio o calma. Hay elementos de esta historia en *De la gramatología*, de Jacques Derrida,<sup>7</sup> en *Contingencia, ironía y solidaridad* (1979) de Richard Rorty y, curiosamente, en las obras de algunos economistas sobre la verdad y el valor.<sup>8</sup> Pero permítanme elegir el ejemplo más cercano al escepticismo antiguo: la perspectiva de Stanley Fish, desarrollada en un volumen con un título interesante por lo escéptico, *Doing What Comes Naturally (Haciendo lo que resulta natural)*,<sup>9</sup> y en su volumen sucesor sobre derecho y política.<sup>10</sup> Al igual que sus antecesores, Fish considera que la existencia de afirmaciones opuestas —en la interpretación literaria, legal, y en muchos otros ámbitos de la vida— es razón suficiente para suspender el juicio normativo. Es más, se hace eco del análisis de Sexto respecto al fracaso de la búsqueda filosófica cuando sugiere que tendría buenos motivos para juzgar solo si tuviéramos, no sólo un acuerdo universal, sino algo más allá, que parece tomar como base necesaria para el acuerdo, esto es: estándares normativos que existan de forma independiente de nuestra historia y prácticas. (Fish, 1989, 221–222, 226–231, 235–239, 241–242). Lo que nos revela el hecho del desacuerdo, dice, es que en la naturaleza de las cosas no existen tales estándares. Entonces, en un movimiento que nos suena del antiguo pirronismo, Fish señala que, en cualquier caso, tenemos suficientes causas para hablar y actuar en la formación y actividades de las profesiones a las que pertenecemos. (En otros lugares añade hábitos y deseos a esta lista). Aunque no hay un criterio racional defendible de adjudicación en temas normativos, todavía podemos llegar a una decisión si seguimos la experticia profesional, simplemente mirando dónde surgen los debates profesionales. Esta manifestación de poder tomará la forma de nuestras antiguas nociones de la verdad y lo correcto, proporcionándonos una manera de elegir y actuar. En otras palabras, la equidistancia escéptica sobre buenas motivaciones nos deja, en su lugar, con fuerzas causales que empujan en una dirección y en otra. Finalmente, como sus ancestros pirrónicos, Fish insiste que su propio trabajo se inscribe en su misma crítica: tiene autoridad solo

<sup>7</sup> Derrida 1976; véase la discusión más extensa sobre Derrida en Nussbaum 1994a.

<sup>8</sup> Véase el debate sobre Posner y Bork en Nussbaum 1994a.

<sup>9</sup> Fish 1989, especialmente 215–46.

<sup>10</sup> Fish 1994. Ya he tratado los puntos de vista de Fish anteriormente en Nussbaum 1990, 220–229, y en Nussbaum 1994a.

hasta el punto en que el trabajo y su autor tienen influencia profesional: una noción a la que explícitamente se niega toda fuerza normativa.

En el más reciente de los dos libros, Fish explicita aún más su postura, usando como ejemplo el debate estadounidense sobre la interpretación de los derechos de libre expresión según la primera enmienda constitucional. Este ejemplo es en especial útil para nuestros fines, puesto que es una de las creencias-compromisos fundamentales de nuestra estudiante L, además de una de las libertades básicas que con más fuerza sustenta Rawls, a través de un procedimiento muy diferente. Citando los ubicuos desacuerdos sobre qué expresión debe y no debe protegerse, Fish rápidamente concluye que no hay manera de llegar a una conclusión justificable de manera racional sobre este tema, ni sobre ningún otro. La libertad de expresión «no es un valor independiente sino un premio político (...) nunca hemos tenido ninguna guía normativa para demarcar entre expresión protegida o no protegida» (Fish 1994: 102, 111). No tenemos nada excepto el juego de las fuerzas políticas. En este sentido, Fish critica no solo las perspectivas éticas dogmáticas que afirman derivar el derecho a la libre expresión deduciéndolo de los principios fundamentales, sino también todo tipo de argumento ético/jurídico que establezca una recomendación definida sobre qué debería hacer la sociedad y la ley, lo que incluye los argumentos que presentan los pensadores pragmáticos (como Richard Posner y Richard Rorty) que explícitamente evitan cualquier llamamiento a los estándares metafísicos trascendentes. (Fish 1994, 200-230). Fish dice que su tipo de pragmatismo, en cambio, no recomienda nada y nos deja con el juego de las fuerzas: «Escucharme a mí se supone que no lleva a nada (...) Lo único que tengo que recomendar es el juego, y puesto que este no necesita mis recomendaciones, seguiré su camino impertérrito y en absoluto mejorado por cualquier cosa que yo tenga que decir». (Fish, 1994, 307). En otro lugar añade: «¿Qué se sigue? ¿Qué significa esto para nuestra manera de vivir? Mi respuesta es “no gran cosa” y es una respuesta que creará angustia tanto a las fuerzas de la izquierda intelectual como sus oponentes». (Fish 1994,19; véase 20-21, 307). Y de nuevo: «la clave es que no hay clave alguna, no hay cosecha programática positiva que pueda sacarse de estos análisis (...) es la falta de disponibilidad de esa cosecha que es la clave de lo que digo (...) A la gente se le va la cabeza cuando lo oye, pero es que es así».

De hecho, en una autodescripción bastante peculiar al final del libro, Fish se retrata de modo tal que podría haber salido directamente de la vida de Pirrón, como alguien que simplemente sigue las fuerzas que juegan a su alrededor y a través suyo, en lugar de intentar organizar su vida según un criterio definido o un conjunto de creencias. Imaginando que alguna persona conocida le acusase de inconsistencia en sus acciones con el paso del tiempo, Fish se niega a que le molesten. «Respondo: “No me molestes. Déjame vivir. No me dedico a organizar mis acciones sucesivas de tal modo que coincidan o estén listas para encajar con una narrativa filosófica coherente”» (1994: 299). Añade que rara vez piensa en nada que esté más allá de dos horas en el futuro: una nota de color que el mismo Pirrón podría haber utilizado para retratar la libertad escéptica ante la ansiedad.

El escéptico moderno, pues, comparte con el escéptico antiguo una narrativa de descubrimiento por felices coincidencias que rápidamente asume un aspecto muy calculado. Cuando se afirma hacer «lo que viene de forma natural» ambos se comportan en formas que son, como veremos en breve, en extremo poco típicas de la vida y elección humanas habituales, y que están calculadas para liberar de la preocupación. Pero antes de establecer esto, tenemos que volver a Rawls, y a una noción muy distinta de qué es «equilibrio».

