



Martha C. Nussbaum^(*)

Liberalismo **Perfeccionista** y Liberalismo **Político** (Parte I)^{(**)(***)(****)}

Perfectionist Liberalism and Political Liberalism (Part I)

Resumen: En la primera parte del presente artículo, la autora discute dos tipos de liberalismo a partir del pensamiento de destacados filósofos. Por un lado, analiza las ideas de Isaiah Berlin y Joseph Raz como ejemplos del liberalismo perfeccionista y, por el otro, las de John Rawls y Charles Larmore como ejemplos del liberalismo político. Asimismo, identifica las diferencias entre el pluralismo de Berlin y el de Raz y entre el liberalismo de Rawls y Larmore.

Palabras clave: Liberalismo Perfeccionista - Liberalismo Político - Pluralismo - Isaiah Berlin - Joseph Raz - John Rawls - Charles Larmore

Abstract: In the first part of this article, the author discusses two types of liberalism from the thoughts of prominent philosophers. On the one hand, she analyzes the ideas of Isaiah Berlin and Joseph Raz as examples of perfectionist liberalism and, on the other, those of John Rawls and Charles Larmore as examples of political liberalism. It also identifies differences between Berlin's pluralism and Raz's and between Rawls' liberalism and Larmore's.

(*) Filósofa por la Universidad de Harvard. PhD y M.A. de Harvard University. B.A. de New York University. Ha sido catedrática en Harvard University, Brown University y Oxford University. Ernst Freund Distinguished Service Professor de Derecho y Ética en University of Chicago Law School. Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales del año 2012.

(**) Este artículo fue originalmente publicado por la Editorial Wiley como: Martha C. Nussbaum, "Perfectionist Liberalism and Political Liberalism," *Philosophy & Public Affairs* 29 (2011): 3-45. © 2011 Wiley Periodicals, Inc. *Philosophy & Public Affairs* 29, No. 1.

Agradecemos gentilmente el permiso de la autora Martha C. Nussbaum para su traducción y publicación, que se realizará en dos partes, en la presente y en la siguiente edición de la revista IUS ET VERITAS. La traducción estuvo a cargo de Ana Ximena del Rosario Gamero, egresada de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica del Perú, miembro extraordinario de la Asociación IUS ET VERITAS y ex miembro de la Comisión de Publicaciones de la misma Asociación. Se ha añadido algunas notas de la traductora identificadas con la abreviatura (NT), para procurar esclarecer o enriquecer algunos pasajes de la obra traducida.

(***) Este artículo fue escrito inicialmente para una conferencia sobre Isaiah Berlin en la Universidad de Harvard, en setiembre de 2009. Estoy agradecida por los útiles comentarios de Erin Kelly y Thomas Scanlon en dicha ocasión. Las ideas principales se originaron en una discusión tras una presentación de Joseph Raz en el Law-Philosophy Workshop de la Universidad de Chicago en noviembre de 2008, y fueron publicadas en el Blog de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chicago. Estoy agradecida a Raz por la discusión en dicha ocasión. Por la discusión de estos temas a través de los años, estoy agradecida a Charles Larmore, y por los comentarios en un borrador, agradezco a Daniel Brudney, Agnes Callard, Rosalind Dixon, Aziz Huq, Andrew Koppelman, Brian Leiter, Micah Lott, y Henry Richardson. Finalmente, estoy extremadamente agradecida a los editores de *Philosophy & Public Affairs* por sus incisivos y extremadamente valiosos comentarios.

(****) Nota del Editor: El presente artículo fue recibido el 18 de junio 2016 y aprobada su publicación el 23 de junio del mismo año.

Liberalismo Perfeccionista y Liberalismo Político (Parte I) *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism (Part I)*

Keywords: Perfectionist Liberalism - Political Liberalism - Pluralism - Isaiah Berlin - Joseph Raz - John Rawls - Charles Larmore

1. Dos tipos de liberalismo

El pensamiento de Isaiah Berlin es un ejemplo influyente en la literatura filosófica de lo que llamamos liberalismo perfeccionista, una perspectiva político-liberal que define una colección de controversiales doctrinas metafísicas y éticas acerca de la naturaleza del valor moral^(NT1) y la vida buena, y luego pasa a recomendar principios políticos construidos sobre estos valores. Las fórmulas de Berlin, aunque influyentes, son característicamente comprimidas y alusivas, pero Joseph Raz ha desarrollado un conjunto de ideas estrechamente relacionado de carácter claro y explícito. Para Raz, la clave del valor moral personal y político es la autonomía, un poder para autodirigirse y autogobernarse. Para esto (y aquí se encuentra la conexión con Berlin), él vincula la aceptación del pluralismo moral: para entender por qué solo una relativa extensión del rango de opciones apoya la autonomía, uno debe entender el hecho de que existen muchas formas incompatibles de vivir, y que todas ellas son moralmente buenas. Por consiguiente, la doctrina de Raz sobre la autonomía, como él mismo indica, requiere de la aceptación del pluralismo moral y usa dicha idea para respaldar su relación de opciones adecuadas. La tolerancia religiosa y secular, argumenta, debería basarse en la aceptación del ideal de autonomía y la verdad del pluralismo

moral. Así, Raz defiende una teoría en dos partes: que el valor central es la autonomía, pero, como él entiende esa idea, requiere de la aceptación de otra doctrina controversial sobre el valor moral, llamada pluralismo.

La mayor alternativa liberal al liberalismo perfeccionista de Berlin y Raz, en la reciente literatura filosófica angloamericana⁽¹⁾, es la doctrina llamada *liberalismo político*. Esta doctrina fue propuesta inicialmente por Charles Larmore en *Patterns of Moral Complexity* y *The Morals of Modernity*⁽²⁾, con explícita referencia a Berlin, pero desarrollada en mayor detalle por John Rawls en su gran obra *Political Liberalism*⁽³⁾. Yo también comparto este punto de vista, pues me he visto convencida de los argumentos de Larmore y Rawls⁽⁴⁾. Parece razonable entonces explorar los motivos que nos llevaron a los tres a preferir el liberalismo político sobre la perspectiva de Raz.

Comenzaré resumiendo el parecer de Berlin y Raz, para luego pasar a la crítica de Larmore y su reafirmación en Rawls, con la cual concuerdo en la mayoría de aspectos. Posteriormente, discutiré la crucial ambigüedad en la formulación de una noción clave en liberalismo político: aquella sobre

(NT1) La autora habla de (value) en este trabajo como un concepto para medir lo bueno, lo éticamente correcto, lo que tiene un valor intrínseco en sí mismo. Usaremos el término *valor* o *valor moral* para referirnos a (value). A su vez utilizaremos *valorable* como traducción de (valuable).

- (1) Uno podría razonablemente pensar que este debate se extiende a Europa continental, ya que el trabajo de Rawls es ampliamente discutido en Europa, y Larmore escribe en francés, publica en Francia antes de publicar en otros países, y tiene una mayor influencia en el debate francés.
- (2) Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987); *The Morals of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- (3) John Rawls, *Political Liberalism*, expanded paper ed. (New York: Columbia University Press, 1986), hereafter PL. Las referencias de páginas a este trabajo serán dadas entre paréntesis dentro del texto. Otra importante contribución al desarrollo de la idea del liberalismo político es Thomas Nagel, "Moral Conflict and Political Legitimacy," *Philosophy & Public Affairs* 16 (1987): 215-40, y *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1995). El juicio de Nagel sobre las distinciones relevantes es diferente del de Rawls, apoyándose en una noción de dos puntos de vista dentro de la persona; por ello, requiere separada consideración y, a pesar de su interés e importancia, no discutiré el tema más allá de esto.
- (4) Véase Martha Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006); y *Creating Capabilities: The Human Development Approach* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011).



