



Liberalismo, una ideología

Liberalism, an Ideology

Juan Andrés Vargas Cartajena¹

Universidad Diego Portales, Santiago, Chile

juan.vargas3@mail.udp.cl

Resumen

La literatura contemporánea ha subrayado distintas falencias que el liberalismo en su modulación específicamente filosófica adolece a la hora de comprender su excepcionalidad como realidad históricamente circunscrita en la modernidad. A esto se añade que la autocomprensión profesada por la comunidad liberal –i.e la reconstrucción de la tradición que le habría dado forma a largo de los últimos siglos-, se encuentra profundamente afectada por una suerte de miopía o memoria selectiva. Ninguna de estas críticas parece, sin embargo, provechosa para una aproximación que se pretenda normativa, es decir, para una ponderación que procure evaluar filosóficamente las credenciales del liberalismo como justificación de nuestras instituciones “liberales”. Si queremos hacer esto requerimos conectar la constatación de las anomalías de la conciencia histórica liberal con un argumento filosófico de pretensiones más profundas. En este sentido el propósito de este trabajo es doble: (i) presentar ambas deficiencias como “síntomas de una misma enfermedad”, la falta de conciencia histórica que es constitutiva del liberalismo y (ii) sugerir que ambas deficiencias (y, junto con ello, el antihistoricismo liberal) pueden ser impugnadas, desde una óptica *estrictamente filosófica*, si las contextualizamos en el marco de la denominada *Ideologiekritik*, un “programa” filosófico que cuenta con los recursos mínimamente

¹ Licenciado en Filosofía (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile) y Magíster© en Filosofía (Universidad Diego Portales, Chile).
<https://orcid.org/0009-0005-7234-5707>



necesarios para delinear una crítica *normativa* al liberalismo, entendido entonces, como ideología.

Palabras clave: Ideología, Liberalismo, Teoría crítica, normatividad, *Ideologiekritik*.

Abstract

Contemporary literature has highlighted various shortcomings that liberalism—in its specifically philosophical formulation—suffers from when attempting to understand its own exceptional status as a historically situated reality within modernity. Added to this is the fact that the self-understanding professed by the liberal community —*i.e.*, the reconstruction of the tradition that is said to have shaped it over the past centuries— is deeply affected by a kind of selective memory or historical myopia. However, none of these critiques seem particularly useful for an approach that aims to be normative—that is, for an assessment that seeks to philosophically evaluate the credentials of liberalism as a justification for our so-called “liberal” institutions. If we wish to undertake such an assessment, we must connect the acknowledgment of the anomalies within liberal historical consciousness to a philosophical argument of deeper scope. In this sense, the aim of this paper is twofold: (i) to present both deficiencies as “symptoms of the same illness,” namely, the lack of historical consciousness that is constitutive of liberalism, and (ii) to suggest that both deficiencies (and, along with them, liberal anti-historicism) can be challenged—from a strictly philosophical standpoint—if we contextualize them within the framework of so-called *Ideologiekritik*, a philosophical “program” that possesses the minimal resources required to outline a normative critique of liberalism, understood, in this case, as an ideology.

Keywords: Ideology, Liberalism, Critical Theory, normativity, *Ideologiekritik*.

Fecha de Recepción: 15/05/2025 – *Fecha de Aceptación:* 05/06/2025



Las cuestiones metodológicas deben plantearse, porque en el transcurso de los últimos 30 años la imagen de lo que el liberalismo es ha cambiado por completo.

Eric Voegelin

La vida social es, en esencia, práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.

Marx

1. Carencia de una teoría del error

Sostener que el universalismo en sus diversas variantes constituye un elemento caro al liberalismo representa, con seguridad, una trivialidad. Como nota Bernard Williams (2005a), el discurso de los derechos humanos es probablemente el contexto dónde este compromiso se destaca con mayor nitidez: “si ciertos derechos humanos existen, siempre han existido”², reza el lema liberal (p. 65). Rara vez se advierte, sin embargo, que la adhesión a esta tesis abre la puerta a una pregunta incómoda: supuesto que la racionalidad sea una facultad tan universal y homogéneamente distribuida como se pretende; ¿por qué ha tardado nuestra cultura dos mil años en trazar esas conclusiones, y consecuentemente, en consagrar jurídicamente esos derechos?, en otras palabras ¿por qué *recién* bajo las condiciones altamente específicas de la modernidad la universalidad de dichos derechos ha podido ser institucionalmente *reconocida*? La cuestión adquiere un cariz aún más apremiante cuando añadimos la constatación de que, parafraseando a Williams (2005a, p. 66), en el mundo hay, hoy en día, un gran número de Estados asentados en los que las personas han procedido con sus negocios en condiciones de relativo orden, pero hay considerablemente pocos estados

² La traducción es mía.



liberales. Si lo anterior es correcto, podemos sostener, nuevamente con Williams, que el liberalismo acusa cierto déficit: carece de una teoría del error.

En su versión más burda, la línea de defensa más obvia réplica: “que o bien aquellos en el poder eran malvados, o que la sociedad no entendió, por alguna razón, la existencia de esos derechos” (Williams, 2005a, p. 67). Resulta evidente, sin embargo, que esta respuesta no constituye más que el esbozo preliminar de una argumentación más amplia, cuya plena elaboración exige un respaldo historiográfico de notable envergadura y ambición. Lograr recopilar la evidencia necesaria para sustentar un argumento de semejantes pretensiones es, según puede conjeturarse, cuando menos improbable.

Yendo aún más lejos, el supuesto de que una respuesta de este tipo represente, en principio, una contestación conceptualmente viable, es, por decir poco, un preconceito cuestionable. De acuerdo con Williams, el ideario liberal sobre los derechos humanos debe su vigor al hecho de erigirse sobre una premisa moral, a saber, que, a pesar de sus particularidades sociológicas, dos individuos procedentes de culturas distintas habrían de compartir, cualquiera sea su carta de origen, una misma propiedad: su personalidad moral. Si el diagnóstico williamsiano es certero, puede aducirse que la defensa liberal de dichos derechos expresa una actitud hacia la política que puede ser calificada de un modo no peyorativo como moralista, al menos en el sentido mínimo de fundar una reclamación jurídico-política fundamental en una premisa de índole moral, y consecuentemente, comprender el desconocimiento de dichas pretensiones como un agravio de la misma naturaleza.

