

# Realismo, miedo y relativismo. Notas sobre la filosofía política de Bernard Williams<sup>1</sup>

Pablo Badillo O'Farrell  
Universidad de Sevilla

*SUMARIO:* I. INTRODUCCIÓN.— II. MORALISMO Y REALISMO POLÍTICOS.—  
III. LIBERALISMO DEL MIEDO.— IV. RELATIVISMO Y DERECHOS  
HUMANOS

## I. INTRODUCCIÓN

La figura de Bernard Williams ocupa lugar muy destacado en la historia del pensamiento del pasado siglo y los primeros años del presente. Si nos fijamos con un cierto detenimiento en su producción bibliográfica, nos podemos percatar cómo los intereses esenciales que ocuparon su atención fueron la filosofía en general, y una muy especial atención a la filosofía moral.

No obstante, en los últimos años de su vida, ya muy deteriorada por los efectos de la enfermedad, y que acabó con ella en 2003, dedicó una atención especial a publicar una colección de volúmenes, tres en concreto, en los que nos ofreció un profundo y perspicaz análisis, como todos los suyos, de una serie de asuntos que van desde ensayos so-

---

<sup>1</sup> El presente trabajo es un avance de una monografía sobre la filosofía política de Bernard Williams. Por ello, en él se realiza simplemente un análisis fundamentalmente descriptivo de algunas de sus perspectivas en relación a la cuestión desarrollada en tres monografías esenciales. Queda para el trabajo ulterior el estudio de su visión global de la filosofía política, en especial relación con la corriente analítica.

bre historia de la filosofía, hasta la consideración de ella como disciplina humanística, pasando por el intento de acercamiento y elaboración de una filosofía política, que es la que nos va a ocupar, desarrollada en el volumen *In the Beginning was the Deed*, publicado en 2005<sup>2</sup>, sin perjuicio de que también dedicara una especial atención a aquella en el artículo “Political Philosophy and the Analytical Tradition”, incluido en el volumen *Philosophy as a Humanistic Discipline*, publicado en 2006<sup>3</sup>.

Como he referido, la figura de Williams resulta fundamental si se desea conocer un cierto desarrollo de la ética en el siglo XX, de manera muy especial en su acercamiento al utilitarismo, pues se percató de que en los últimos compases del siglo pasado existían una serie de asuntos por los que no se podía pasar sin detenerse y fijar en ellos su atención. Y éstos eran de suma importancia para la filosofía política. En este trabajo nos vamos a detener en tratar algunos, que, aparentemente, pueden parecer no plenamente conexos, pero que resultan como piezas de un rompecabezas, si se quiere inacabado por su pronta desaparición, pero que son muy ilustrativos de los rasgos que para él eran esenciales en la manera de entender la filosofía política en este momento histórico concreto.

Así, de los asuntos tratados en el referido libro en primer lugar las cuestiones en las que vamos a incidir aquí, dejando de lado otros aspectos desarrollados por él que se centran en aspectos más particulares y concretos, serán esencialmente aquellos que se centran en los principios en los que se sustenta la filosofía política del presente, a saber el liberalismo del miedo y su visión sobre los derechos humanos en relación con el relativismo<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> WILLIAMS, Bernard, *In the Beginning was the Deed*, Princeton University Press, Princeton y Londres, 2005.

<sup>3</sup> WILLIAMS, Bernard, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton University Press, Princeton y Londres, 2006.

<sup>4</sup> Se puede encontrar un análisis bastante panorámico de la filosofía política Williams en el artículo de SLEAT, Matt, “Making Sense of Our Political Lives. On the Political Thought of Bernard Williams”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol. 9, 1, March 2006, pp. 389-398.