Martha C. Nussbaum

el “razonable desacuerdo” (en el caso de Larmore), o las “doctrinas razonables e integrales”^(NT2) (en el caso de Rawls). Habiendo resuelto esa ambigüedad en favor del punto de vista que me parece más atractivo, seguidamente argumentaré que el liberalismo político es superior al liberalismo perfeccionista como una base para los principios políticos en una sociedad plural. A modo de conclusión, trataré el asunto de la estabilidad.

Comencemos por una definición adecuada de perfeccionismo liberal⁽⁵⁾; lo que es y requiere el liberalismo político surgirá en el curso de confrontar a su opuesto. El liberalismo perfeccionista es definido por Larmore, quien inició este debate, como un conjunto de opiniones que basan los principios políticos en “ideales clamando formar nuestra concepción global de la vida buena, y no solo nuestro rol de ciudadanos”; fuera de ello, dice que esta perspectiva involucra ideales controvertidos de la vida buena, u opiniones sobre “la última naturaleza de lo humanamente bueno”⁽⁶⁾. Como yo defino el liberalismo perfeccionista, siguiendo a Larmore, es un género de perspectivas liberales que pueden ser llamadas *liberalismos integrales*, liberalismos que basan los principios políticos en alguna doctrina integral sobre la vida humana que abarca no solo el ámbito político, sino la conducta humana en general.

La mayoría de las formas del liberalismo integral son perfeccionistas, incluyendo una doctrina sobre la buena vida y la naturaleza del valor moral. Pero una doctrina puede ser integral sin ser perfeccionista. Algunas doctrinas integrales que tuvieron una gran influencia en el pasado han sido determinísticas o fatalistas, cerrando así el camino para llegar a un ideal específico de vida buena: así, la astrología, que

controló las políticas en algún momento, podría difícilmente ser descrita como perfeccionismo, ya que sostenía que nuestros destinos estaban todos fijados por nuestras estrellas y que no tiene sentido que pensemos en seguir una vida buena. Incluso con relación al pensamiento contemporáneo, el tipo de liberalismo integral propuesto por Ronald Dworkin puede ser no perfeccionista, en cuanto su ideal de neutralidad estatal, a pesar identificarse como integral y no como una forma política de liberalismo, deliberadamente evita defender alguna doctrina específica de la vida buena⁽⁷⁾. Desde este punto, dejaré de lado las doctrinas integrales pero no perfeccionistas para concentrarme en el perfeccionismo. Las formas perfeccionistas de liberalismo integral (sean utilitarias o hegelianas, o basadas en un esquema neoaristotélico de virtud, o en doctrinas cristianas, o en una u otra posible perspectiva) han sido inmensamente influyentes en la historia, y continúan siéndolo hoy en día. La posición Raz/Berlin, declaradamente perfeccionista en opinión de Larmore, se mantiene como una particularmente interesante y atractiva doctrina liberal, la cual merece continuar bajo escrutinio (junto con sus otros parientes). La sutil relación entre liberalismo político y la visión integral de Dworkin deberá ser una discusión para otra ocasión⁽⁸⁾.

(NT2) [Reasonable comprehensive doctrines]. El término (comprehensive) es utilizado en el presente artículo de manera reiterada. Con él, la autora se refiere a una lectura integral de los ámbitos de la vida, dígase no solo lo público, como podría entenderse del liberalismo político, sino también lo privado. Utilizaremos como traducción el término *integral*.

(5) Raz describe su teoría como perfeccionista y opuesta al *antiperfeccionismo*: ver, por ejemplo, “Autonomy, Toleration, and the Harm Principle,” en *Issues in Contemporary Legal Philosophy*, ed. Ruth Gavison (New York and Oxford: Oxford University Press, 1987), 313-33, 331-2.

(6) Larmore, “Political Liberalism,” en *The Morals of Modernity*, 122 y 132.

(7) Véase Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), 154-5: Sin embargo, alguien podría argumentar que al enfatizar una continuidad entre vidas valorables e instituciones políticas liberales (un tema claramente resaltado en la obra de Dworkin *Justice for Hedgehogs* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011), pero ya presente en trabajos anteriores, la visión se vuelve al perfeccionismo.

(8) Otra distinción importante es aquella entre el perfeccionismo con relación al contenido y el perfeccionismo con relación a las nociones o modos de justificación: ver la importante discusión de distintos tipos de neutralidad en Peter DeMarneffe, “Liberalism, Liberty, and Neutrality,” *Philosophy & Public Affairs* 19 (1990): 253-74. Rawls y Larmore no invocan esta distinción, la cual puede haber sido útil a sus argumentos. Al comentar sus perspectivas más abajo, intentaré introducirla.

Liberalismo Perfeccionista y Liberalismo Político (Parte I) *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism (Part I)*

¿Por qué cubrir este tema otra vez? Rawls y Larmore han dicho mucho en favor de la forma de liberalismo que apoyan, y puede parecer un poco inútil revisitar el asunto. La reconsideración es necesaria, sin embargo, por dos razones. Primero, los puntos de vista de Rawls y Larmore contienen cruciales, aunque insuficientemente notorias ambigüedades; darles solución será de gran utilidad.

Segundo, a pesar de que la Teoría de la Justicia de Rawls es ampliamente conocida, y frecuentemente discutida en la literatura del bienestarismo^(NT3) y del utilitarismo, este no es el caso con su obra posterior. El concepto de liberalismo político es simplemente ignorado en una larga proporción de discusiones sobre el bienestar y política social, así como lo son los retos que Rawls propone a los pensadores que basarían políticas en una única perspectiva normativa integral⁽⁹⁾. Muchos teóricos

influenciados por varias formas de utilitarismo normativo simplemente no han tocado los asuntos de importancia surgidos a partir de su compromiso hacia una doctrina ético normativa integral como la base de los principios políticos y decisiones políticas. Ciertamente, es posible que *teorías consecuencialistas y bienestaristas* sean reformuladas como principios del liberalismo político. También podría ser posible que defiendan sus doctrinas perfeccionistas ante los retos de Rawls. Pero el que sus proponentes no hayan confrontado estos asuntos directamente significa que dicho trabajo aún no ha sido realizado. Espero que el reto contenido en este artículo pueda estimular aquel futuro trabajo.

(NT3) Bienestarismo [Welfarism] es el término utilizado para definir los principios y políticas propios de un estado de bienestar (welfare state).