### 3 · El equilibrio reflexivo y la necesidad del compromiso

En *Una teoría de la justicia*, John Rawls proporciona la siguiente explicación de los objetivos de la filosofía moral. La gente de una cierta madurez tiene una capacidad moral: una capacidad de juzgar lo que es justo y lo que es injusto. Esta capacidad es muy compleja. Aunque en casos concretos es posible que quedemos relativamente satisfechos con que estamos juzgando de manera correcta, tenemos dificultadas a la hora de formular principios que cubran una amplia gama de casos. Esto también es cierto si nos referimos a nuestro sentido lingüístico: en ciertos casos actuamos con confianza, pero avanzamos precariamente a la hora de formular principios generales que cubran nuestros juicios concretos (*TJ*, 46-7).

Para iniciar el proceso que acabará culminando (esperemos) en equilibrio reflexivo, necesitamos otros dos puntos de partida. En primer lugar,

tenemos que aislar el grupo de juicios que consideramos de especial confianza, «aquellos juicios que es más probable que nuestras capacidades morales nos muestren sin distorsión» (TJ, 47). En nuestra investigación, los llamaremos «juicios ponderados» y serán «puntos fijos provisionales» (TJ, 20; PL, 8) contra los que probaremos varios principios. A veces Rawls identifica esta clase con ejemplos: lo erróneo de la esclavitud, lo erróneo de la discriminación racial, la creencia en la tolerancia religiosa (TJ, 19; PL, 8). Otras veces las identifica enumerando condiciones que se consideran en general favorables para emitir juicios morales en temas de justicia: descartamos juicios en los que hemos dudado, o que hemos hecho con angustia, miedo, o donde es probable que tengamos un sesgo en nuestro propio interés (TJ, 19,47). Usaremos estos juicios para probar nuestras conjeturas teóricas más generales. Aunque no los consideráramos sacrosantos, consideraremos algo bueno que los principios coincidan con ellos y que produzcan un argumento que los contenga en su conclusión.

Los juicios ponderados aparecen en muchos niveles de especificidad y generalidad, y ninguno de ellos debe verse como un cimiento en la roca totalmente irrevisable. El procedimiento de justificación «incluye nuestras consideraciones ponderadas en todos los niveles de generalidad: ningún nivel, ya sea un principio abstracto o juicios particulares de casos específicos, se considera fundacional. Todos pueden tener una credibilidad inicial». (PL, 8 n.8.)

Antes de que pueda comenzar la búsqueda de la justificación, necesitamos algo más: un sentido de nuestro proyecto en total. Este aspecto del método se destaca muy poco en *Una teoría de la justicia*, y se ha hecho más y más prominente según Rawls reflexiona sobre la tarea de la filosofía política en un mundo de pluralismo y desacuerdo. De esta manera forma una parte importantísima de su respuesta anti-escéptica a los problemas de «discrepancia» y contradicción que aquejaban a los hombres de buen carácter. Rawls ha articulado sus puntos de vista al respecto de formas distintas en obras diferentes. Desde *Una teoría de la justicia* en adelante, en cualquier caso, Rawls ha subrayado que la tarea de la justificación en filosofía política tiene un objetivo práctico (como por ejemplo en PL, 45). El proyecto ha consistido en hallar principios de justicia que puedan suscitar un amplio acuerdo entre personas que son distintas en muchas otras cosas, una visión según la cual

puedan vivir juntas en comunidad. En *El liberalismo político* insiste en que este punto de vista tiene que poder funcionar como más que un simple *modus vivendi* que pone fin al conflicto pero no gana una aprobación entusiasta. Si ha de ser la base para una cultura política estable, debe ser capaz de suscitar auténtico apoyo y aprobación. Y sin embargo, puesto que tiene que servir de base para la vida en una sociedad que está caracterizada por profundos desacuerdos respecto a qué le da valor y sentido a la vida, fracasaría si intentara imponerse como un modo de vivir o estilo de vida total. Lo que puede esperarse al respecto es que pueda conseguir lo que Rawls llama un *consenso superpuesto*<sup>11</sup>, de tal modo que personas que en otros aspectos tienen puntos de vista y principios diferentes todas consigan incluir sus principios de justicia en su manera de ver las cosas, como la concepción pública de justicia de la sociedad en la que están buscando vivir. Cada persona llegará a esos principios desde un punto de partida diferente, y por tanto puede que los comprendan de formas en cierto grado diferentes, según las conectan con cosas diferentes. Sin embargo, reconocerán su supremacía como el núcleo de una concepción pública compartida. Ese es el proyecto: y la reciente discusión de Rawls sobre Weimar deja claro por qué cree que el proyecto es urgente.<sup>12</sup>

Volvemos ahora al debate sobre el método, que ahora viene limitado por esta explicación del objetivo, que va incluido. Para simplificarlo de alguna manera, el objetivo es contrastar nuestros principios con nuestros juicios ponderados hasta que encontremos algo que encaje y algo que podamos aprobar. (Estoy omitiendo aquí el rol que la construcción política de la persona tiene en el relato completo del proceso según Rawls)<sup>13</sup> El proceso, según subraya, es socrático, en el sentido de que según vamos examinando los principios seguimos examinando nuestros juicios ponderados, siendo conscientes de que «los juicios ponderados sin duda están sujetos a ciertas irregularidades y distorsiones, a pesar de que se forjaron en circunstancias favorables» (*TJ* 4.8). Puede que decidamos revisar algunos de los juicios ponderados según los principios si no encajan perfectamente, en especial si encontramos alguna explicación a la discrepancia que socave nuestra confianza

<sup>11</sup> Véase, por ejemplo, Rawls 1996, 14, 39–40.

<sup>12</sup> Sobre la relación entre su idea de razón pública y la idea de Habermas de «esfera pública», véase Rawls 1996, 383 y en especial n. 13.

<sup>13</sup> Véase Rawls 1996, 29 y siguientes 89–130.

en los juicios originales (TJ 48). Pero incluso si encajan los principios con los juicios, puede que decidamos revisarlos: «puede que queramos cambiar nuestros juicios ponderados actuales según salgan a la luz sus principios reguladores. Y puede que queramos hacer esto incluso a pesar de que esos principios encajen perfectamente» (TJ 49). Por tanto, que encajen es necesario, pero no es suficiente. Terminar el proceso con éxito es cuestión de «apoyar mutuamente muchas consideraciones, de que todo encaje en una visión coherente (TJ 21). Una concepción estrecha de la búsqueda del equilibrio solo pide considerar los principios que estén en cualquier caso bastante cerca de nuestros juicios ponderados. Una búsqueda más amplia nos enfrentaría con «todas las descripciones posibles según las cuales uno podría dar forma a sus propios juicios, junto con todos los argumentos filosóficos relevantes respecto a los mismos». Es este segundo tipo de búsqueda el que nos concierne, y el segundo tipo de equilibrio final que estamos buscando. Pero «es dudoso que una persona pueda alcanzar este estado alguna vez» puesto que nunca podemos repasar todos los argumentos, incluso si tuviésemos una visión clara de cuáles y cuántos son. El proyecto realista que podríamos emprender, entonces, sería trabajar las principales concepciones de justicia con las que nos enfrenta la tradición de la filosofía moral «y otras más que se nos ocurran» y entonces ver dónde acabamos. Cuando llegamos a principios que coinciden con nuestros juicios considerados «bien podados y ajustados» a este estado se le llama equilibrio reflexivo (TJ 20).<sup>14</sup> Rawls afirma que esto es en esencia el procedimiento de Aristóteles en *Ética para Nicómaco*; también está estrechamente relacionado con el método de Sidgwick (TJ, 51, n.26).