El problema radica en que, apuntalando su defensa desde una premisa eminentemente moral el filósofo liberal redobla sus dificultades: ya no sólo carece de una teoría del error, además, se priva de los recursos conceptualmente necesarios para elaborar una teoría semejante. Así, el problema deja de recaer, exclusivamente, en la inverosimilitud del relato elaborado una vez el conocimiento historiográfico y sociológico requerido es debidamente recolectado. El nervio del problema se traslada, en cambio, al hecho de que la actitud modestamente moralista del liberalismo acarrea una determinada psicología de acuerdo con



la cual, en lo relativo a la acción política, la motivación principal que habríamos de atender en sede explicativa es aquella provista por los principios y móviles morales de los individuos³.

Pero si la fuerza normativa de la moral es efectivamente tan apremiante como para constituir la motivación fundamental en política, su omisión sistemática a lo largo de la historia política de la humanidad se transforma, consecuentemente, en un auténtico enigma. Si se nos permite una exageración retórica, el moralismo liberal acarrea, *mutatis mutandis*, la pregunta teodiceica por excelencia: ¿si Dios es perfectamente bueno, por qué existe el mal? De ahí que, sostener que sociedades pasadas y otras culturas han desatendido la defensa de la “idea” contenida en los derechos humanos porque quienes se hallaban en situación de tomar decisiones “eran personas malvadas”, expresa no tanto una respuesta, cuanto más la negativa a ofrecer una respuesta. Expresado el punto de manera más llana: allí dónde partimos desde el arsenal conceptual del filósofo moral comprender cómo los objetores del universalismo han podido persistir en ser “tan malvados” se torna una empresa irrealizable, salvo claro, que nuestros intereses amorales no sean relegados en la política al papel tan secundario que el liberalismo les reserva.

El universalismo se basa en la idea bastante intuitiva: que un determinado atributo humano demarca el ámbito de aquellos que merecen ser moralmente considerados, a saber, su racionalidad. El mero hecho de que la línea demarcatoria sea provista por la racionalidad se presume, habría de impedir las tentativas de trazar la divisoria entre humanos y pseudo-humanos al modo tribal en que dicha divisoria ha sido lamentablemente trazada por otras culturas y civilizaciones. Como es evidente, la racionalidad representa una nota cuyo reconocimiento exige el ejercicio honesto de competencias tan básicas que cualquier ser humano que se precie de ser tal habría de reconocer con relativa facilidad. Pero este último supuesto es todo menos obvio. Como bien observa Richard Rorty (1998), los genocidas

³ La adhesión a esta premisa se encuentra tácitamente contenida en la filosofía liberal porque de lo contrario el liberalismo expresaría una suerte de contradicción performativa: nada obstaría para que la empresa de fundamentar normativamente la legitimidad de políticas universalistas como los derechos humanos representase un mero ejercicio retórico carente de la fuerza apelativa necesaria para promover la realización de las políticas que hemos justificado racionalmente.



serbios que perpetraron la masacre de Srebrenica no creían, seguramente, que sus víctimas fuesen seres racionales que merecían morir, creían en cambio, como probablemente ha creído la mayor parte de los genocidas a lo largo de la historia humana, que sus víctimas caían fuera de esa gama más bien estrecha de bípedos implumes⁴ como ellos, de aquellos seres que habrían de merecer con propiedad el título de “racionales”. De esto no se colige, naturalmente, que los perpetradores de la masacre de Srebrenica hayan estado en lo correcto, o que la racionalidad sea un ideal vacío, pero se desprende, sin embargo, una lección de relevancia equivalente: que la posibilidad de reconocer al otro como participante de una misma comunidad de seres racionales depende sustantivamente de condiciones que exceden con mucho el poder y alcance de la deliberación intelectual. En palabras de Rorty,

[Este desconocimiento] no se debe a que [los victimarios] sean insuficientemente racionales. Se debe a que, típicamente, viven en un mundo en el cual sería demasiado riesgoso –de hecho, a menudo sería insensatamente peligroso- permitir que el sentido de comunidad moral se ampliara más allá de la propia familia, clan o tribu (1998, p. 178).

Una segunda dificultad igualmente ingenua del universalismo es la pretensión de que la racionalidad, y en particular, la racionalidad práctica, representa un concepto absolutamente unívoco. Como han mostrado Williams (1985, pp. 55-70) y Anscombe (1958) como modernos nos parece absolutamente natural conectar racionalidad e imparcialidad, pero esto obedece a nuestra concepción típicamente *moderna* de la racionalidad práctica antes que a dicho concepto como tal. Que la obligación moral sea incondicional implica, a fin de cuentas, que vale para todo agente con prescindencia de quien sea este. Mas, este sentido de

⁴ La imagen hace referencia a la conocida anécdota recogida por Diógenes Laercio en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (VI, 14). Como es bien sabido, en ella se relata cómo Platón, en su intento por establecer una definición general del ser humano, propone que este es un animal bípedo sin plumas (δίπουν ἄπτερον). Acto seguido Diógenes de Sinope coge un gallo, le despluma y arroja en el Liceo exclamando: “¡Este es el hombre de Platón!”. La escena suele interpretarse como una sátira dirigida contra dos preocupaciones filosóficas atribuidas a Platón: (i) el intento de fijar el contenido de los conceptos mediante una definición, es decir, especificando las condiciones necesarias y suficientes para reconocer algo como ejemplar del concepto en cuestión; y (ii) el empeño por determinar la o las notas características del ser humano a partir de una diferencia específica que lo distinga, en particular, de los demás miembros del género “animal”.



necesitación⁵ racional no instrumental agota el sentido de aquella únicamente cuando equiparamos tácitamente la estructura de la racionalidad práctica con la estructura de la racionalidad teórica. Decimos que *p* expresa una verdad absoluta, porque es competente independiente del carácter del sujeto que emite dicha aserción. Análogamente decimos que *q* expresa un deber absoluto porque vale con independencia del sujeto que reconoce dicho deber. Pero que la necesidad moral sea incondicional en este sentido no implica que toda forma de necesidad éticamente relevante lo sea del mismo modo, pues simplemente no es cierto que aquello que comparece como práctica y absolutamente necesario haya de ser tal en virtud de una *obligación*.