(9) Esto es verdad hasta cierto punto, incluso en el utilitarismo filosófico: dentro de mis conocimientos, Peter Singer, por ejemplo, nunca ha tocado el reto que el liberalismo político representa para su visión integral. Esto es extensivamente cierto en las áreas filosóficamente informadas de la economía bienestarista. Así, en la edición especial de *Feminist Economics* dedicada al trabajo de Amartya Sen (9, número 2-3, 2003), Sen es interrogado por si acepta la idea del liberalismo político (ver Nussbaum, "Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice," 33-50, 49-50), pero él no responde directamente esta pregunta en su respuesta [este número de la revista ha sido reimpresso como *Amartya Sen's Work and Ideas: A Gender Perspective*, ed. Bina Agarwal, Jane Humphries, and Ingrid Robeyns [New York: Routledge, 2005]]. Tampoco la idea del liberalismo político juega rol alguno en el extensivo tratamiento de Sen con respecto a Rawls en *The Idea of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009). De manera similar, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* de Sen (New York: Norton, 2006) fracasa en preguntarse qué respeto para las personas se requiere cuando estas tienen un arraigo muy profundo con su etnia o identidad religiosa, sugiriendo que hay una correcta, plural perspectiva de identidad que la política puede respaldar. Influyentes economistas en Derecho preocupados por la filosofía que escriben extensivamente en bienestar, proponiendo principios políticos para una sociedad plural, y sin embargo no confrontan el asunto del liberalismo son: Louis Kaplow y Steven Shavell, *Fairness versus Welfare* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), Eric Posner, "Human Welfare, not Human Rights," *Columbia Law Review* 108 (2008): 1758-802, y Matthew D. Adler, *Well-Being and Equity: A Framework for Policy Analysis*, borrador previo a la copia finalmente editada (New York: Oxford University Press, 2011). Tanto Posner como Adler defienden un tipo de consecuencialismo de valores plurales por razones políticas, sin tomar posición de un lado o del otro sobre si esta doctrina política es integral, parcial o política; Kaplow y Shavell son bienestaristas integrales, sin confrontar el reto que el liberalismo político significa para su teoría. Del lado de las políticas, donde dichas distinciones hacen una real diferencia en la vida de las personas, el filosóficamente informado y generalmente admirable reporte Sen/Stiglitz/Fitoussi sobre la calidad de la vida encargado por el presidente Sarkozy de Francia similarmente calla sobre la distinción integral/política: ver J. E. Stiglitz, Amartya Sen, y Jean-Paul Fitoussi, *Report of the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress*, www.stiglitz-sen-fitoussi.fr/. (2010). Del lado de la filosofía política no bienestarista, la distinción entre político e integral es descuidada por Anthony Appiah en *The Ethics of Identity* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005), aunque allí yace el corazón de su proyecto filosófico (articular una forma de liberalismo que es compatible con el pluralismo), y a pesar de que discute a Rawls en algún detalle: ver mi crítica en *Journal of Social Philosophy* 37 (2006) 301-13. También es descuidada en el excelente libro *Disadvantage* de Jonathan Wolff y Avner De-Shalit (New York: Oxford University Press, 2007), donde parece bastante relevante a su empresa de establecer principios bienestaristas generales para sociedades divididas por las etnias y la economía, aunque los autores construyen sobre un trabajo filosófico mío que resalta esa distinción.



Martha C. Nussbaum

2. El pluralismo de Berlin, el pluralismo de Raz

El pluralismo de Berlin es el blanco de la crítica de Larmore y la reformulación de Raz de dicha crítica, así que debemos intentar caracterizarla, a pesar de la naturaleza críptica y alusiva de la discusión de Berlin⁽¹⁰⁾. Para él, el pluralismo es la negación del monismo sobre la fuente fundamental de valor moral⁽¹¹⁾. Observando que muchas doctrinas políticas han sido monistas acerca del valor, él nos dice que no debemos aceptar el monismo por causas tanto prácticas como teóricas. En términos prácticos, Berlin sugiere que el monismo ha sido fuente de tiranía y fanatismo: no es accidental que “The Pursuit of the Ideal” empiece con un catálogo de atrocidades perpetradas durante el siglo veinte en nombre de un monismo ideal. Pero el argumento más importante de Berlin es que el monismo es falso y el pluralismo es verdadero. El monismo es la doctrina en la cual hay solo “una verdadera respuesta y una solo una” a preguntas acerca de la fuente fundamental de valor moral (PI, 5)⁽¹²⁾. El pluralismo, en contraste, sostiene que “hay muchas maneras en las cuales el hombre puede intentar y aún ser racional, plenamente hombre y capaz de entenderse el uno al otro” (PI, 9). Berlin profundiza en un artículo posterior, recolectado en *The Crooked Timber of Humanity*, que el pluralismo nos pide mirar a la vida como permitirse una pluralidad de valores igualmente genuinos, igualmente fundamentales, sobre todo igualmente objetivos;

por tanto, incapaces de ser ordenados en una jerarquía abstracta, o de ser juzgados en términos de algún estándar absoluto⁽¹³⁾.

El pluralismo, entonces, es una tesis sobre valores y su estatus objetivo, y una tesis que se supone es verdadera. ¿Cómo se conectan la tesis práctica y teórica? Claramente, la verdad de la tesis del pluralismo es entendida para sustentar principios políticos basados en esta, pero ¿cómo exactamente cabe su verdad en el argumento de principios políticos liberales? Berlin no aclara este aspecto, pero parece que la verdad de la tesis teórica es un presupuesto necesario para la doctrina liberal de la tolerancia y la no interferencia. Si solo una perspectiva fuese cierta, no es claro si alguna razón independiente llevaría a Berlin a defender la no interferencia libera con opiniones que han sido probadas falsas⁽¹⁴⁾.

Desde este punto, como Raz⁽¹⁵⁾, distinguiré el pluralismo relevante para Berlin y Raz de lo que llamaré pluralismo interno, una perspectiva que ni Berlin ni Larmore distinguen claramente del pluralismo en que se centran⁽¹⁶⁾. Porque la distinción es

-
- (10) Para pasar al asunto principal, la crítica a Berlin de Larmore y Rawls, me centro en textos en los que Larmore se basa para caracterizar la posición que critica. No pretendo ofrecer una exégesis integral de la perspectiva de Berlin sobre el liberalismo.
- (11) Aquí estoy de acuerdo con Larmore, “Pluralism and Reasonable Disagreement,” en *The Morals of Modernity*, especialmente 155-63.
- (12) Cito el ensayo, referido en este artículo como PI, en la versión rendida a Isaiah Berlin, *The Proper Study of Mankind* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1997), 1-16.
- (13) Berlin, *Crooked Timber* (New York: Knopf, 1991), 79.
- (14) Así, en PI, 15, Berlin favorece poner algunos puntos de vista fuera de límites, que en su base coliden con valores comunes que han sido aceptados por todas las diversas formas de vida que el pluralismo apoya, esas formas de vida (incluido el nazismo y otras perspectivas que proponen la tortura por placer) no deben ser toleradas.
- (15) Véase Raz, “Autonomy, Toleration, and the Harm Principle,” 316, donde Raz define el tipo de pluralismo que le interesa como “la teoría de que hay varias formas y estilos de vida los cuales ejemplifican diferentes virtudes y son incompatibles”, y luego observa que “no hay nada que pueda detener a una persona de ser tanto un profesor ideal y una persona de familia ideal”, así, distingue su pluralismo del *pluralismo interno*. Raz, por supuesto, no afirma poco convincentemente que nunca habría conflictos difíciles en la vida de alguien que es tanto un profesor como una persona de familia; el punto es que la vida es una que puede ser vivida, porque esos dos ideales no hacen exigencias que son incompatibles por principio.
- (16) Tampoco Larmore hace esta distinción, cuando señala, en *The Morals of Modernity*, que el pluralismo es una posición característicamente moderna. El pluralismo interno es extendido por la antigua Grecia y Roma, el mundo indio, y sin duda en muchas otras culturas. La forma de pluralismo de la cual Larmore se preocupa más (la idea de que hay muchas formas