Dado que Rawls duda si puede alcanzarse o no el estado de equilibrio reflexivo<sup>15</sup> y también si es único o mostrará diferencias de una persona a otra<sup>16</sup>, ha pasado gradualmente a una narrativa más comunal y explícita del

**14** Rawls ha llegado a llamar a esto «equilibrio reflexivo amplio», en contraste con un equilibrio «estrecho» que consistiría simplemente en «suavizar ciertas irregularidades» en la concepción de una sola persona, más o menos como es (1971, 49, 1996 384-5 n.16). «El equilibrio reflexivo amplio (en el caso de un ciudadano) es el equilibrio reflexivo al que se llega cuando ese ciudadano ha ponderado con cuidado diferentes concepciones de justicia y la fuerza de varios argumentos al respecto» (1996, 384 n.16).

**15** Rawls se pregunta (1971, 50) si se puede alcanzar; y afirma (1996, 97, 385) que la búsqueda de este continúa indefinidamente.

**16** Rawls dice (1971,50) que no planteará esta pregunta, sino que «dará por sentado que

objetivo, en la cual el equilibrio es menos un acuerdo interno de cada persona y más un acuerdo entre personas. El vocabulario relacionado con el equilibrio se ha ido actualizando con el vocabulario relacionado con el consenso. En cualquier caso, si seguimos la sugerencia de *TJ* según la cual el método no es solo socrático sino también aristotélico, esto es, una búsqueda de un punto de vista sobre la vida humana constreñido por los requisitos de la política, podemos ver de qué forma tan estrecha se relacionan los proyectos anteriores y posteriores, y el objetivo del equilibrio como un factor común entre ambos grupos, siendo el equilibrio el estado en el que nos encontramos cada uno de nosotros (y en el que estamos de forma colectiva) cuando nos satisface que «hayamos hecho bastante demostración» (Aristóteles, *Ét. Nic.* 7.1,1145b7).

## 4 · En busca del equilibrio: Rawls y los escépticos

Es obvio que el equilibrio de Rawls y el equilibrio del escéptico antiguo y el moderno son muy diferentes. Ambas empresas parten de lo que podría parecer un proyecto común: una perturbación debida a la pluralidad de puntos de vista sobre temas importantes, y por la ausencia de una orientación segura sobre qué es lo correcto, se proponen descubrir qué punto de vista es el mejor. Ambos acaban en cierto sentido liberados de la perturbación inicial: ambos han llegado a un estado de equilibrio psicológico, en el cual la mente ya no es un campo de batalla de opiniones encontradas. Sin embargo, el contenido del equilibrio, los procesos que a él llevan, la relación entre el equilibrio y su objetivo práctico, todo ello se entiende de manera distinta. Intentaré señalar esas diferencias con más precisión. Pero podemos notar desde el principio que Rawls, y Aristóteles que es a quien sigue, pueden afirmar con justicia que están siguiendo de manera muy estrecha el procedimiento real de la gente que intenta descubrir a qué quieren atenerse en la vida. Añaden más reflexión explícita y, en particular, más reflexión sobre las teorías que presenta la tra-

estos principios son más o menos los mismos para las personas cuyos juicios están en equilibrio reflexivo, o si no, que sus juicios se dividen a lo largo de unas pocas líneas principales representadas por la familia de doctrinas tradicionales que debatiré». Los escépticos también parecen creer que la búsqueda del equilibrio continúa de forma indefinida.

dición filosófica; pero siguen lo ordinario al conceder mucha importancia a juicios seguros sobre cuestiones concretas, y al considerar dichos juicios según una serie de criterios generales que guían a las personas que intentan preguntarse cuáles de sus puntos de vista surgen en condiciones en las que se pueda confiar. El escéptico, como veremos, no tiene una conexión tan clara con la vida diaria.

¿Qué búsqueda del equilibrio deberíamos seguir? Ahora debemos aclarar el contraste entre ambas, centrándonos en el ámbito de la justificación política.

#### 4 · 1 · Estándares para la justificación ética

El antiguo escéptico exige nada más y nada menos que un acuerdo universal sobre el criterio de aceptabilidad de un principio normativo. Señala que si podemos encontrar a cualquier persona que crea en lo contrario de una proposición dada (o incluso si creemos que es posible encontrar a tal persona algún día) esto es bastante para empezar a transitar la carretera opuesta que nos lleva rápidamente al equilibrio y por tanto a la suspensión del compromiso. Pero ¿por qué debemos pensar esto? Hay muchas razones diferentes por las que la gente acaba teniendo las creencias que tiene, tanto en aspectos normativos como en otros. No todas esas razones son buenas razones; y todavía así pueden tener una potente influencia en el comportamiento. El hábito cultural, la educación individual, todo ello puede desempeñar un papel deformador. Solo porque ya ha renunciado a distinguir entre razones y causas, al escéptico le parecen iguales todas las creencias. Pero se supone que no debe asumir que esta distinción no está disponible, se supone que debe mostrarla. El hecho de que algún grupo en algún lugar defienda el canibalismo, por ejemplo, no debería tener peso alguno, independientemente de las razones y argumentos que den para ello.

Los parientes modernos del antiguo escéptico plantean exigencias igualmente poco realistas. Normalmente su criterio de aceptabilidad para un principio evaluativo o bien es o bien incluye el acuerdo universal.<sup>17</sup> Fish va

<sup>17</sup> Véase Nussbaum 1994a, para ver cómo funciona esto en Fish, Derrida, Herrnstein Smith y otros.

más allá. Tomando la ausencia de acuerdo como signo de una ausencia mayor y más importante (la ausencia de normas externas trascendentes fijas en la naturaleza de las cosas, normas independientes de las prácticas humanas) exige que creemos esos estándares externos, algo del estilo de las formas platónicas, si vamos a justificar una norma ética. Es el hecho de que dichos estándares no estén cercanos lo que lleva al colapso del equilibrio: la vieja idea de que si Dios está muerto, todo está permitido. (Nótese que en realidad la existencia de dichos estándares ni es necesaria ni suficiente para el acuerdo universal; puede que lleguemos a un acuerdo de alguna otra manera, y la gente puede siempre negarse a sujetarse por una norma externa).

Obsérvese que estas maniobras escépticas delatan un profundo apego a ese criterio supuestamente no disponible. Porque solo para una persona que esté apegada a la existencia de una base de evaluación trascendente, si esta base no está disponible, esa falta parece implicar que se derrumba todo argumento e investigación normativos. (Como argumentó Nietzsche, solo para alguien cuya fe en sus propias capacidades humanas se ha erosionado, a través de enseñanzas sobre otros mundos, la noticia de la muerte de Dios conlleva el nihilismo y el abandono de la evaluación y la selección).