Williams nos provee un buen ejemplo (2002, pp. 72-105). Cuando en la tragedia de Sófocles Ajax se suicida tras su arranque de locura actúa como actúa porque su obrar es motivo de vergüenza en atención a quién dice ser: un héroe. “Le resulta cada vez más claro que la única salida que le queda es quitarse la vida. Sabe que no puede cambiar su *ethos*, su carácter, y sabe que, después de lo que ha hecho —esa grotesca humillación—, no puede vivir el único tipo de vida que su *ethos* le exige” (Williams, 2002, p. 73). Ciertamente la acción se ve compelida por un tipo de necesidad *similar* a aquella que ejerce una obligación, pero es, a la vez, nítidamente distinguible de esta, entre otras cosas, porque depende ostensiblemente del sentido de identidad que el agente reclama para sí. La tendencia a nuclear las distintas manifestaciones de la racionalidad práctica alrededor de los conceptos de obligación y deber responde a una reflexión acuciosa que la modernidad europea ha llevado a cabo alrededor de dichos conceptos, y no estrictamente, a una consideración meramente “semántica” de tales conceptos. Si esto es verdad, para lo relativo a la obligación, podemos sospechar legítimamente que otras notas del concepto de “racionalidad” obedecen también a una historia bastante “idiosincrática”. Dicho de otra manera, pretender que el concepto de racionalidad al que recurre el universalismo representa algo así como una “idea

⁵ En el contexto de la filosofía práctica kantiana “necesitación” suele emplearse para traducir el término alemán *Nötigung* que Kant emplease para caracterizar el efecto coactivo (*zwanghafte*) ejercido por los imperativos hipotéticos y categóricos sobre la voluntad. En el presente contexto empleamos la noción para destacar el reverso afectivo de una necesidad específicamente práctica —y, sin embargo, según se estipula más arriba, señaladamente no instrumental, sino ética o moral en sentido lato.



simple”, desatiende el hecho de que el sentido de que dicho concepto de racionalidad nos es cómodamente reconocible únicamente porque heredamos la reflexión ético-moral de una cultura bien determinada. Consiguientemente, no hay nada menos trivial que *presuponer* estas mismas capacidades conceptuales en cualquier contexto cultural, sea de ayer o de hoy.

En suma, el universalismo liberal presupone demasiado. Presupone que la moralidad es, en términos gruesos, irresistible y autoevidente. Pero tenemos buenas razones para creer que esto es falso. No es irresistible, porque su fuerza apelativa es significativamente dependiente de consideraciones ligadas a nuestra “finitud” –por decirlo en el vocabulario compartido del existencialismo y el idealismo post-kantiano. No es autoevidente porque el uso competente del concepto de racionalidad al que apela el liberalismo requiere capacidades conceptuales que no están dadas. De hecho, el propio liberalismo echa en falta la forma mínima de historicismo que viene sugerida por estas limitaciones, porque su compromiso con los supuestos antedichos imposibilita explicar las transformaciones políticas que han posibilitado sus conquistas, su articulación y su difusión como ideología política —como también su infecundidad para colonizar determinados contextos culturales. Más exactamente, le es imposible hacer tal cosa sin echar por tierra la aspiración normativa de *fundamentar* los derechos e instituciones que pretende resguardar. Abrirse a aquel historicismo socavaría, presumiblemente, la auténtica universalidad de estos últimos.

La moraleja es que cuando el liberalismo se construye como teniendo en su base ciertas intuiciones morales universalmente compartidas, se coarta de los mejores recursos para comprender las razones de su éxito históricamente reciente y contingente. Pero si no es la única, esta es la forma ampliamente predominante en que los pensadores liberales han intentado transponer en términos filosóficos su ideario político. Tratando aquellas intuiciones como elementos que compartimos con individuos situados en todo punto del globo y en todo tiempo –o que al menos compartiríamos de poder aislar el ruido producido por creencias religiosas, presiones políticas y culturales de toda clase-; se las eleva a rango de realidades transhistóricas, pero esta *rationale* impide aquilatar las condiciones extramorales, únicamente en virtud de las cuales, la moralidad puede tener curso de valor en



el marco de lo político. Así, el liberalismo carece y no puede sino carecer de una teoría del error.

2. La maleabilidad del canon

Hemos sostenido que el liberalismo es un programa político-filosófico que desatiende las condiciones históricamente contingentes, y, sin embargo, normativamente necesarias, solo bajo las cuales las exigencias de la moral pueden, en política, presentarse a los agentes como autoritativas. Pero esta conciencia histórica miope recae también sobre su propio canon. Como han pretendido mostrar *scholars* como Samuel Moyn (2023) o Duncan Bell (2016) el liberalismo adolece una memoria selectiva e inconsistente sobre sus fuentes doctrinales. Más exactamente, estos autores han intentado evidenciar que los ideales reconocidos por la comunidad liberal como constitutivos del liberalismo responden antes a los avatares de la política real que a la reflexión de una tradición intelectual definida y nítidamente reconocible. Dicho de modo provocativo: la comunidad liberal es convenientemente ciega a la extrema flexibilidad que, su ideario político, ha dado muestra.

El caso de Locke es ilustrativo a este respecto. Como explica Bell (2014) durante varias generaciones, liberales de todo tipo reconocieron en Locke un autor iliberal. La base teológica del gobierno consensual, la presunta comprensión del estado de naturaleza como un hecho histórico o la idea misma de una ley natural representaban un motivo de amplio rechazo para la sensibilidad liberal, que entre fines de siglo XIX y comienzos del XX, se inclinaba mayormente hacia distintas formas de historicismo y positivismo. No es de extrañar que, en estas décadas, cuando el debate alrededor de la secularización se encontraba en su punto álgido, las posiciones de Locke hayan sido vinculadas políticamente con el whiggismo, y filosóficamente con la metafísica y con los últimos remanentes modernos del escolasticismo. Más aún, para el liberalismo de fines del XIX y principios del XX el ideario liberal era básicamente coincidente con el principio democrático, de modo que el programa del liberalismo era ampliamente concebido como producto de la era de las revoluciones y esencialmente antitético con las consecuencias aristocráticas de la revolución de 1688, que Locke habría advocated. Es recién entre 1930 y 1950 cuando Locke llega a ser considerado



un precursor del liberalismo, precisamente en años marcadas por el ascenso del ideario socialista como un adversario formidable del liberalismo. Como muestra Bell (*Idem.*) los ideales lockeanos de la tolerancia religiosa, el parlamentarismo constitucional y el fundamento natural de la propiedad cooperan en dichas décadas con el empeño liberal por diferenciarse del programa del político del socialismo y de los totalitarismos. De hecho, sólo a partir de la guerra fría, la reputación de Locke miembro del canon liberal alcanza su plena consolidación, al punto de que ser percibido como “padre del liberalismo clásico”.