## II. MORALISMO Y REALISMO POLÍTICOS

Quizás el punto de partida del planteamiento de Williams sobre la filosofía política parte de la contraposición inevitable entre moralismo y realismo, asumidos como dos grandes modelos de entender y desarrollar la teoría política en el momento presente. Para acercarnos a lo que él entiende por moralismo político debemos contemplar dos modelos de analizar la relación de la moralidad con la práctica política. Y así habla de un primero, o modelo de representación (*enactment*), en el que la teoría política<sup>5</sup> formula principios, conceptos, ideales y valores, mientras que la política, busca expresar éstos en la acción política, a través de la persuasión, el poder, y otros elementos similares. Esto, continúa Williams, no supone necesariamente una distinción entre personas. Hay una actividad intermedia que puede ser compartida por ambas partes: esto modela concepciones particulares de los principios y valores a la luz de las circunstancias, y proyecta programas que pueden expresar estas concepciones. Para él el paradigma de una teoría que implica el modelo de representación es el utilitarismo<sup>6</sup>. Ello contrasta con el segundo modelo o estructural, en el que la teoría depone las condiciones morales de coexistencia ante el poder, condiciones en las que éste puede ser ejercido justamente. Para nuestro autor el paradigma de dicha teoría se encuentra en John Rawls. En el pensamiento del autor americano podemos apreciar cómo en la *Teoría de la Justicia* la teoría implica una cierta representación sobre los fines de la acción política, a causa de las implicaciones derivadas de aplicar el Principio de Diferencia. En cambio, en *Liberalismo Político* y en los escritos posteriores dicho aspecto resulta menos llamativo. Tal es así porque buscó producir un hueco más profundo que el que la *Teoría de la Justicia* permitía entre dos concepciones distintas, cuales son el de una sociedad

---

<sup>5</sup> Para esta cuestión nuestro autor parte de una plena y asumida sinonimia entre teoría y filosofía políticas.

<sup>6</sup> WILLIAMS, Bernard, *In the Beginning was the Deed*, *ob. cit.*, p. 1.

en la que el poder es ejercido correctamente, y otra que afronta las aspiraciones de los liberales respecto a la justicia social<sup>7</sup>.

Aun con las notables diferencias existentes entre las dos perspectivas nos encontramos a su vez con que tienen en común algo muy importante, y es que en ambas se aprecia la prioridad de la moral sobre lo político. Y ello es así, porque mientras en el modelo de representación la política es el instrumento de la moral, en el modelo estructural la moralidad ofrece restricciones sobre lo que la política puede hacer correctamente. Así, y por los rasgos referidos, es por lo que Williams denomina a las corrientes que priman lo moral sobre lo político *moralismo político*.

El moralismo político no implica gran cosa y de forma inmediata en el estilo en el que los actores políticos deben pensar, pero, en cambio, tiende a producir la consecuencia de que ellos deben pensar, no sólo en términos morales, sino también en los términos morales que pertenecen a la teoría política misma. Es asimismo cierto que el moralismo político puede buscar fundamentar el liberalismo de diversas formas, pero a esto Williams opondrá una perspectiva que concede una mayor autonomía al pensamiento político, y a eso es a lo que nuestro autor denominará *realismo político*<sup>8</sup>. Esta es la visión del realismo político, por el que en buena manera tomará partido Williams, la que permitirá encuadrar su acercamiento al liberalismo, en el que el miedo ocupa lugar importante y que lo emparentará claramente con la visión de Judith Shklar, acuñadora precisamente de la idea de “liberalismo del miedo”<sup>9</sup>.

Williams se plantea como primera cuestión política, siguiendo la senda abierta por Hobbes, la relativa a asegu-

---

<sup>7</sup> WILLIAMS, Bernard, *ibidem*.

<sup>8</sup> En una línea similar cabe situar la obra de GEUSS, Raymond, *Philosophy and Real Politics*, Princeton University Press, Princeton y Londres, 2008, así como las aportaciones de GALSTON, William, “Realism in Political Theory”, *European Journal of Political Theory*, 2010, (9), pp. 385-411 y STEARS, Marc, “Liberalism and the Politics of Compulsion”, *British Journal of Political Science*, 2007 (37), pp. 533-553, entre otras y de las más recientes.

<sup>9</sup> WILLIAMS, Bernard, *ob. cit.*, p. 3.

rar el orden, la seguridad, la confianza y a establecer las condiciones de cooperación para que la sociedad funcione adecuadamente. Pero cuando se plantea la resolución de esta primera cuestión, sostiene que es importante hacerlo así, ya que solventarla es la condición para solucionar otras muchas. Y es básicamente importante, porque la salida a este asunto, que es requerido continuamente, está afectado por circunstancias históricas. Su visión radica en que la cuestión no es llegar sin más a una solución respecto al primer asunto, o sea de la teoría del estado de naturaleza y, a partir de ahí, avanzar en la solución de los restantes. Para Williams es una condición necesaria de legitimación que el Estado solviente el primer aspecto, pero de ello no se sigue que sea una condición suficiente. Aunque es cierto que Hobbes hizo pensar, de forma muy profunda, que las circunstancias para solventar el primer problema eran tan exigentes que resultaban suficientes para determinar el resto de las cuestiones políticas siguientes. De ello se deduce con claridad que la condición necesaria de la legitimación era además suficiente para ello.