Comparemos ahora el caso de Rawls. Rawls hace explícito el hecho de que sus propios procedimientos de investigación no dependen de la disponibilidad de una base trascendente para los principios normativos. Ya en *TJ* contrastó su proyecto con otras ideas de justificación: la idea «cartesiana» de la justificación como deducción de verdades evidentes por sí mismas, y la idea «naturalista», en la cual los términos éticos se definen con términos no éticos y su justificación se sigue como en las ciencias (*TJ*, 578 y siguiente). Destacó que para él la justificación no requiere verdades evidentes en sí mismas ni deducción científica, cosas ambas que podrían ser exigencias que un procedimiento ético no puede satisfacer de forma realista; la justificación implica, en su lugar, solo el apoyo mutuo de muchas consideraciones diferentes.

En las *Dewey Lectures* estas ideas se desarrollan aún más. Rawls ahora se enfrenta directamente con la cuestión que planteó Fish, y simplemente niega que haga falta un orden trascendente para que prosiga la búsqueda de una justificación ética:

**Lo que justifica una concepción de la justicia no es que sea fiel a un orden anterior y que se nos haya dado, sino su congruencia con nuestra comprensión más profunda de nosotros mismos y nuestras aspiraciones, y nuestra comprensión de que, dada nuestra historia y las tradiciones arraigadas en nuestra vida pública, es la doctrina más razonable para nosotros. (Rawls 1980,519)**

En *El liberalismo político*, Rawls expresó este argumento de una forma un poco más complicada, de acuerdo con su deseo de mostrar que su concepción política de la justicia permite un solapamiento de consensos entre personas que tienen muchos tipos de puntos de vista. Insistiendo en que en este sentido, su concepción «constructivista» no contradice el intuicionismo racional, concluye que una vez que se llega a al equilibrio reflexivo, un intuicionista diría que las conclusiones son el auténtico testimonio de «un orden independiente de valores morales» (PL 96). El constructivista dirá simplemente «que el procedimiento de construcción modela ahora de forma correcta los principios de la razón práctica en unión con las concepciones apropiadas de sociedad y persona. Al hacerlo, representa el orden de valores que más adecuado a un régimen democrático» (PL 96). Estas dos maneras distintas de ver el resultado no se contradicen entre sí: el constructivista simplemente se centra en un objetivo práctico más modesto, pero un intuicionista puede aceptar la conclusión del constructivista y al mismo tiempo hacer algunas afirmaciones adicionales propias.

Por tanto, al caracterizar su propio procedimiento constructivista, Rawls renuncia característicamente al vocabulario de la verdad a favor del vocabulario de lo razonable, en gran parte porque ve un fuerte contraste entre la ética y la ciencia, y piensa en la ciencia como algo que accede a un orden independiente de la mente. Si una persona viera la ciencia de modo algo más «internalista», podría pensar, con Hilary Putnam (1993), que ambas son en realidad bastante similares, y el vocabulario de la verdad es perfectamente apropiado para las conclusiones razonables de la indagación holística del constructivista. En cualquier caso, Rawls sostiene que los criterios éticos están disponibles para resolver los problemas que queremos resolver, y que

la ausencia de bases trascendentes de valor de ninguna manera impide la búsqueda de la justificación.

Esta comprensión holística de la justificación supone un reto que el antiguo escéptico no afronta en ningún lado. Los antiguos argumentos escépticos muestran, una y otra vez, que no hay norma que no se pueda impugnar, y de forma similar, que no hay criterio de adjudicación que no se pueda cuestionar desde algún punto de vista. Pero esto se da por hecho en el método de Rawls, y señalarlo no daña su emprendimiento. El mero hecho de que alguien afirme algo, o cuestione algo, no es en sí mismo un gran problema. Para que esto resultara preocupante, nos tendrían que enseñar algo más: que el hecho del cuestionamiento hiciera imposible que personas razonables decidiesen qué punto de la justicia tiene el mayor apoyo desde un amplio abanico de consideraciones y es, teniéndolo todo en cuenta, lo más razonable para ellas. Esto es algo que el escéptico no intenta demostrar en ninguna parte, ya que ha supeditado todo su emprendimiento a un conjunto de estipulaciones mucho más mucho más exigente, que son, tal y como intenta mostrar, imposibles de cumplir.

#### 4 · 2 · Clasificación y ponderación de alternativas

El escéptico habla de equilibrio y de estar entre dos argumentos de igual peso. Pero en realidad, nótese, el escéptico ni presenta ni puede siempre presentar argumentos de igual peso sobre las facetas contradictorias de todas las cuestiones. En los textos, el movimiento de argumentar a contraargumentar, a una supuesta «igual fuerza» está amañado, puesto que se ignoran muchos argumentos con buenas y fuertes credenciales humanas que en la vida real sí ayudan a la gente a decidirse por un punto de vista en lugar de por otro. Puesto que en la vida jamás o rara vez encontramos acuerdo universal sobre temas normativos. Y sin embargo, en la inmensa mayoría de los casos nos encontramos capaces de decidir que esto es mejor que aquello. Ello se debe a que el escéptico ha puesto una meta tan irrazonablemente alta, exigiendo acuerdo universal, que estos modestos argumentos humanos le parecen no tener interés alguno. Y podemos decir algo más: asumen, en el acto de construir sus argumentos, una postura de distanciamiento y creencia que se supone es el resultado de los argumentos, no su prerequisite necesario. Sólo

porque se mantiene tan al margen y se niega a dejarse llevar por razones que incluso él mismo considera normales para las personas que deciden entre un camino y otro, que cada proposición le parece exactamente tan fuerte como su contradictoria. Cuando observamos que a veces se esgrimen deliberadamente argumentos débiles con el fin de lograr un equilibrio de fuerzas, sabemos que la competición está amañada: al equilibrio que alguna vez sucedió por casualidad se acerca ahora con una estratagema deliberada.

Gran parte de lo mismo parece ocurrir con los escépticos modernos. La forma en la que Fish y sus colaboradores llegan a equilibrar el peso y la indecidibilidad es adoptando una postura de distanciamiento juguetón y negándose a sumergirse en el tema en cuestión, permitiendo que sus preocupaciones les lastren de la manera en que le suele pasar a la gente cuando buscan una guía sobre cómo actuar: despertando emociones evocando o notando el compromiso, etcétera. Desde una postura tan lúdica no es de extrañar que las distintas alternativas parezcan iguales.