De este modo, no solo es un hecho que en el seno de la denominada tradición liberal —si es que resulta adecuado emplear tal término- coexisten influencias teóricas y doctrinas comprensivas que no siempre son plenamente compatibles, o incluso compatibles en absoluto, sino que, además, varias de las posiciones que en ciertas etapas de su evolución alcanzaron una posición hegemónica han sido incorporadas sin mayores reparos desde marcos ideológicos que, para generaciones anteriores dentro de la comunidad filosófico-liberal, eran consideradas abiertamente antiliberales.

En tiempos más recientes, este punto puede ser ilustrado recurriendo al igualitarismo de Rawls, Dworkin y Nagel. El igualitarismo de inspiración rawlsiana sostiene, como es bien sabido, que los principios de la justicia han de ser escogidos “tras un velo de ignorancia”. El mecanismo del velo tiene por objetivo excluir consideraciones improcedentes desde el punto de vista de la imparcialidad allí dónde de lo que se trata es de definir principios de justicia para la estructura básica. Ello implica que la elección de los principios se resuelve atendiendo no a los intereses que los agentes tienen de facto, sino a los intereses que tendrían de ignorar su lugar en la sociedad, su clase social, su suerte en la distribución de talentos naturales, su concepción particular del bien, los detalles de su plan racional de vida, sus disposiciones psicológicas básicas y las circunstancias particulares de su sociedad.

La apelación a este tipo de razonamiento, que se fundamenta en los intereses contrafactuales que los agentes presumiblemente tendrían en contraposición con aquellos que efectivamente poseen, difícilmente habría concitado la adhesión de liberales cuya posición de autoridad estaba sólidamente consolidada con anterioridad al ascenso del



liberalismo igualitarista. Un ejemplo interesante es el de Isaiah Berlin: “Esta monstruosa suplantación que consiste en hacer equivalente lo que X habría elegido si fuera alguien que no es, o al menos, no es todavía, con lo que X de hecho busca y elige, está en el núcleo de todas las teorías políticas de la autorrealización” (1988, p. 204). Que se hallen a la base de este tipo de teorías no es precisamente un elogio para Berlin. En la quinta parte de *Dos conceptos de libertad* el filósofo judío-británico se extiende largamente para criticar cómo el concepto de libertad vehiculizado por este tipo de teorías abre de par en par la puerta a toda clase de autoritarismos. En *Las raíces del romanticismo* (2013) nos enteramos de que estas consecuencias nefastas habrían de responder a la transposición del concepto positivo de libertad desde el ámbito de la reflexión moral al ámbito de la filosofía política. La filosofía kantiana habría sentado las bases conceptuales para este desarrollo, cuya formulación efectiva puede atribuirse a Fichte y a lo que Berlin interpreta como su continuación en la tradición romántica —que eventualmente sedimentará en la tradición socialista y el totalitarismo reaccionario.

Es importante advertir que en la cita Berlin está criticando conjuntamente dos cosas⁶. Por una parte, un ejercicio paternalista, que pretende decirle a cada uno cómo tiene que ser feliz. Por otra, el tipo de razonamiento contra factico mediante el cual el filósofo político pretende determinar los bienes que constituirían dicho fin, y persuadir a su audiencia de perseguirlos.

En rigor, la teoría de Rawls se encuentra exenta del primero de los dos problemas señalados. Según Rawls, una teoría de la justicia debe priorizar el concepto de justicia sobre el concepto de bien; es decir, debe limitarse a proporcionar un marco normativo general dentro del cual los individuos puedan perseguir libremente su propia concepción del bien, cualquiera sea esta, en lugar de prescribir los fines que dichos individuos deberían adoptar. En este sentido, al menos, la propuesta rawlsiana se alinea de manera coherente con la preocupación berlineana por la “no interferencia”.

⁶ Debo esta observación a Juan Ormeño Karzulovic.



El segundo de ambos aspectos merece una consideración mayor. Como es bien sabido, en aras de determinar los principios que regularían el marco general de acción Rawls recurre al procedimiento constructivo que denomina “velo de la ignorancia”, un dispositivo metódico a través del cual reducimos la pretensión individual de maximizar el propio beneficio a sus aspectos esenciales (y universalizables). El aspecto central es que dicho dispositivo pretende facilitar la elección de los principios de la justicia al situar a los agentes, *i.e* todos aquellos que han de escoger dichos principios, en las circunstancias puramente ideales que Rawls denomina “circunstancias de la justicia” o “posición original”.

Así, el ejercicio rawlsiano invoca un tipo de razonamiento contra factico caracterizado por el hecho de que los electores razonan ignorando sus circunstancias particulares. En este punto las posiciones de Berlin y Rawls entran en conflicto. En línea con las preocupaciones de Berlin, cabe sostener que, de ignorar lo que pretendidamente ignoran, el escenario en el cual un agente escoge principios de la justicia a expensas tanto de sus intereses, como de sus datos biográficos relevantes, y el escenario en que un razonador cualquiera, absolutamente carente de estos intereses y conocimientos debe llevar a cabo la misma elección, mientan dos escenarios prácticamente indistinguibles. Así, la presunción de que “frente” y “tras” el velo de la ignorancia tratamos con uno y el mismo individuo es cuando menos sospechosa, pues, a falta de los recursos que permiten individualizar y determinar la identidad práctica del individuo en cuestión, contamos con escaso sustento para *tratarlo* en ambos casos como “el mismo individuo”. Para ser precisos: el punto no es *a la* Sandel (1982, pp. 47-65), un problema ontológico, que no podamos confirmar que en ambos casos se trata de un mismo individuo, sino normativo, que *lo que va* en el interés de *este* o *aquel* individuo depende sustantivamente de su identidad práctica, pero hablar de identidad práctica es incoherente en un marco donde por diseño carecemos de los recursos conceptuales para individuar a un individuo frente a otro. En otras palabras, lo que subraya esta objeción es el carácter indelegable de la primera persona en la deliberación *práctica*: yo no soy cualquiera. Nuevamente podemos recoger aquí una idea williamsiana que atendimos en la sección anterior,