Liberalismo Perfeccionista y Liberalismo Político (Parte I) *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism (Part I)*

filosóficamente importante y ampliamente ignorada en este debate (salvo una breve mención por Raz) debemos hacer una corta pausa para discutirla. El pluralismo interno nos dice que hay varios elementos distintos e intrínsecamente valorables que pueden ser combinados en una única y razonablemente coherente idea de la vida buena humana. El pluralismo interno emprende la labor de organizar estas varias fuentes de valor de la mejor manera posible. La mayoría de culturas son interno-pluralistas: esto es, recomiendan un rango de elementos de valor interrelacionados, sosteniendo que muchos de estos tienen un valor intrínseco; y proponen alguna forma de organizarlos todos. La antigua cultura griega hacía esto a través del politeísmo de la religión griega: las fuentes de valor (adoración) eran plurales, y cada miembro de la cultura debía rendir honor a todas ellas, aunque esto podía resultar bastante complicado en ocasiones. La lealtad a los dioses de la familia y la lealtad al Estado podían colisionar en circunstancias extremas, como lo hacen en *Antígona* de Sófocles. El deber de rendirle honor a Deméter (diosa de la fertilidad marital) y el de adorar a Afrodita (diosa del amor erótico) posiblemente chocarían en algunos puntos de la vida de muchos. El panorama general, sin embargo, es de una única religión con muchos ámbitos, no de formas divergentes e incompatibles de vida⁽¹⁷⁾. De manera similar, la antigua cultura hindú reconocía fuentes plurales y, como la cultura griega, intentó organizarlas en un *todo* cultural más o menos cohesivo⁽¹⁸⁾. Pero el pluralismo no se resume al politeísmo. La mayoría de perspectivas religiosas y culturales, por ejemplo,

apoyan que amor a los hijos y a los amigos es intrínsecamente bueno, reconociendo a su vez que las lealtades envueltas podían a veces ser difíciles de armonizar. El pluralismo interno es solo una característica de cualquier pensamiento cultural razonablemente sano. Es ciertamente complicado pensar en una moralidad que sea genuinamente monista, reduciendo todos los valores a uno, salvo sea el utilitarismo Benthamiano, y sabemos qué tan rápido los plausibles argumentos de John Stuart Mill transformaron dicha corriente en una doctrina interno-pluralista cohesiva.

Lo que preocupaba a Berlin (y, como veremos, a Raz) sin embargo, no era el pluralismo interno, aún con profundas tensiones; sino la incompatibilidad entre todas las doctrinas de la vida, la imposibilidad de vivir simultáneamente como un antiguo griego y un utilitarista, o como un seguidor de Nietzsche y un cristiano: la imposibilidad de vivir con un esquema de valores y perspectivas totalmente incompatibles. El pluralismo de Berlin, entonces, es la doctrina que sostiene la existencia de una pluralidad de formas sobre cómo puede uno vivir, y todas ellas son válidas y objetivamente correctas.

integrales *razonables* de cómo vivir) parece ser más antigua en la India que en Occidente: un edicto del emperador Ashoka (alrededor de tres o dos siglos antes de Cristo) dice que “las sectas de otras personas merecen todas reverencia por una razón u otra”. Pero una idea similar tiene escena en el mundo romano, y la correspondencia de Cicerón con su amigo epicúreo Atticus, nos muestra una versión interesante de esto. Cicerón, a quien definitivamente no le gusta el epicureísmo, y quien tiene una doctrina integral bastante diferente, dice en una carta del año 61 a. C. que él y Atticus eran tan cercanos que nada lo separaba “salvo sus elecciones de un modo de vida” (*praeter voluntatem institutae vitae*). Luego dice que su amigo fue guiado a su elección por una *haud reprehendenda ratio* (un difícilmente excepcional razonamiento). Ver *Letters to Atticus*, Loeb Classical Library edition by David Shackleton Bailey, Vol. I. (Esta es mi propia traducción: Shackleton Bailey sobre traduce, creo, cuando escribe una “enteramente justificada forma de pensar”, algo que Cicerón nunca diría de la doctrina epicúrea) El panorama completo tiene su sentido claro: en estos tiempos peligrosos, podemos entender por qué un hombre honorable buscaría retirarse de la vida pública (*honestum otium*), y luego Cicerón admite que su propia opción de servir a la República fue motivada por “lo que uno podría llamar ambición”.

- (17) Hay casos límite: por ejemplo, los requerimientos de la religión Dionisia involucran tal nivel de tensión con los requerimientos estándar de la religión cívica que es incierto si una vida unitaria puede ser conformada por las dos; en este caso, se recae en el pluralismo de Berlin. Para una discusión reveladora sobre los distintos tipos de conflicto, ver Henry S. Richardson, *Practical Reasoning About Final Ends* (New York: Cambridge University Press, 1994), 144-51.
- (18) O, en verdad, muchos enteros, ya que el hinduismo contiene grandes diferencias regionales: ver Wendy Doniger, *The Hindus: An Alternative History* (New York and London: Penguin, 2009).



Martha C. Nussbaum

En *The Morality of Freedom* y su importante artículo “Autonomy, Toleration, and the Harm Principle”⁽¹⁹⁾, Joseph Raz argumenta a favor de una versión de liberalismo que es perfeccionista en dos formas. Primero, y centralmente, Raz defiende una doctrina controversial sobre la autonomía como la clave de lo que hace a las vidas valorables en general, y recalca que este debe ser el valor central en una sociedad liberal. La autonomía de Raz es una norma perfeccionista controversial, que sería rechazada, por ejemplo, por creyentes de una religión autoritaria. Segundo, Raz realiza un movimiento aún más perfeccionista cuando argumenta que en las sociedades liberales, para respaldar la autonomía, debemos aceptar una doctrina de pluralismo estrechamente relacionada con el pluralismo de Berlin. Examinemos ahora dicha conexión.

El argumento de Raz en “Autonomy” tiene un punto de partida distinto de Berlin: la moral central ideal es la autonomía, y el pluralismo nace para explicar lo que la autonomía requiere: es solo ante la luz de la autonomía que entendemos por qué un adecuado abanico de opciones implica un rango plural y extensivo. ¿Por qué la autonomía requiere creer en el pluralismo? La autonomía, para Raz, no es buena independientemente de las decisiones que hace posible; será buena en condición al valor de dichas opciones. “La vida autónoma es buena solo si es usada en búsqueda de proyectos y relaciones buenos y aceptables. El principio de la autonomía permite e incluso requiere que los gobiernos creen oportunidades moralmente buenas para eliminar las repugnantes”⁽²⁰⁾. Esta forma de entender la autonomía significa que si solo una forma de vida fuese buena, el gobierno no necesitaría crear múltiples opciones, todas las demás serían objetables. Entonces, es solo porque Raz cree que el pluralismo es cierto, que puede concluir que la autonomía requiere que el gobierno cree una lista de varias y diversas opciones (aunque, insiste que no hay una opción que particularmente deba estar en esa lista).

En *The Morality of Freedom*, Raz hace este mismo argumento con mayor profundidad. Utiliza el efectivo ejemplo de “The Hounded Woman” para mostrar que el gobierno perjudica el bienestar si casi todas las opciones ofrecidas requieren que una persona sacrifique su meta⁽²¹⁾. El gobierno, entonces, debe ofrecer a las personas un “adecuado abanico de opciones” para fomentar la autonomía. Estas opciones deben, sin embargo, ser genuinamente buenas: la autonomía no tienen valor por sí misma como autonomía cuando es usada en persecución de fines malos o despreciables, y la disposición de dichas opciones “no es un requerimiento de importancia para la autonomía”⁽²²⁾.