Cuando volvemos a Rawls estamos, por el contrario, volviendo al mundo normal de la elección, el compromiso y el esfuerzo moral. Rawls comienza con una observación muy normal: que confiamos más en algunos de los juicios que hacemos que en otros. Podemos identificar estos dos grupos con ejemplos y por las condiciones en las que suceden. No tenemos por qué estar de acuerdo con todos los elementos de la lista de condiciones de Rawls<sup>18</sup> para estar de acuerdo con la dirección general de su exposición y aceptar que se puede crear una lista tal. Aristóteles se comporta de forma similar, con una preocupación parecida sobre los sesgos y un interés parecido en los juicios que sostienen con gran confianza un gran número de personas. Por último, Rawls y Aristóteles están de acuerdo en que es útil «aclarar nuestras cabezas»<sup>19</sup>, recurrir a las opiniones y argumentos de la tradición filosófica; viéndola no como una fuente de autoridad, sino como el resumen de muchos esfuerzos y sabiduría que probablemente nos serán de ayuda en nuestra búsqueda. Como dice Aristóteles: «Algunas de estas cosas las han dicho muchas

**18** Discutí algunas de ellas en Nussbaum 1990,168-194. Ahora creo que tuve suficiente cuidado al separar los distintos ámbitos del razonamiento moral. Lo que es apropiado para razonar sobre la amistad y el amor puede no serlo para razonar sobre los fundamentos constitucionales básicos dentro de una comunidad política pluralista.

**19** Véase TJ, 50.

personas durante un largo período de tiempo; otras las han dicho personas distinguidas; es razonable suponer que ninguna de ellas ha errado el blanco del todo, sino que cada una ha acertado en algo o incluso en muchas cosas». (*Ét. a Nic.* 1.7,1098a28-30).

Partiendo de esta clasificación sensata de nuestros juicios, que nos proporciona puntos fijos provisionales para la posterior indagación, Rawls pasa a un muy complejo proceso de ponderación. Cuando finalmente se encuentra en un punto en el que puede comparar la utilidad media con sus dos principios de justicia propios, tiene a mano un elaborado dispositivo para ayudarle a decidir entre ellos. En el trasfondo están los juicios ponderados, que incluyen algunas ideas intuitivas sobre la igualdad e inviolabilidad humanas, que a veces desempeñan un papel directo y decisivo en el argumento contra los utilitaristas. En medio está la elaborada construcción de la «postura original», con su combinación de circunstancias de elección, restricciones sobre la información, e imagen de la racionalidad de las partes implicadas; todo ello se supone que debe darnos un modelo de razón práctica desde un punto de vista moral. Y como resultado tenemos los dos principios en sí mismos. Comparamos los principios con la utilidad media, no solo con el trasfondo de la postura original, con su representación de benevolencia y fraternidad, sino también con el trasfondo de nuestros propios juicios ponderados, que pueden llevarnos a revisar el constructo, los principios o ambas cosas. Mientras tanto, también mantenemos una cierta flexibilidad respecto a los juicios ponderados, preparándonos para revisar algunos de ellos a la luz de lo que aprendamos durante el ejercicio. No podemos entrar aquí en los detalles del argumento de Rawls, y por supuesto una persona podría encontrar una crítica que hacer aquí o allí. Pero hay una cosa que no parece plausible decir es que una contienda entre su punto de vista y el utilitarista está destinada a acabar con el mismo peso. Se nos ha prestado demasiada ayuda para llegar a una decisión como para que eso parezca un resultado inevitable, o incluso un resultado muy probable. Y la ayuda es del tipo de la que nos servimos todo el rato en nuestra vida; la que nos hace notar de manera vívida lo raro que es el hecho de que el escéptico no nos permita acceder a ella.

En *El liberalismo político* entra en escena una restricción más de los principios. Se trata de que los principios sean aceptables para quienes sostienen todas las concepciones razonables integrales éticas, religiosas o am-

bas, como principios para una concepción pública de la justicia.<sup>20</sup> Puede que los interpreten de formas distintas, y puede que los integren en sus propias concepciones respectivas de manera distinta: pero el hecho de que puedan hacerlo, y aprobarlos como directrices para la vida pública, es crucial para que loselijamos. De nuevo, esto es un fenómeno realista que se ve a diario, y uno cuya ausencia podemos notar vivamente en el procedimiento escéptico. Para el escéptico, el pluralismo solamente da razones para suspender el compromiso.

#### 4 · 3 · Naturaleza del objetivo práctico

Tras estos desacuerdos está el más fundamental de todos: la diferencia entre Rawls, como Aristóteles, considera que la teoría moral tiene una tarea práctica: ayudarnos a elegir una concepción política según la cual podamos vivir. En la nueva edición de *El liberalismo político*, deja claro lo urgente que le parece esa tarea. Si las personas de gran carácter concluyen que no se puede completar la tarea, si se distancian y se vuelven cínicas sobre la posibilidad de alcanzar un consenso que todas puedan suscribir, es posible que tengamos una vuelta a los desastrosos acontecimientos de los años treinta y cuarenta. Rawls escribe que las «élites tradicionales de Alemania ya no creían que un régimen parlamentario liberal fuera posible». Esta reacción de desconexión y pérdida de compromiso no es ajena a la respuesta que corteja el escéptico. Es exactamente lo que Rawls espera evitar, creando con cuidado un método que extraiga de nuestros procesos normales de toma de decisiones todo lo que puedan ofrecer como solución, mostrando que la elección de un régimen puede basarse en la razón en lugar de simplemente en el juego de fuerzas.

Examinemos bajo esta luz el objetivo rawlsiano del equilibrio. El equilibrio es, al igual de lo que sucede con los escépticos, una condición de equilibrio en la que la razón es consciente de haber hecho su trabajo. Para Rawls, sin embargo, a este estado solo pueden llegar aquellas personas que hayan hecho el laborioso y comprometido esfuerzo de resolver el urgente problema de la elección política, y que lo hayan resuelto a su satisfacción. Esto quiere decir que una condición de equilibrio, en la cual la mente esté

<sup>20</sup> Sobre el «pluralismo razonable», véase *PL*, 36 y siguientes.

equilibrada entre dos alternativas igualmente poderosas, no se interpretaría desde el agente rawlsiano como una condición de equilibrio; se sentiría como un problema que hay que resolver buscando más información o criterios. Lo mismo pasa con Aristóteles: cuando hay un enfrentamiento entre dos puntos de vista opuestos, señala, el intelecto se siente como encadenado, incapaz de moverse (*Met.* 3.1). Para Aristóteles, el estado comparable al equilibrio de Rawls es aquel en el que sentimos la seguridad de haber preservado el «mayor número y lo más básico» de las creencias de buena reputación, al tiempo que *resuelto los enigmas y contradicciones* (*Ét. Nic.* 7.3, 1147b6–7). Entonces, y no antes, habremos «hecho suficiente demostración».