La deliberación práctica es, en todos los casos, de carácter personal en primera persona, y esta primera persona no es derivada ni puede ser reemplazada naturalmente por otra. La acción que decida emprender será mía, y (siguiendo lo que se dijo anteriormente sobre los fines de la acción) que sea mía significa no solo que será el resultado de esta deliberación, sino que implicará cambios en el mundo de los cuales yo seré empíricamente la causa, y en los que estos deseos y esta deliberación serán, en parte, la causa. Es cierto que puedo tomar distancia de mis deseos y reflexionar sobre ellos, y esta posibilidad puede verse, de hecho, como parte de la libertad racional a la que aspira todo agente racional. Esto va un poco más allá de las consideraciones sobre libertad e intencionalidad mencionadas anteriormente en la discusión, pero aun así no ofrece el resultado requerido en relación con la moralidad. El **yo** de la deliberación práctica reflexiva no está obligado a tomar el resultado de la deliberación —por bien conducida que esté— de otra persona como un dato, ni a comprometerse desde el inicio con una armonía entre las deliberaciones de todos; es decir, con la formulación de una regla desde una perspectiva de igualdad. La deliberación reflexiva sobre la verdad, en efecto, introduce una perspectiva imparcial que busca la armonía, pero esto ocurre porque busca la verdad, no simplemente porque sea deliberación reflexiva; y esas características no han de ser compartidas por la deliberación sobre qué hacer, solo por el hecho de ser también reflexiva (1985, pp. 68-69, énfasis del autor).

Esta es una manera que podemos comprender en espíritu la hostilidad berlineana frente al potencial homogeneizante que habría de esconderse tras la apelación a estos recursos contrafactuales. Berlin añade, no sólo no podemos delegar la centralidad de la primera persona, sino que, promover tal cosa sería, en sí mismo, éticamente reprochable: “La presuposición común [...] es que los fines racionales de nuestra “verdadera” naturaleza tienen que coincidir, o hay que hacerles coincidir, por muy violentamente que griten en contra de ese proceso nuestros yoes empíricos” (1988, p. 218).



Uno puede retroceder en este punto y sostener que la elección no refiere, en el caso rawlsiano, propiamente a fines sino a principios que gobernarían un marco general de acción, pero esto admite una respuesta. Los principios de la justicia se escogen en último término en base al hecho de que únicamente dichos principios permitirían la persecución simétrica de cualquier concepción particular del bien. Ahora bien, asegurar las condiciones que harían posible dicho escenario es, a su vez, algo reporta un bien para los individuos en la posición originaria, pues, de modo contrario, ningún bien sería plausiblemente realizable. Siguiendo el argumento de Platón en el libro segundo de *República*, o el razonamiento paralelo de Kant en el libro primero, capítulo primero de la segunda *Crítica*, podemos tratar la aspiración a resguardar un bien como el anterior al modo de un bien que es bueno en sí mismo, en el sentido de ser un *fin* que cualquier agente racional debería promover si se compromete con algún proyecto racional de acción: *eo ipso*, con cualquier bien relativo. Naturalmente el caso rawlsiano se encuentra restringido a un ámbito particular de la agencia racional: el de la justicia distributiva, pero el razonamiento es esencialmente el mismo, si quiero realizar *q*, quiero actualizar las condiciones que me permiten llevar *q* término. Aristóteles *dixit* “Si quiero el fin quiero los medios”.

En su *Sources of Normativity* (1996) Christine Korsgaard subraya esta estructura de dos niveles analizando justamente el procedimiento constructivo que pretende caracterizar, entre otras formas de kantismo, a aquel que ejemplifica la propia teoría de Rawls (pp. 100; 113-117). Es patente que, si Korsgaard tiene razón, estos fines o pueden ser más llanamente caracterizados como fines que pretendemos meramente en cuanto seres racionales. Mas, este es justamente el tipo de fines al que debe referir la objeción de Berlin, pues, de otra manera, la distinción entre *yoes* puros y *yoes* empíricos no tendría mucho sentido. Korsgaard cree que es inconcebible la colisión entre ambos niveles: entre dichos fines, *qua* precondition de la agencia, y cualquier fin que tengamos como “*yoes* empíricos”. Berlin por su parte piensa que esa contradicción no sólo es concebible, sino que deberíamos mantenernos alerta frente a ella, y que una señal óptima de una filosofía liberal saludable consiste precisamente en un cierto escepticismo contra las fantasías racionalistas que pretenden hacerles coincidir.



Así, aunque Rawls arribe a conclusiones similares a las de Berlin, el procedimiento constructivo por medio del cual justifica la adopción del modelo institucional en cuestión sería tachado por Berlin presumiblemente de antiliberal, o cuando menos, como potencialmente contrario al núcleo duro del liberalismo.

El hecho que la conceptualización berlineana del liberalismo no termine de cuadrar con la filosofía política Rawls es significativo porque ambas figuras son abiertamente reconocidas como parte de la primera línea del liberalismo del siglo veinte. Sería erróneo desdeñar las incompatibilidades mencionadas aduciendo que expresan posiciones marginales con respecto a sus correspondientes comprensiones del liberalismo. Berlin toma como elemento definitorio del liberalismo su promoción del ideal negativo de la libertad junto con el cultivo de una actitud escéptica respecto de su correlato positivo. Por su parte, es esencial al liberalismo político de Rawls el entendimiento de que los principios que animan las instituciones básicas de la sociedad deben ser justificadas sobre la base de razones públicas. Si a ello sumamos la existencia de un pluralismo razonable, el recurso al tipo de razonamiento contrafáctico antes comentado termina mostrándose como indispensable para zanjar, imparcialmente, el contenido de estos principios. Si esto es cierto, en su variante igualitarista el liberalismo sería inconcebible si no fuese capaz de integrar en su seno este tipo de razonamientos kantianamente inspirados que liberales como Berlin denunciaran como paternalismos *in nuce*, de cabo a rabo antitéticos con el pensamiento liberal.

El aspecto que interesa subrayar es, nuevamente, una lección en torno a la historia filosófica del liberalismo. La idea de una tradición remite a la idea de una esencia, de un conjunto de notas suficientes y necesarias, que, al menos en la mente de quienes habitan dicha tradición, pueden ser diacrónicamente reconocidas en las diversas modulaciones históricas de su ideario. Pero esto es todo lo que la historia filosófica del liberalismo invita a descreer. El liberalismo no es una tradición, o, bien, una tradición no es más que un conjunto de parecidos de familia, algo peligrosamente similar a una ideología; y esto es precisamente lo que un liberal no querría creer.