Raz sostiene que no todos los fines son buenos y que el principio de la autonomía no requiere que el gobierno proteja los fines sin valor como opciones, debe explicar por qué es tan malo ofrecer una sola opción. “La autonomía requiere que muchas opciones moralmente aceptables estén disponibles para la persona” (MF, 378). Pero ver por qué estas opciones deben ser “muchas”, debemos apreciar el hecho de que las formas genuinamente buenas de vida son, en efecto, plurales. El principio de la tolerancia basado en la autonomía sostiene que el pluralismo del valor moral es verdadero, y que las personas deben creer en la verdad del pluralismo para que puedan extender tranquilamente autonomía a los demás, aun si estos persiguen fines que la persona misma no valora como buenos. Raz piensa que no solo es deseable

(19) Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press, 1986), (en Adelante, “MF”); “Autonomy, Toleration” (ver nota 5). Los dos textos contemporáneos tratan el mismo conjunto de problemas desde perspectivas ligeramente diferentes, y yo trataré ambos textos con igual autoridad.

(20) Raz, “Autonomy,” 173; ver también 168: el gobierno no es requerido para crear opciones repugnantes o malas para que la gente pueda evadirlas libremente.

(21) MF, 373-6.

(22) MF, 380-1.

Liberalismo Perfeccionista y Liberalismo Político (Parte I) *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism (Part I)*

sino que es urgentemente necesario que los gobiernos promuevan la tolerancia construyendo principios políticos basados en la verdad del pluralismo⁽²³⁾. Dichos gobiernos tendrán como labor ordenar y clasificar doctrinas en un ranking de acuerdo a si son genuinamente valorables o no, y dejando claro a su vez que varias doctrinas pueden tener valor moral.

¿Por qué Berlin y Raz sostienen que la creencia en la verdad del pluralismo es necesaria para la tolerancia? Berlin parece ser motivado por el siguiente pensamiento: si la gente no piensa que la forma de ver vida de su vecino es objetivamente verdadero, siempre querrán intervenir y hacerlos cambiar a su propia forma de vivir, y no apoyarán políticas que extiendan a las personas un amplio abanico de oportunidades para elegir. Raz argumenta de manera distinta: la autonomía requiere tolerancia porque requiere que el Estado provea un adecuado rango de opciones, y que un rango adecuado es un rango extensivo (requiriendo tolerancia de formas de vida mutuamente repulsivas la una a la otra) solo porque el pluralismo es verdadero. Si no fuese así, entonces nada, incluyendo la autonomía, necesitaría que toleremos algo que no nos gusta en la forma de vida de los otros: el asesino autónomo es, en todo caso, peor que el asesino no autónomo (*MF*, 380). Cerrar opciones malas es correcto; entonces, si una sociedad es tolerante, protegiendo una pluralidad de opciones aún si a muchos ciudadanos no les gustan muchas de ellas, esa práctica debe ser guiada por un reconocimiento público de que hay varias opciones genuinamente buenas. Ni para Berlin ni para Raz es el principio del pluralismo meramente estratégico: ambos lo respaldan fuertemente como verdadero en su propio derecho.

Un importante antecedente histórico para Raz y Berlin es Rousseau, quien insistía que una buena sociedad debe

enseñar un principio de tolerancia teológica que al menos prevenga a la gente de creer que sus vecinos (creyentes en religiones diferentes) estaban condenados. “Es imposible vivir en paz con aquellos que uno cree están condenados”, concluía Rousseau⁽²⁴⁾. Berlin, viendo los horrores del *nazismo* y el *stalinismo*, sugiere, similarmente, que tenemos razón para creer que la afirmación de Rousseau es cierta: mientras las personas creen que sus vecinos están fundamentalmente errados, no habrá fin a sus intentos de represión y coerción⁽²⁵⁾. Para Rousseau, la importancia de una aceptación global del pluralismo sobre el valor moral es principalmente psicológica y motivacional: la gente no dejará de perseguir a los demás, a menos que crea en la verdad del pluralismo. Berlin parece motivarse por las mismas consideraciones psicológicas, aunque estas no sean las únicas⁽²⁶⁾. En cuanto a Raz, es evidentemente claro que el pluralismo no es solo una tesis psicológica sobre cómo motivar a las personas a la tolerancia: la objetiva verdad de una pluralidad de opciones es necesaria tanto para argumentar que las políticas estatales abran un amplio rango de opciones disponibles, como para justificar la tolerancia como una actitud apropiada para adoptar frente a las cosas que nos disgustan en la vida de nuestro prójimo.

¿Qué tan demandante es el principio de pluralismo de Raz? Bastante al parecer. El pluralismo moral, como lo define Raz

(23) Un elemento clave de esas políticas será, argumenta, respaldado por el “principio del daño” (harm principle) de Mill. Aquí él y liberalismo político pueden estar de acuerdo. Pero las razones de Raz para apoyar el principio del daño será diferente de aquellos que Rawls favorecería: para Raz la verdad de la pluralidad de opciones valorables; para Rawls (quien no discute este ejemplo) la idea de que el respeto por las personas requiere que el gobierno no se pronuncie sobre la verdad de las doctrinas integrales de las personas.

(24) Jean-Jacques Rousseau, “On the Social Contract,” en *The Basic Political Writings*, trans. Donald A. Cress, book 4, chapter 8 (Indianapolis: Hackett, 1987), 226.

(25) Véase *PI*, 12-4: el monismo es “peligroso” porque enseña que hay una “última solución a los problemas de la sociedad” (la comparación con Hitler es explícita en el texto), y “los millones asesinados en guerras o revoluciones (cámaras de gas, gulag, genocidios, todas las monstruosidades por las cuales nuestro siglo será recordado) son el precio que el hombre debe pagar por la felicidad de las futuras generaciones”.

(26) Él describe su propia ruta bajo el entendimiento de esta *verdad* en *PI*, 6-10.



Martha C. Nussbaum

en *The Morality of Freedom*, involucra dos afirmaciones, apoyadas ambas por Berlin: primero, “que las formas de vida incompatibles son moralmente aceptables”, y segundo, “que estas muestran distintas virtudes, cada una capaz de ser perseguida por sí misma” (página 396). Sin importar la forma de vida que uno persiga, “hay virtudes que nos eluden porque solo están disponibles para aquellas personas que siguen formas de vida alternativas e incompatibles” (página 396). Raz distingue el pluralismo *débil* del *fuerte*: al criterio anterior, que define el pluralismo *débil*, debemos añadir *uno o más* de los siguientes tres, para convertirlo en pluralismo *fuerte*: Primero, “las virtudes incompatibles no están completamente ordenadas jerárquicamente para cada individuo”. Segundo, “las virtudes incompatibles no están completamente ordenadas jerárquicamente de acuerdo a algún criterio impersonal de valor moral”. Tercero, “las virtudes incompatibles ejemplifican diversas inquietudes fundamentales” (páginas 396-397). Raz cree haber probado que valorar la autonomía requiere que adoptemos la forma fuerte del pluralismo (página 398), pero se ampara solo en la forma débil para defender su argumento (página 398). La forma débil, sin embargo, aún requiere la vista de que una pluralidad de formas de vida incompatibles debe ser respaldada como moralmente aceptable. Al requerir este respaldo, valorar la autonomía “establece la necesidad de tolerancia” (páginas 406-407). El pluralismo débil es una doctrina que la mayoría de doctrinas integrales religiosas y seculares en la mayoría de sociedades modernas se rehúsan a adoptar; el pluralismo “fuerte” es aún más incompatible con casi todas aquellas doctrinas.