El escéptico, nos tienta decir, quiere demostrar precisamente lo contrario: que la elección de un régimen (o de cualquier otra cosa) solo puede basarse en el juego de fuerzas. Y es con ese fin en mente que limita los medios que podemos utilizar para llegar a tomar una decisión. Pero tenemos que ir poco a poco, puesto que es controvertido decir que el escéptico «quiere demostrar» cosa alguna o que tiene «ese fin en mente». El escéptico insiste en que ni él ni su estudiante deben comprometerse con nada: por tanto, ni con fin ético alguno, ni tampoco con la creencia de que los procedimientos argumentativos en los que participan lleven a algún buen fin. Afirman que están siguiendo la corriente sin más, y que este es el fin que les llega por casualidad. Pero examinemos esta afirmación.

Está claro, para empezar, que el escéptico anuncia su terapia al señalar su eficacia al llegar a un cierto objetivo, esto es, liberarse de las perturbaciones. Su explicación oficial es como sigue. La libertad ante las perturbaciones aparece por casualidad, como el resultado de un proceso que los escépticos resulta que están siguiendo de todas formas: porque son hombres de gran carácter que buscan la verdad, o más tarde, porque son filósofos escépticos y este es su oficio. El escéptico no busca este distanciamiento. Le sigue, como una sombra tras un cuerpo (*Dióg. Laer.* 9.107, *Pirrón* 1.29). (Apeles no estaba intentando nada la primera vez que le tiró la esponja al cuadro: simplemente la tiró por frustración, y el efecto surgió como una afortunada coincidencia). Si estos argumentos causan en su estudiante libertad de la perturbación, pues muy bien. Pero no puede enseñarlas ni elegiría hacerlas, de una manera de otra, por librarse de las perturbaciones, ya sean propias o ajenas. Porque para

hacer esto tendría que estar comprometido con un valor. Y estar comprometido es ser susceptible de perturbación.

Nótese, en cualquier caso, cómo el énfasis en el valor de la libertad ante la perturbación vuelve una y otra vez. ¿Por qué el escéptico tiene una actitud escéptica ante todos los fines éticos? Según él, porque debe tener esta actitud, si quiere evitar la perturbación. Como dice Sexto:

**Quienes siguen la vía escéptica, que no afirman ni niegan nada de un arrebato, sino que todo lo llevan a un examen escéptico, enseñan que una vida infeliz les espera a quienes creen que hay algo genuinamente bueno y malo, mientras que a quienes se niegan a definir y a suspender «les corresponde la vida más despreocupada entre los humanos». (Mat. 11.111; véase también 112, 118, 140,161)**

El escéptico prefiere su camino al camino comprometido; lo recomienda. Si matiza su interés en liberarse de la perturbación, o no deja claro que este objetivo es mejor que la perturbación, entonces todo su emprendimiento parecerá bastante inútil y poco atractivo. Su estudiante solo aprenderá que parece ser que a alguien en algunos casos un procedimiento no comprometido ha resultado en libertad ante la perturbación, lo cual a algunas personas les parece algo bueno. Y es poco probable que esto consiga muchos conversos procedentes del dogmatismo.

Consideremos también el papel que desempeña la ausencia de perturbaciones en el ordenamiento de todo su emprendimiento. Supongamos que la conexión entre la igualdad de fuerzas y el resultado, como dice Sexto, se descubriese por casualidad en primer lugar. ¿Qué pasó después? ¿Acaso el escéptico argumentó de cualquier manera a partir de ese momento, y esperó a que el resultado llegara, si llega, cuando resultase llegar? ¿Volvió Apeles a intentar pintar con pincel hasta que el siguiente episodio de frustración le hiciera arrojar otra esponja al cuadro? Por supuesto que no. Podemos imaginar que Apeles usó su esponja de ese momento en adelante cada vez que quiso lograr ese efecto. El escéptico, como hemos visto, elabora con cuidado e inventiva patrones de argumentación diseñados para llevar a su estudiante a un estado de equilibrio entre cualesquiera dos cosas. El procedimiento

es incomprensible a menos que supongamos que quien lo practica cree que liberarse de las perturbaciones es un objetivo al que merece la pena llegar mediante algún tipo de esfuerzo deliberado.

Para terminar, nótese que hay una tesis ética fundamental que nunca se somete a los procedimientos antitéticos del escéptico. Esta tesis es, por supuesto, la creencia de que liberarse de perturbaciones es un objetivo importante. Imaginemos la siguiente aplicación de la terapia escéptica. Algunas personas, dice el profesor, consideran que liberarse de perturbaciones es el objetivo o el bien más elevado, y que las perturbaciones (producidas por la intensidad del compromiso) son el mayor mal. Sin embargo, como sabemos, hay mucha gente (los aristotélicos, por ejemplo) a quienes les gusta el compromiso intenso, y no les importan tanto las perturbaciones que trae consigo.<sup>21</sup> El escéptico bien podría enseñar a sus estudiantes una lección de este tipo; de hecho, dado el relato que hace de su propio método, parecería que es su obligación. No da esa lección, ni lo menciona. Podemos ver por qué, si imaginamos qué se seguiría de una lección así. Porque entonces, puesto que a la libertad frente a la perturbación (o eso afirma) la apoyan procedimientos escépticos, y puesto que la intensa búsqueda de la virtud y la justicia social parece estar apoyada por otros procedimientos, más dialécticos y aristotélicos/rawlsianos, entonces, junto con la oposición de las alegaciones éticas, el profesor tendrá que presentar también a nuestra estudiante, una oposición a gran escala de métodos y procedimientos. Si ella es de verdad neutral respecto a liberarse de la perturbación, el profesor deber, parecería, organizar que se cambiase de ser una estudiante dentro de la terapia escéptica a ser la estudiante de otro tipo distinto de procedimiento, que tuviera como objetivo no la suspensión del juicio sino la verdad y el compromiso. Este tipo de pensamientos no se desarrollan en el escepticismo, ni en el antiguo ni en el moderno. El motivo solo puede ser que este objetivo se mantiene fijo, de modo que se nos permite preferir el método aliado con el mismo.

¿Qué puede responder el escéptico? Él diría, creo, que sí, que la orientación a liberarse de las perturbaciones es fundamental en su procedimiento. Pero esta orientación no es en sí misma una creencia o un compromiso de valor. Tiene el estatus de una inclinación natural. Como es natural, sin la creencia ni la formación, nos movemos hacia liberarnos de cargas y per-

<sup>21</sup> Annas y Barnes (1985) adoptan esta postura.