3. Ideologiekritik



Como señalamos en un inicio, nos interesa sugerir que estos cuestionamientos contra el liberalismo pueden ser mejor comprendidos si se los sitúa en el marco más amplio que provee la *Ideologiekritik*. Parte de este ejercicio de asimilación viene sugerido por problemas que acusan estas “críticas” por sí mismas, ¿a qué vamos con esto? No es para nada evidente que estas malformaciones de la conciencia histórica liberal puedan ser impugnadas propiamente por razones filosóficas o, más exactamente, normativas. Ciertamente el liberalismo padece de una ignorancia rampante en lo que toca a su historia en particular y de la historia política de distintas comunidades humanas en general. Pero ¿por qué algo que pudiéramos aprehender respecto del origen, la motivación o de su canon nos dotaría de buenas razones para rechazar el liberalismo como proyecto? A fin de cuentas, la filosofía de la ciencia nos ha acostumbrado a pensar que para cualquier teoría una cosa es el contexto de descubrimiento, otra muy distinta, el contexto de justificación. Si lo último es cierto, lo que el liberalismo sea y haya sido históricamente, deja intactas sus pretensiones como ideario: no nos dice nada respecto a si dicho concepto es realizable, y menos aún, si acaso el horizonte político que condensa es uno digno de ser actualizado.

La *Ideologiekritik* entra aquí por ser patrimonio de una tradición de la filosofía política, la *Teoría crítica*, entendida en un sentido amplio, que, primero, funda una parte sustantiva de su crítica a *X* en un relato sobre cómo hemos adquirido las creencias e intuiciones que sostienen a *X*; y segundo, porque en cada una de sus ejemplificaciones elabora su impugnación con la caución, a veces tácita otras veces explícita, de evitar el tipo de falacias genéticas que comentábamos. En lo que sigue invertiremos el orden de la exposición, en lugar de explicar inmediatamente el modo en que esta aproximación ofrece un encuadre argumentativo aún provechoso para sortear dichas falacias, nos referiremos antes a las razones que permitirían comprender ambas anomalías de la conciencia histórica liberal como dimensiones expresivas de su carácter ideológico. Habiendo hecho eso especificaremos, sucintamente, el modo según el cual la *Ideologiekritik* sería capaz de integrar ambas deficiencias en una crítica *normativa* del programa liberal.



En el primer capítulo de su *The Idea of a Critical Theory* (1981), un trabajo dedicado a reconstruir analíticamente el sentido, método y especificidad de la *Ideologiekritik*, Raymond Geuss distingue como objeto distintivo de este tipo de críticas lo que el pensamiento marxista célebremente nominó como formas de “falsa conciencia”. Seguidamente Geuss especifica propiedades en virtud de las cuales calificamos formas de conciencia como falsas, para lo cual saca partido de una distinción en tres clases: (i) epistémicas; (ii) funcionales y (c) genéticas. Sugiero que podemos asociar respectivamente las peculiaridades que antes destaqué como insuficiencias del liberalismo a cada una de las primeras dos clases.

Distinguimos a una ideología como tal por recurso a sus propiedades epistémicas (i) cuando sostenemos que las creencias descriptivas que la integran no se hayan respaldadas por la evidencia empírica disponible; o bien, cuando creencias de tipos distintos, p. ej creencias de naturaleza descriptiva y creencias de índole normativa, son confundidas. Provechosamente, Geuss distingue al interior de esta clase (i) una subclase: formas de conciencia que calificamos de ideológicas por contener una o un conjunto de creencias falsas que hacen pasar el interés de un subgrupo por el interés del todo. Con diferencia, este es uno de los sentidos tradicionalmente atendido por la *Teoría crítica*. El *locus classicus* de este tipo de argumentos se haya, naturalmente, en la crítica que Marx ofrece tanto en la *Cuestión judía* como en la *Crítica de la filosofía del derecho*. El universalismo invocado por el derecho burgués presenta la emancipación política como si se tratase de la emancipación humana sin más. Pero esto es pura ideología: burgueses y proletarios tienen intereses objetivamente contrapuestos. El Nietzsche de la *Genealogía de la moral* es otro ejemplo ilustrativo. La moralidad es una “falsificación” y un “autoengaño”, un arma cuya eficacia contra el amo se extinguiría si quienes respaldan dicho ideal ascético llegaran a comprenderlo como lo que verdaderamente es: la maniobra o táctica psicológica de los oprimidos para obtener, por una vía indirecta, poder sobre su opresor.

Sabemos que el liberalismo es incapaz de explicar por qué individuos que, aunque pertenecientes a otras comunidades humanas, tanto del pasado como del presente, gozan



“como nosotros” de una personalidad moral tan manifiesta, persisten, sin embargo, en mantener instituciones sustentadas por principios iliberales. Al adoptar la perspectiva de la *Ideologiekritik*, se proporciona una explicación racional para la ausencia de una teoría del error. Podemos ensayar el siguiente diagnóstico: todo modelo de reflexión en filosofía moral se presenta a un público definido. Este público puede ser, a su vez, analíticamente dividido en dos conjuntos: lo que Williams denomina el campo de los oyentes (*listeners*) (2005b, p. 56), es decir, aquellos a quienes la teoría está dirigida, y su audiencia (*audience*), es decir, aquellos cuya conducta se espera que se modifique sustancialmente en atención al tipo de razones que ofrece la teoría. Tal como las ideologías criticadas por Marx y Nietzsche, el moralismo liberal tiende a presentar el interés de un grupo con el interés del todo, en este caso haciendo colapsar el dominio de sus oyentes con el de su audiencia. El procedimiento consiste en subrayar que, a pesar de nuestras diferencias culturales, todos compartimos la condición de ser agentes morales, lo que nos permite razonablemente esperar que sea posible establecer la normatividad de los principios que deben guiar las instituciones esenciales de una democracia liberal, apelando a ciertas intuiciones y capacidades morales que, aunque simples, se presumen universales.