Así, Raz apoya al perfeccionismo en doble sentido. Como Berlin, respalda un principio de pluralismo que resulta inaceptable para muchos ciudadanos; y al contrario de Berlin, implementa este principio en servicio de un igualmente controversial ideal integral de autonomía.

3. Larmore, Rawls: desacuerdo razonable, liberalismo político

En “Pluralism and Reasonable Disagreement”, Charles Larmore empieza por señalar, correctamente, que el principio de pluralismo es controversial. Varios, sino la mayoría de los

creyentes religiosos no cree en haya muchas rutas objetivamente correctas a la salvación, o, de manera más general, muchos caminos objetivamente correctos que lleven a una vida buena. Los pensamientos religiosos pluralistas se han vuelto más comunes hoy en día de lo que eran antes⁽²⁷⁾, pero incluso las religiones más tolerantes típicamente excluyen ateos y agnósticos del grupo de los *salvado*; muchas religiones incluyen solo a otros monoteístas y excluyen a los politeístas y miembros de religiones no-teístas, así como ateos y agnósticos. Y aunque muchos agnósticos y ateos acepten calmadamente la validez de al menos alguna forma de teísmo, hay quienes piensan que toda la religión es un gran error y que, ciertamente, no es objetivamente verdadera. Basar liberalismo en pluralismo, entonces, es basarlo en un principio que la mayoría de creyentes religiosos, y muchas otras personas, no pueden aceptar sin convertirse a una doctrina totalmente diferente.

Distinta es la perspectiva que defiende Larmore actualmente. Los desacuerdos sobre el valor bajo condiciones de libertad, argumenta, persisten y no parecen resolverse por sí mismos, contrariamente a los desacuerdos científicos. Como Rawls en la destacada sección de *Political Liberalism* titulada “The Burdens of Judgment” (páginas 54-58), Larmore sugiere tentativamente algunas razones por las que eso puede ser de valor verdadero^(NT4): dificultades para sopesar y ordenar, diferencias en experiencia de vida, entre otros motivos. Pero esto es tangencial: lo principal que debemos entender, dice Larmore, es que las personas tienden a estar en desacuerdo en estas materias, y estos desacuerdos no son causados por nada tan obvio que podamos fácilmente remover (como un error de hecho, por ejemplo). Además, las

(27) En octubre de 1995, el Papa Juan Pablo II respaldó una forma limitada de pluralismo, concediendo que había varias rutas a la salvación. Fue particularmente sorprendente su inclusión del hinduismo politeísta entre esas rutas.

(NT4) (true of value)

Liberalismo Perfeccionista y Liberalismo Político (Parte I) *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism (Part I)*

personas que su forma de pensar es la correcta y que las demás están erradas pueden todavía aceptar este hecho del *desacuerdo razonable*.

Si lo aceptan, entonces, dice Larmore, verán que no pueden basar principios políticos en su propia forma de pensar (la que creen es verdadera) sin violentar las convicciones de otros; entonces, buscarán fundar la moral política en “una moral base que una cantidad razonable de personas pueda aceptar a pesar de su tendencia natural a estar en desacuerdo sobre visiones integrales sobre la naturaleza del valor moral y en particular sobre los méritos del pluralismo y del monismo”⁽²⁸⁾. La decisión de favorecer una moralidad un centro tan débil y sentar principios políticos en ella (lo que Larmore llama “liberalismo político”) puede ser compartido por monistas y pluralistas a la vez, siempre que se admita la existencia del desacuerdo razonable. Larmore insiste que dicha perspectiva tiene contenido moral y está justificada por algunos valores morales definidos; sin embargo, es lo suficientemente abstemia, tanto en contenido como en nociones⁽²⁹⁾, como para evitar ideas controversiales que dividen a los ciudadanos que están razonablemente en desacuerdo.

Rawls desarrolla esta idea de manera mucho más completa. Como Larmore, insiste que la persistencia de desacuerdos sobre el valor bajo condiciones de libertad política debe ser tomada como evidencia de que estos desacuerdos no están basados en un error tan fácilmente identificable. Inicialmente parecería aceptar algo similar a la posición de Raz/Berlin, pero no es de esta manera: su perspectiva es que, sin tomar mayor posición hacia ningún lado ante preguntas sobre la verdad o adecuación, podemos ver que los factores que guían a las

personas a diferir son complicados, difíciles y profundamente arraigados en su búsqueda del significado de la vida, de tal manera que es poco probable que desaparezcan sin coerción del gobierno. Muchas y distintas doctrinas integrales que los ciudadanos siguen son en ese sentido razonables. (Analizaremos esa importante y resbaladiza noción en la siguiente sección, y veremos que, entendido en cierta forma, se acerca desagradablemente a la posición de Raz/Berlin; sin embargo, hay otra forma de interpretar en la que no se presenta este problema.) Si aceptamos los errores de la razón^(NT5), entonces tenemos razones para intentar basar nuestros principios políticos en un conjunto de ideas morales *independientes* que pueden ser aceptadas por ciudadanos con amplios puntos de vista relacionados a la última fuente valor moral. Los principios serán aceptables en esta forma, solo si sus legisladores practican un *método de evitación*, negándose a basarlos en doctrinas controversialmente metafísicas, religiosas o epistemológicas, o siquiera en doctrinas éticas integrales. En lugar de ello, buscarán una justificación ética independiente para los principios que finalmente forman parte de las doctrinas integrales de todos ellos, como un “módulo” (PL, 12), sostiene Rawls, que se adhiere a doctrinas de muchos tipos⁽³⁰⁾. Así, Rawls, como Larmore, piensa en el liberalismo político en términos de tanto contenidos

(28) Larmore, “Pluralism and Reasonable Disagreement,” 167.

(29) Aquí hago referencia a la distinción de DeMarneffe’s (ver nota 8) para desarrollar lo que la discusión de Larmore claramente sugiere.

(NT5) Párrafos arriba, la autora hizo referencia a la sección “The Burdens of Judgement” del libro *Political Liberalism* de Rawls. En dicho texto, se hace reflexión sobre cómo la razón (incluso usada correctamente y de buena fe) puede llevarnos a conclusiones distintas. Desde este punto del artículo, la autora utiliza la expresión (burdens of judgement) para hacer referencia al mismo concepto definido por Rawls. Utilizaremos para esto la expresión “errores de la razón”.

(30) Es así como las doctrinas necesitarían finalmente ser defendidas. Los debates posteriores de Rawls sobre el civilismo añaden la *condición* de que uno puede, sin violar el deber ético de civilismo, invocar su doctrina integral para defender principios políticos, “siempre que en las debidas razones públicas, dadas por una concepción política razonable, sean presentadas lo suficiente como para apoyar lo que estas doctrinas integrales hayan sido introducidas para apoyar” (PL, li-iii, y la afirmación similar en “The Idea of Public Reason Revisited,” en adelante IPRR, en *John Rawls: Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), 573-615 y 591-44).



Martha C. Nussbaum

limitados (es más un “modulo” que un ideal integral), como limitados tipos de nociones (está justificado en una forma *independiente*, que no invoca metafísica controvertida ni doctrinas epistemológicas)⁽³¹⁾.