turbaciones. De la misma manera que un perro se mueve para sacarse una espina de la pata, dice Sexto, de esa manera natural nos movemos para librarnos de nuestros dolores e impedimentos (Pirrón 1.238-9). Pero esto pone al escéptico en una posición muy incómoda. De momento y primero de todo, su construcción al completo parece girar en torno a la verdad o falsedad de una tesis empírica sobre nuestras inclinaciones básicas: son los seres humanos como él dice que son, o son más como dice Aristóteles, que afirma que desde la infancia seguimos, con un compromiso entusiasta, la búsqueda del entendimiento? Se trata de una posición incómoda para el escéptico, dado que afirma no estar comprometido con la verdad de ninguna tesis. Y debe admitir que no tiene nada que decir a ningún ser humano que carezca de la característica psicológica que describe. Pero el problema es peor aún. Porque los seres humanos, según admite el propio escéptico cuando describe a los «hombres de gran carácter», no son solo criaturas instintivas, sino también éticas, que sí se preocupan por hacer lo correcto y que sí se comprometen con puntos de vista sobre qué es el bien, y que en consecuencia modifican su comportamiento animal. Esto quiere decir que el escéptico no puede alegrar sin más que nos está permitiendo seguir nuestra naturaleza: debe admitir que está eliminando o coartando algo que es fundamental en la naturaleza de la mayor parte de los seres humanos (un hecho que queda patente cuando el escéptico usa imágenes de castración o comportamiento animal)<sup>22</sup>. Pirrón usó claramente las historias de animales para dramatizar ese argumento: el hombre sabio debe ser más como un cerdo que come satisfecho en su comedero que como Pirrón cuando le asusta el perro: para no ser así, debe intentar «deshacerse del ser humano». ¿Pero para qué se coarta, si no es por el objetivo de liberarse de la perturbación, que ya se ha fijado como meta?

En resumen, una vez que ahondamos más en el emprendimiento escéptico, descubrimos que tiene una meta práctica, al igual que sucede con Rawls. Del mismo modo que para Rawls el objetivo de alcanzar una base viable para una comunidad política justa es fundamental, y esto estructura la elección de los procedimientos, la ponderación de las opciones y la narrativa respecto al lugar apropiado para dejar de buscar, lo mismo pasa con

<sup>22</sup> Véase *Mat.* 11.212, donde la relación del escéptico con la creencia se compara con la de un eunuco hacia el sexo o una persona con una dolencia estomacal hacia la comida: ya no tienen inclinaciones al respecto sobre las que necesitarían ejercer control.

el escéptico: la orientación hacia liberarse de la perturbación da forma a la narrativa de cómo se busca el equilibrio, la ponderación de las opiniones dentro de la búsqueda y la explicación de cómo la búsqueda llega a su fin. Esto por supuesto no es un problema para Rawls, ya que anuncia desde el principio que su método tiene compromisos prácticos, que nos invita a analizar, criticar y posiblemente modificar dentro del procedimiento holístico que nos propone. Sí es un problema para el escéptico, que ha alegado como ventaja de su método que está libre de ese tipo de compromisos y es más o menos inevitable para cualquiera que siga investigando. (De forma parecida, para los escépticos modernos: siguen como si esta fuera solo la manera que buscar e investigar que hay en todas partes, sugiriendo que quienes no están en el ajo no se dan cuenta de ello porque les sujetan nociones desfasadas de la verdad y la objetividad). Una vez que los compromisos prácticos se sacan a la luz, y vemos cuánto trabajo hacen, podemos ver que son controvertidos. Y podemos hacer la pregunta que hay que hacerse: ¿de verdad queremos vivir así?

## 5 · Escépticos y Rawls: resultados éticos y políticos

Vivimos en una era escéptica: con esto quiero decir que es una era que está siguiendo o reproduciendo las enseñanzas de los antiguos escépticos. Los filósofos posmodernos alaban la actitud de lúdica desconexión del compromiso como la reacción apropiada a ser conscientes de la contingencia de nuestras autoconcepciones.<sup>23</sup> La parte popular de nuestra cultura pública ha respondido a la llamada de liberarse de la perturbación como valor organizativo. Por poner solo un ejemplo destacado, consideremos que Andrew Sullivan, antiguo editor de *The New Republic*, tenía la costumbre de criticar a la actual administración estadounidense por tomarse demasiado en serio sus compromisos, por carecer de la actitud adecuada de distanciamiento irónico respecto a los mismos. Desde el punto de vista de Sullivan, esto hacía que no fueran *guays*, que no mereciera la pena que los emulara la cultura juvenil que está al día sobre cómo todos los compromisos de valor deben llevarse de forma ligera, como si se pudieran descartar mañana. Este es un punto de vista

<sup>23</sup> Rorty 1989.

muy extendido: a pesar del hecho de que el defecto más obvio de la administración actual está en la dirección completamente opuesta, en el fracaso a la hora de comprometerse lo bastante o atenerse a un compromiso cuando se encuentra con oposición.

Rawls destaca que la gente que llega a creer que la vida política es (y no puede ser otra cosa que) un juego de fuerzas a menudo deja de comprometerse y se pliega a las fuerzas del mal. Su ejemplo de los intelectuales de Weimar que perdieron la confianza en las posibilidades de la política es un paralelismo directo con la anécdota de Sexto sobre el escéptico al que el tirano pide que haga algo indecible. Del mismo modo que los intelectuales de Weimar renunciaron a sus compromisos y dejaron de luchar, permitiendo que se impusieran las fuerzas autoritarias, el escéptico se dejará llevar por el juego de fuerzas que le sobrevenga, porque es lo único que le queda para guiarse. Dado que esas fuerzas incluyen hábitos morales y un historial de acción política, puede que el escéptico de hecho se enfrente al tirano. Pero la sugerencia de Rawls es correcta: no se puede confiar en alguien que se ve a sí mismo y a su vida política simplemente como un espacio en el que las fuerzas se enfrentan; no se puede confiar en que tenga el mismo comportamiento comprometido que podemos exigir por parte de una persona que ve la justicia como algo posible y digno de un profundo compromiso y sacrificio. Una persona que vea cada alegación como si tuviera un contrario igual de poderoso, y que considere que su inclinación hacia uno de los lados es un mero hábito anticuado, es probable que no defienda esos hábitos de la misma forma que alguien que cree que son justificables según un procedimiento racional.

Es más, tenemos que preguntar de dónde vienen esos hábitos. Proce- den de la educación moral en una cultura no escéptica. Por lo que sabemos, los escépticos antiguos guardan un silencio absoluto sobre este tema. Tratan al escéptico como un adulto caído de una cultura que le ha llevado a tener ciertos hábitos morales definidos, negándose a cuestionarse cómo él mismo criará a sus hijos. Es aquí, curiosamente donde el escéptico moderno pone un límite. Richard Rorty dice (1989, 87) que la actitud de distanciamiento iró- nico es del todo inapropiada para la educación moral en una cultura política pública: «No me puedo imaginar una cultura que socialice a su juventud de tal manera que les haga dudar continuamente de su propio proceso de so- cialización». (Por desgracia, no muestra a sus lectores cómo este pernicioso

resultado puede no suceder cuando los adultos se ven a sí mismos y a su vida según él recomienda).<sup>24</sup>

En resumen, existe un peligro práctico en el renacimiento escéptico. Si vemos nuestra lealtad a los ideales de dignidad, libertad e igualdad humanas como vemos otras tantas reivindicaciones enfrentadas a contrademandas igual de fuertes, es poco probable que luchemos duro para defenderlas frente a las fuerzas que presionan contra la igualdad y la libertad, fuerzas que suelen ser bastante comprometidas y dogmáticas.