Pero, como sabemos gracias a Williams (2005c), la exhortación moral requiere de condiciones que la propia teoría nunca puede garantizar. En última instancia, forma parte de nuestra naturaleza reflexiva el que siempre podamos devolverle al filósofo dicha exhortación en forma de una pregunta: *¿por qué he de actuar moralmente?* Si esto es cierto, tenemos razones fundadas para dudar que los intereses de un individuo hayan de coincidir, *prima facie*, con los intereses que cabría atribuir a un agente situado bajo la “perspectiva” ficticia de la imparcialidad. El filósofo moral intenta contrariar este dato, haciendo pasar los intereses de un “subgrupo”, ejemplificado por los habitantes ideales de la república de los fines, por el interés “del todo”. Es decir, por los intereses de individuos que, aunque sensibles a las exigencias de la moral, forman esos intereses como respuesta a presiones de muy variada índole, muchas veces más apremiantes, en relación con la política, que las de una ética pura.



Si seguimos el razonamiento de la *Ideologiekritik*, podemos sospechar que dicha estrategia de expansión responde a una ampliación previa, una opción obvia es aquella que, como resultado de los procesos de globalización, ha exportado el modelo de la democracia liberal a sociedades que, históricamente, resolvieron la demanda política básica de maneras no liberales. En consecuencia, no es del todo fortuito que las mismas décadas en que el igualitarismo rawlsiano ha ido hegemonizando paulatinamente la filosofía práctica anglosajona coinciden la intervención estadounidense en el Medio Oriente y con los procesos de liberalización de los socialismos reales. Así como la crítica berlineana a los efectos políticos del concepto positivo de la libertad constituye una respuesta liberal particularmente pertinente al clímax de la Guerra Fría y al auge del Estado de Bienestar, el liberalismo de inspiración rawlsiana se configura como una respuesta perfectamente ajustada a los desafíos del liberalismo transatlántico de las décadas de 1980 y 1990⁷.

Esta conexión ofrece una base sólida para caracterizar el liberalismo como ideología, en lo que respecta a sus propiedades funcionales (ii). De acuerdo con Geuss, el juicio de que un conjunto de creencias y actitudes constituye una ideología suele fundamentarse en que estas: (a) legitiman relaciones de dominación (*Herrschaft*); (b) obstaculizan el máximo desarrollo de las fuerzas productivas; o (c) enmascaran determinadas contradicciones sociales. Es posible advertir aquí una correspondencia entre el papel de una ideología al presentar el interés particular de un subgrupo como si se tratara del interés general del conjunto social, y (c), su rol al encubrir determinadas contradicciones sociales, la primera función constituye, en efecto, una estrategia al servicio de la segunda.

Como *corpus*, sabemos, el liberalismo es plástico, sospechosamente plástico. Si volvemos la vista sobre en universalismo de los derechos humanos –pero quizás también, sobre la defensa lockeana de derechos prepolíticos–, para un programa que se presenta como descansando sobre intuiciones morales universalmente disponibles, y presumiblemente, en

⁷ Ciertamente hay que observar aquí que las condiciones ideológicas en que surge *Teoría de la justicia* no coinciden exactamente con las condiciones de su éxito posterior. *Teoría de la justicia* es el resultado de una elaboración que se extiende desde fines de los '50 hasta principios de los '70. Con todo el punto es que la teoría, y más relevante, el programa de investigación asociado al igualitarismo alcanza un estatus hegemónico únicamente en circunstancias políticas referidas. Debo esta observación a Juan Ormeño Karzulovic.



tanto universales también ahistóricas, su maleabilidad, quiero decir, su capacidad para reorganizarse bajo matrices conceptuales conflictivos, es seña de un pragmatismo escasamente atemporal y, contrariamente, muy sensible frente al efectivo “curso del mundo”.

Si uno ciñe la vista no sobre la teoría sino sobre las circunstancias políticas que la filosofía liberal está, en cada caso, convocada a responder, el diagnóstico es recurrentemente similar. En cada caso, la teoría se enfrenta a un conflicto entre grupos humanos que la política real se ve obligada a resolver. Simplificando un poco, la respuesta liberal tiende a seguir un patrón constante: traduce dicho conflicto al plano teórico como una confrontación entre intereses divergentes de dos grupos, cuya aparente incompatibilidad puede superarse al reconocer que ambos requieren la satisfacción de intereses pertenecientes a un orden superior, común a ambas partes. La referencia a un “orden superior” se limita a señalar, ante todo, que se trata de condiciones cuya realización haría posible, al mismo tiempo, las aspiraciones de cada facción, pese a sus diferencias materiales. Tanto en el caso de las guerras de las guerras religiosas del XVII, como en el del multiculturalismo transoceánico de hoy, el filósofo liberal puede actuar, por igual, como esa figura conciliadora que alecciona a las partes al recordarles que, en realidad, “tienen algo en común”, o quizás, mejor, que, en realidad “no están completamente en conflicto”. En último análisis, moros y cristianos forman parte, por igual, de un mismo partido, el “partido de la humanidad”. La maleabilidad teórica refleja el hecho de que los conflictos son siempre distintos, y, en consecuencia, ocultarlos, revistiéndolos como acuerdos inadvertidos, requiere mover la balla de los intereses unas veces, más acá, otras, más allá. Así, no es casual que, como observa agudamente Geuss (o antes que él Schmitt), el liberalismo exprese una forma de pensamiento político particularmente alérgico al conflicto (2001, p. 11).

La ausencia de una teoría del error y la plasticidad doctrinal del liberalismo forman parte, entonces, de un mismo puzzle, pues ambas responden a una propiedad funcional (ii) que distingue a una ideología como ideología: su capacidad para hacer pasar los intereses de una parte por los intereses del todo. Habiendo especificado como pueden ser recogidas bajo el paraguas de la *Ideologiekritik* las deficiencias que la literatura contemporánea ha



detectado como características de la conciencia histórica liberal, podemos concluir retomando brevemente la pregunta que habíamos dejado en vilo: cómo hacer de la crítica hacia una forma de falsa conciencia como esta una crítica estrictamente *normativa*.

De acuerdo con el Geuss de *The Idea of a Critical Theory* las propiedades *genéticas* (iii) que distinguen a una serie de creencias, intuiciones o actitudes como ideológicas son comparativamente más relevantes que sus propiedades epistémicas (i) o funcionales (ii), precisamente porque son estas y no las últimas las que permiten perfilar una crítica normativa de las distintas formas de falsa conciencia. Sostener que *X* creencia es ideológica desde este ángulo consiste en afirmar “a) que ciertos agentes cometen un error característico, [y] b) que uno puede explicar por qué cometen ese error apelando, en última, a intereses” (Geuss, 1981, p. 41). En la versión marxista de esta idea, por ejemplo, acusar que determinada forma de conciencia es ideológica consiste en sostener que ella expresa la posición en la sociedad de una determinada clase. Naturalmente, lo relevante no puede ser aquí el hecho de que los agentes sostengan una creencia errada, en dicho caso estaríamos distinguiendo la ideología nuevamente por referencia a sus propiedades epistémicas. Lo relevante es explicitar, en cambio, que tal forma de conciencia tiene como razón la defensa de determinados intereses opuestos a los intereses genuinos u “objetivos” de quienes domina. El momento propiamente normativo de este ejercicio consiste en mostrar, que las creencias y actitudes doxásticas vinculadas a dicho marco ideológico son actitudes que los dominados *no adscribirían* de conocer aquello que de hecho ignoran, la historia de este producto ideológico.