Rawls sugiere una razón más profunda por la cual los ciudadanos respaldarán el liberalismo político y su método de evitación, aún si creen que su propia doctrina es correcta y que los demás se encuentran equivocados. La razón es que respetan a sus compañeros ciudadanos, y los reconocen como iguales⁽³²⁾. Su razonabilidad es ética: respetando a su prójimo, quieren darle bastante espacio para buscar su propia forma, aun si creen que las conclusiones a las que la mayoría de personas llega son erradas. El respeto es para las personas, no directamente para las doctrinas que estos crean, e incluso el respeto para las personas lleva a la conclusión de que deben tener libertad para perseguir los compromisos que se encuentran en lo más profundo de su identidad, siempre que no violen los derechos de otros y que no se comprometa ningún interés público⁽³³⁾. Larmore no define explícitamente al liberalismo político de esta manera en sus primeros trabajos, pero al interpretar a Rawls, característicamente ha llamado la atención a la centralidad de la idea del respeto en la teoría de

Rawls, y ha hecho énfasis recientemente en la importancia del respeto en su propia visión política⁽³⁴⁾. Me parece que esa referencia al respeto es necesaria en este punto: de otra forma, ¿por qué no coaccionaría el monista seguro a su prójimo hacia la salvación? Solo notar que las personas no se ponen de acuerdo sobre dichos asuntos sin coacción no otorga por sí mismo una razón para forzarlos a concordar.

Como yo (junto a tanto Rawls como Larmore) uso esta idea de respeto, el respeto a las personas no es un estado emocional subjetivo, como un sentimiento de admiración. Es una forma de ver y tratar a las personas, estrechamente relacionada con la idea kantiana de tratar a la humanidad como un fin y nunca como solo un medio⁽³⁵⁾. El respeto se encuentra así cercanamente vinculado a la idea de dignidad, a la idea de que la humanidad tiene un valor y no solo un mero precio⁽³⁶⁾. El respeto igualitario sería entonces

-
- (31) Una vez más, sin embargo, tiene determinado contenido ético y es justificado por determinadas nociones éticas, por lo que no es completamente neutral en ninguno de los dos sentidos de DeMarneffe.
- (32) Sobre la idea de los ciudadanos como libres e iguales, y la idea relacionada de la reciprocidad, ver *PL* 18-9 y *passim*; la idea de que su libertad e igualdad requieren un tratamiento justo de sus variadas doctrinas integrales es fundamental para *PL* y *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), por ejemplo en su razonamiento sobre la prioridad de la libertad religiosa. Se le da un tratamiento particularmente extensivo en “Fairness to Goodness,” en *Collected Papers*, 267-85. En *TJ*, 586, Rawls dice que las ideas de igual dignidad humana y respeto reciben un contenido definido por los principios de justicia: respetar a los demás es reconocer una “inviolabilidad fundada en la justicia” que es expresada en dos principios. Como observa Larmore, la idea de respeto a las personas, aunque nunca sujeta a un análisis extensivo de sí misma “forma [sus] pensamientos en el nivel más profundo”: ver Charles Larmore, “Public Reason,” en *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. Samuel Freeman (New York: Cambridge University Press, 2003), 368-93, 391.
- (33) Véase mi debate de la teoría de Roger Williams y su relación con la de Rawls en *Liberty of Conscience: In Defense of America’s Tradition of Religious Equality* (New York: Basic Books, 2008), capítulo 2. Rawls no discute el “imperioso interés público” requerido oportunamente de las cláusulas de religión de la Primera Enmienda, pero sí lo discute con referencia a la cláusula de expresión, argumentando que solo el peligro de un inminente colapso del sistema constitucional puede justificar limitar la expresión política.
- (34) Véase Larmore, “Public Reason,” y “Respect for Persons,” *The Hedgehog Review* 7 (2005): 66-76.
- (35) Véase Larmore, “Respect for Persons”: Respeto es incompatible con la conducta que trata a “las personas como meros medios, como objetos de coerción, y no también como fines, atacando directamente su distintiva capacidad como personas.
- (36) Véase Rawls, *A Theory of Justice*, 586, sobre la dignidad: él argumenta, convincentemente, que tiene poco contenido determinado que necesita ser definido en conexión con grupo de otras ideas y principios. Ver mi opinión en “Human Dignity and Political Entitlements,” en *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President’s Council on Bioethics* (Washington, DC. 2008), 351-80.

Liberalismo Perfeccionista y Liberalismo Político (Parte I) *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism (Part I)*

respeto que reconoce apropiadamente la dignidad igualitaria y el valor de las personas como fines. Aunque esta idea tiene un contenido ético preciso, ha sido anteriormente reconocido (por ejemplo en la Declaración Universal de los Derechos Humanos) que uno puede respaldarla por motivos políticos sin tener que seguir una doctrina kantiana integral o algún tipo específico de doctrina integral: así, uno puede respaldarla creyendo en una forma de doctrina religiosa que Kant podría no aceptar, o incluso argumentando una perspectiva sobre la libertad que no es la kantiana⁽³⁷⁾. El respeto igualitario es un valor político y no integral; por consiguiente, si uno quisiera podría, en principio, aceptarlo y continuar creyendo que las personas no merecen igual respeto en ámbitos religiosos o metafísicos, aunque dicha perspectiva podrá contener tensiones que puedan ser difíciles de negociar⁽³⁸⁾.

Nótese que la base del liberalismo político es distinta de la base suministrada aludiendo a la especial dificultad de conseguir un adecuado número de opiniones sobre la materia del valor. Uno puede pensar que es fácil conseguir la perspectiva correcta en materias religiosas y, sin embargo, creer que todos los ciudadanos deben tener un gran espacio para resolver este dilema por su propia cuenta. Ciertamente, no puedo ver por qué alguien de una religión autoritaria pensaría que es terriblemente difícil conseguir la verdad: todo lo que se necesita es escuchar a la autoridad correcta. Así, no es muy sorprendente que muchas formulaciones del liberalismo hayan preferido una base en el respeto, antes que en algo difícil. Jacques Maritain, por ejemplo (uno podría llamarlo el primer político liberal por su trabajo en la Declaración Universal de los Derechos Humanos), escribe:

“Hay real y genuina tolerancia solo cuando un hombre está firme y absolutamente convencido de una verdad, o de lo que él considera es una verdad, y cuando al mismo tiempo reconoce el derecho de los demás a negar esta verdad, a contradecirlo y a decir lo que piensan, no porque sean libres de la verdad, sino porque la buscan en sus propios términos, y porque respeta en ellos la naturaleza humana y la dignidad humana, y esos mismos recursos y energía surgen del intelecto y de la conciencia, lo que los vuelve potencialmente capaces de lograrla verdad que ama”⁽³⁹⁾.

No niego que un católico pueda aceptarlo los errores de la razón, si él o ella considera que la autoridad pronunciada solo en algunas materias, esto es, que el alcance de la infalibilidad papal es suficientemente angosto para que no responda a muchas preguntas de la vida. Lo que quiero enfatizar es que uno puede llegar al liberalismo político a través de solo el respeto, sin aludir a ninguna dificultad especial de juicio. Por supuesto, uno requerirá entonces alguna explicación sobre por qué el respeto a las personas nos lleva a dar a las personas mucho espacio en materia de valor, pero no en ámbitos matemáticos o científicos. Sin embargo, podemos desarrollar, creo, una cuenta de la centralidad humana buscando

(37) Véase Maritain, nota 39. Rawls, también, insiste en la distinción entre una apropiación kantiana de las nociones éticas para fines políticos, y el uso de una doctrina kantiana integral y controversial, y él insiste en la importancia de no usar, o incluso sugerir que uno estaba usando una doctrina kantiana integral. Así, en una carta de 1998 sobre revisiones planeadas a PL en el archivo con el autor y con Columbia University Press, anunció su intención de cambiar los términos “razón práctica” y “principios de la razón práctica”, porque sugerían una doctrina kantiana de la razón, lo que llamó un “serio error”.