Por suerte, los antiguos escépticos y sus seguidores modernos no nos han dado motivo alguno para seguir este peligroso camino. Pues ya no nos muestran que la concepción de justicia que plantea Rawls sea inviable y poco realista. No lo muestran porque ni si quiera tienen cuenta un procedimiento tan realista y razonable, que hace concesiones tan sensatas a nuestra situación como seres humanos que viven en un mundo de muchas culturas y opiniones. Nos han mostrado que ciertas existencias poco realistas sobre la justificación probablemente no se puedan cumplir. Nos han mostrado que para alguien que esté distanciado del peso ordinario de las pretensiones humanas, es posible llegar a una postura en la cual todas las afirmaciones parecen tener el mismo peso. Han demostrado que este igual peso puede llevar a la liberación de la perturbación. Pero el mundo en el que vivimos es perturbador: la perturbación es una respuesta racional al mismo. Y la persona que tiene una buena razón para estar perturbada, y que ve su perturbación como algo con buenos fundamentos, no se quedará satisfecha como el escéptico si se elimina la perturbación en su propia persona. Exigirá un cambio en el mundo, y ella buscará por tanto el tipo de equilibrio en el pensamiento que solo llega cuando alguien se ha enfrentado a un problema práctico y ha obtenido un acuerdo razonable sobre cómo resolverlo. Los escépticos no tienen nada que aportar en el avance hacia este tipo de equilibrio; y en la medida en la que hacen parecer ingenua o anticuada la búsqueda comprometida

**24** Rorty parece pensar que podemos ser liberales en la esfera política e ironistas fuera de ella: pero no muestra cómo se puede segmentar eso, en especial por parte de personas que reconocen que las leyes y las instituciones están implicadas en la forma de relaciones personales y familiares. La simpatía que declara Rorty por el feminismo de Catharine MacKinnon no le ha llevado a reflexionar con suficiente profundidad sobre esta cuestión.

una solución, están militando de forma influyente en contra de la solución. Deberíamos denunciar su enfoque como algo infundado en lo intelectual y pernicioso en lo práctico, y deberíamos cultivar el tipo de atención práctica que nos lleva a la perturbación mientras no se encuentren bases justas para la cooperación social.

Hay una última observación que quiero hacer respecto al equilibrio escéptico. Esto es, que puede incluso parecer atractivo solo para quien tiene una posición acomodada en el mundo, y es por tanto una posición que parasita la incomodidad y miseria del resto. La investigación desapegada y sin compromiso que recomienda Sexto, la posición irónica que recomiendan Rorty y Fish; estas posturas tienen sentido en un mundo en el que un intelectual puede aislarse de lo que ocurre a su alrededor en la sociedad. No solo quiero decir que la necesidad material y el dolor puedan impedir a alguien filosofar en absoluto, *a fortiori* del filosofar escéptico. En ese sentido, Rawls tampoco podía hacer su trabajo sin una relativa comodidad. Quiero decir que en tiempos difíciles (tiempos de represión, de guerra, de genocidio) a cualquier ser humano que no esté del todo deshumanizado *le importará*, y le importará mucho, qué está bien y qué está mal, y tendrá un fuerte compromiso en un sentido o en otro. Cuando la sociedad parece estar equilibrada, en cambio, las actitudes de aislamiento y juego que van de la mano con el escepticismo parecen una opción humana atractiva, y no pensamos que haya nada inhumano al preferirlas. El juego y la ironía escépticos van bien con la democracia liberal no en el sentido en el que lo sugiere Rorty, apoyando sus objetivos, sino en el otro: nunca nos permitiríamos la libertad de jugar si las cosas a nuestro alrededor no estuvieran yendo bastante bien.

Pero una vez dicho esto, podemos ver la profundidad del egoísmo, del solipsismo de hecho, del programa escéptico, visto como un programa para la filosofía en un mundo necesitado y atribulado que contiene problemas humanos urgentes y hacia cuyas soluciones la filosofía en el espíritu rawlsiano puede probablemente hacer una contribución importante. Si la filosofía solo es capaz de hacer que el individuo practicante sienta calma, entonces los enemigos de Sócrates tendrían razón: la filosofía es una forma peligrosa de autoindulgencia, subversiva para la democracia, y su profesorado, corruptor de la juventud. Por fortuna, la filosofía es capaz de mucho más que eso.

## 6 · Notas

Las traducciones de las obras de Sexto Empírico [al inglés] son más. [Nota de la traductora: lo mismo sucede con respecto a mi traducción al español; y, donde ha sido posible, se ha consultado el original en griego antiguo]. Todos los textos están disponibles [en inglés] en la Loeb Classical Library con una traducción muy deficiente. Hace poco se ha publicado una excelente traducción [al inglés] de Pirrón de Julia Annas y Jonathan Barnes, y su libro (Annas & Barnes, 1985) que contiene buenas versiones de muchos otros pasajes de Sexto, así como de otros autores pertinentes para la tradición escéptica. Otros extractos pueden consultarse, en magníficas traducciones [al inglés], en Long y Sedley (1987), vol. II. 1. Para la obra de Diógenes Laercio *Vidas de los filósofos* utilizo de nuevo mis propias traducciones [al inglés]. En todo momento hablaré del escepticismo pirrónico ejemplificado en los escritos de Sexto Empírico; el escepticismo académico es otra cuestión, y tiene consecuencias muy diferentes para los temas que me ocupan.

## 7 · Referencias

- Annas, J. y J. Barnes (1985), *The Modes of Skepticism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Burnyeat, M. (1983a), «Can the Skeptic Live His Skepticism?», en Burnyeat (1983b), 117–148.
- Burnyeat, M. (ed.) (1983b), *The Sceptical Tradition*, Berkeley, University of California Press.
- Derrida, J. (1976), *Of Grammatology*, traducido [al inglés] por G. C. Spivak, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Fish, S. (1989), *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*, Durham and London, Duke University Press.
- Fish, S. (1994), *There is No Such Thing as Free Speech, and It's a Good Thing, Too*, Nueva York, Oxford University Press.
- Long, A. A. y D.N. Sedley (1987), *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Nussbaum, M. (1990), *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Nueva York, Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (1994a), «Skepticism About Practical Reason in Literature and the Law», *Harvard Law Review* 107, 714-744.
- Nussbaum, M. (1994b), *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press.
- Nussbaum, M. y A. Sen (eds.) (1993), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press.
- Putnam, H. (1993), «Objectivity and the Science-Ethics Distinction», en Nussbaum y Sen (1993), 143-157.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge MA, Harvard University Press (TJ).
- Rawls, J. (1980), «Kantian Constructivism in Moral Theory, The Dewey Lectures 1980», *The Journal of Philosophy* 77, 515-572.