Dicho de otra manera, la *Ideologiekritik* elude la falacia naturalista al ofrecer un argumento que conecta la historia de adquisición de dichas creencias con un principio que provee razones para que los agentes las rechacen. Williams llama a este argumento el principio de la *Teoría crítica*, la idea es sencilla pero poderosa: “la aceptación de una justificación no cuenta si la aceptación misma es producida por el poder coercitivo que supuestamente está siendo justificado” (2005d. p. 6). Aunque la complejidad de la evaluación varíe ostensiblemente con el caso a caso, nuevamente, es posible ofrecer al menos un criterio mínimo para determinar si la aceptación es producida por ese poder o no, a saber: que de ser



lo primero el caso, los agentes, en condiciones libres de coacción, y en conocimiento de un relato más o menos expansivo sobre cómo han llegado a tener las creencias que tienen, se verían eventualmente movidos a abandonarlas (Williams, 2001). En este sentido, podemos decir con Lukács, que la *Ideologiekritik* siempre es un tipo de razonamiento dirigido a un público epistemológicamente distinguido o privilegiado: los dominados; pues la prueba remite inexorablemente a *su* punto de vista⁸.

Así la *Ideologiekritik* provee el armazón para una crítica de talante propiamente normativo al liberalismo. Lo que queda es, sin embargo, el trabajo más sustancioso, a saber, ofrecer el “relato” que explica como determinadas creencias e intuiciones sobre las cuales descansa la justificación de tales y cuales instituciones liberales son producidas precisamente por las coerciones que dichas creencias e intuiciones generan. En otras palabras, se trata de mostrar que los filósofos y pensadores liberales hacen trampa, que allanan *ex ante* las condiciones para una pretendida justificación que ofrecen con alegada posterioridad. Por obvias razones esta dilucidación excede con mucho las posibilidades del presente trabajo. Hemos sustentado, sin embargo, que se trata de una expectativa fundada, pues hemos podido evidenciar que incluso en su versión filosóficamente refinada el liberalismo acusa palmariamente los rasgos distintivos de una ideología, y, hemos mostrado, además, que esta última acusación dista mucho de ser una mera argucia retórica de socialistas y marxistas, o, en el mejor de los casos, una observación de naturaleza sociológica carente de un peso normativo específico. Contra esta mirada despectiva, el punto de la *Ideologiekritik* moviliza un recurso netamente filosófico de credenciales tan refinadas y autoconscientes como la mejor filosofía liberal. Y, es que, aunque pueda equivocar, una tradición que proyecta en una variante del autoengaño el fenómeno que paradigmáticamente desafía la normatividad de toda *praxis*, no puede sino ser reconocida como una tradición que rinde tributo, precisamente, al carácter íntimamente autoconsciente de la deliberación racional, sea esta práctica o teórica.

⁸ En este sentido la *Ideologiekritik* puede ser entendida como formando parte la venerable tradición filosófica que subraya el carácter absolutamente indelegable de la primera persona en la deliberación práctica.



Referencias bibliográficas

- Anscombe, G. E. M. (1958). Modern Moral Philosophy. *Philosophy* 33(124), 1-19.
- Bell, D. (2014). What is liberalism? *Political theory* 42(6), 682-715.
- Bell, D. (2016). *Reordering the World: Essays on Liberalism and Empire*. Princeton University Press.
- Berlin, I. (1988). Dos conceptos de libertad. En *Cuatro ensayos sobre la libertad* (pp 187-243). Alianza.
- Berlin, I. (2013). *The Roots of Romanticism* (Second Edition). Princeton University Press
- Diógenes Laercio. (2007). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* (García Gual, Carlos, Trad.). Alianza.
- Geuss, R. (1981). *The Idea of a Critical Theory*. Cambridge University Press.
- Geuss, R. (2001). *History and Illusion in Politics*. Cambridge University Press.
- Geuss, R. (2005). Genealogy as Critique. En *Outside Ethics* (pp. 153-161). Princeton University Press.
- Korsgaard, C. (1996). *The Sources of Normativity*. Cambridge University Press.
- Marx, K. (1968). *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Ediciones Nuevas.
- Marx, K. (1982). Sobre la cuestión judía. En Wenceslao Roces (Ed.) *Escritos de juventud* (pp. 468-490). Fondo de cultura económica.
- Moyn, S. (2023). *Liberalism Against Itself: Cold War Intellectuals and the Making of Our Times*. Yale University Press.
- Nietzsche, F. (2011) *La genealogía de la moral*. Alianza.



- Rawls, J. (2006) *Teoría de la justicia*. Fondo de cultura económica.
- Rorty, R. (1998). Human Rights, Rationality, and Sentimentality. En *Truth and Progress: Philosophical Papers* (pp. 167-185). Cambridge University Press
- Sandel, M. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press.
- Voegelin, E. (1974). Liberalism and Its History. *The Review of Politics*, 36(4), 504-520.
- Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Fontana.
- Williams, B (2002). *Shame and Necessity*. University of California Press.
- Williams, B. (2001). Truthfulness, Liberalism and Critique. En *Truth and Truthfulness* (pp. 202-233). Princeton University Press.
- Williams, B. (2005b). Human Rights and Relativism. En G. Hawthorn (Ed.), *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument* (pp. 62-74). Princeton University Press.
- Williams, B. (2005b). The Liberalism of Fear. En G. Hawthorn (Ed.), *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument* (pp. 52-61). Princeton University Press.
- Williams, B. (2005c). Realism and Moralism in Political Theory. En G. Hawthorn (Ed.), *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument* (pp. 17-28). Princeton University Press.
- Williams, B. (2005d). In the Beginning was the Deed. En G. Hawthorn (Ed.), *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument* (pp. 1-17). Princeton University Press.