(38) Véase debate abajo en la nota 61 y el texto que dirige a ella.

(39) Jacques Maritain, “Truth and Human Fellowship,” en *On the Use of Philosophy: Three Essays* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1961). Las opiniones de Maritain anticiparon a Rawls en muchos aspectos. Describir el acuerdo práctico político que produjo la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el borrador que trabajó Maritain, como el resto de los pensadores de Egipto, China y seguimos, hace evidente que cree que el acuerdo prescinde de conceptos metafísicos precisamente para llegar a un acuerdo mutuamente respetuoso, entre personas que difieren en sus pensamientos integrales. Ver *Man and the State* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), capítulos 4 y 5, especialmente el 4.1, titulado “Men Mutually Opposed in Their Theoretical Conceptions Can Come to a Merely Practical Agreement Regarding a List of Human Rights,” 76. Por un buen trabajo que fue consagrado en la Declaración Universal, ver Mary Ann Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights* (New York: Random House, 2002).



Martha C. Nussbaum

el significado fundamental que podría resolver esa pregunta, específicamente, por qué es especialmente violatorio a las personas el que les impongan un esquema de valores, pero no lo es imponerles la verdad de que $2 + 2 = 4$. No propongo intentar eso aquí. Pero en mi apropiación de la idea rawlsiana de liberalismo político, me centro en la idea base del respeto a las personas, más que en los errores de la razón⁽⁴⁰⁾.

¿Por qué, podría preguntarse uno, deberíamos suponer que el respeto a las personas apoya principios políticos que no respaldan la verdad en particular de ninguna doctrina integral de lo bueno? ¿No tomamos en serio a las personas, las tratamos como fines en sí mismos cuando, en conversación, insistimos en la verdad de perspectivas que creemos podemos defender? A veces, en efecto, puede ser más respetuoso poner nuestras cartas sobre la mesa en vez de evitar la confrontación. Aquí damos dos respuestas, ambas señalando a características de una vida política. Primero en el caso de amistad personal, siempre será una materia contextualmente delicada cuándo, hasta qué extensión y cómo insistimos en la verdad de nuestras propias doctrinas integrales. Algunas maneras de hacer esto son compatibles con respetar a las personas como iguales, otras no. Pero parece probable que los límites de aceptación no puedan ser dados adelantadamente: percibirlos requiere un delicado sentido de contexto y relación. En el aspecto político, por supuesto, esta conflictiva apreciación de las relaciones particulares no está disponible cuando el gobierno envía un mensaje. Segundo, y más importante, cuando es el gobierno quien envía un mensaje, cambia completamente ese mensaje, porque el gobierno define las oportunidades de vida de uno en una forma fundamental y penetrante. Así que si el gobierno respalda, por ejemplo, la idea de que el cristianismo es mejor, esto envía un mensaje que el marco de libertades y oportunidades que forma la vida de los ciudadanos tendrá en consideración la superioridad del cristianismo, en una forma que margina o desvalúa otras formas de pensar. Esto, por supuesto, no sería

usualmente el caso cuando un cristiano intenta convencer a un amigo de la superioridad de la vida cristiana. Así, el argumento para el liberalismo político depende, en parte de una apreciación del profundo y penetrante rol de la política en la vida de todos los ciudadanos.

En este punto, podemos concluir que hay una ruta a las ideas liberales de la tolerancia y libertad religiosa que no requiere la aceptación de un principio controversial y religiosamente divisivo como es el pluralismo. Si esta ruta toma la forma de aceptar “errores de la razón” o la forma de desarrollar una doctrina de respeto por la consciencia, o si combina las dos ideas de alguna forma, la conclusión puede ser plenamente deducida sin aceptar algo como el principio de pluralismo de Berlin/Raz.

Formas tradicionalmente históricas de liberalismo no han visto el problema envuelto en el liberalismo perfeccionista. Ningún utilitarista ni el liberalismo perfeccionista hegeliano/aristotélico de T. H. Green hace algún gesto con respecto a las diversas doctrinas integrales. En gran parte, esto es porque los pensadores liberales han estado fuertemente opuestos a la religión tradicional, y han visto su propia doctrina liberal como un reemplazo de la religión. Bentham y Mill eran ateos que hubieran visto el fin de toda religión organizada sin remordimiento alguno, y quienes pensaban que era perfectamente correcto del estado promover su fin favoreciendo alternativas seculares, aunque sin interferir en la libertad individual de elección⁽⁴¹⁾. La doctrina

(40) En *Women and Human Development, Frontiers of Justice, y Creating Capabilities* (ver nota 4); véase también *Liberty of Conscience*.

(41) Mill expresa entusiasmo repetidamente por la idea de Auguste Comte de que la doctrina atea de la simpatía (dado un gran apoyo patrocinado por el Estado, aunque no coactivamente impuesto) vendría a reemplazar a las religiones existentes: ver en particular Mill, *Auguste Comte and Positivism* (London: Kegan Paul, 1891; reimpreso del original en 1861); “The Utility of Religion,” en Mill, *Three Essays on Religion* (Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 1998); Mill, *Utilitarianism*, capítulo 3, en John Stuart Mill and Jeremy Bentham, *Utilitarianism and Other Essays*, ed. Alan Ryan (New York and London: Penguin, 1987). Mill critica muchos puntos específicos del programa Comteano, pero considera al Positivismo (cuyo bastión principal

Liberalismo Perfeccionista y Liberalismo Político (Parte I) *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism (Part I)*

perfeccionista neoaristotélica de Green fue, de manera similar, un reemplazo intencional a las doctrinas que, en su opinión, eran menos adecuadas. Creo que actualmente vemos más claro, y comprendemos que el respeto a los demás ciudadanos como iguales requiere no construir el Estado en la predominancia de alguna doctrina integral sobre el sentido y propósito de la vida en particular, sin importar

su excelencia. Por supuesto, continúa siendo el caso que el respeto es para las personas, y no para sus doctrinas. Pero estas doctrinas se encuentran tan arraigadas en las personas y en su búsqueda del significado de la vida que la denigración pública de parte del gobierno de dichas doctrinas pone a sus seguidores en desventaja, sugiriendo que son menos valiosos que otros ciudadanos, y efectivamente, no tratándolos como fines en sí mismos completamente iguales. Los liberales no necesitan hacer ese tipo de afirmaciones denigrantes. 

es que la humanidad ha llegado a una era posreligiosa) un logro filosófico a la par de los trabajos de Descartes y Leibniz (ver *Auguste Comte*, 200). Uno podría argumentar que en otros trabajos Mill expresa ideas que son más compatibles con el liberalismo político, dicho asunto exegético no será desarrollado aquí. Tanto Rawls como Larmore tratan a Kant como el portador de una doctrina perfeccionista e integral, pero una vez más, ello es una pretensión exegética y controversial que es irrelevante para el argumento de este trabajo.