Ahora bien, Hobbes se plantea, como es bien sabido, que un Estado legitimado puede llegar en un momento dado a ser idéntico a un reino de terror, la única diferencia entre ambos será salvar al pueblo del mismo. Y así por una parte Williams establece que lo esencial para su construcción era que el Estado, que además resultaba en sí la solución, nunca llegara a ser parte del problema. Con esta perspectiva abre las puertas a la cuestión, que trataremos con posterioridad, del liberalismo del miedo. Por otra parte, es conocido cómo para bastantes autores Hobbes en concreto no logró pasar esta prueba en relación con el papel y la proyección del Estado. Esta última cuestión es la que conduce a Williams a establecer un principio, para él básico, que es el denominado *demanda de legitimación básica*. Establece que éste puede servirnos como elemento de contraste para diferenciar un Estado legítimo de otro ilegítimo, y de esta manera encuentra que este principio de legitimación básica resulta equiparable con la existencia de una solución aceptable para el primer principio bá-

sico al que antes hicimos mención. Esta solución la refleja Williams al afirmar que la idea de hallar la *demanda de legitimación básica* supone establecer una situación en la que el Estado tiene que ofrecer una justificación de su poder *a cada sujeto*. De todo ello se deriva asimismo que nos encontramos con una serie de elementos que hay que analizar en conjunto, y que son en primer lugar que el Estado tiene un poder con el que puede ejercer una coerción correcta a través de sus leyes e instituciones, lo que no significa que siempre y de forma invariable sea aceptable, en segundo lugar que dicha capacidad coactiva puede producir miedo a muchos de los sujetos pasivos del mismo, y en tercer lugar que existe indefectiblemente un grupo que siempre se encontrará en desventaja en relación con los elementos coactivos del Estado<sup>10</sup>.

Así si nos situamos ante grupos que se encuentran en situaciones límites, nos hallamos ante elementos que están en una posición de clara desventaja con respecto a otros, que en determinados casos carecen prácticamente de protección alguna y a los que, incluso, podía situárseles en un plano de igualdad con los enemigos del Estado mismo.

Ante estas circunstancias extremas hay que cuestionarse si el principio de la demanda de legitimación básica es en sí mismo un principio moral. Si es así, según Williams, ello no representa una moralidad anterior a la política, sino una pretensión que se puede considerar en sí como política en particular, porque es inherente a que exista primero una cuestión política. Así, el ejemplo de la situación de un grupo de gente aterrorizando a otro grupo numeroso de personas no es en sí misma una situación política, sino más bien la situación en la que se supone que lo político debe estar siempre en primera línea y de forma destacada para aliviarla o para cambiarla.

Ahora bien, si nos situamos ante las diferentes posibilidades de legitimación nos encontraremos con que existen variantes, algunas de las cuales no resultarán admisibles

---

<sup>10</sup> WILLIAMS, Bernard, *ob. cit.*, p. 4.

o satisfactorias para el liberalismo. Es así, porque el liberalismo lo primero que busca es establecer pautas para determinar qué personas se encuentran en situación de desventaja. A la vista de ello los liberales desarrollarán los pasos pertinentes que hay que tener que dar el Estado para intentar paliar estas diferencias. Otros movimientos que tendrán que llevar adelante los liberales, y lo harán porque están en una posición que los obliga a adoptarlos, serán los referidos a una racionalización de las desventajas existentes, de tal forma que aquellas derivadas de las circunstancias de género y raza sean inválidas, así como el que las estructuras jerárquicas que generan también situaciones de desventaja no se autolegitimen. Por ello afirma con razón Williams que el liberalismo impone condiciones más estrictas de legitimación que los Estados no liberales, que en general no encuentran la *demanda de legitimación básica*.

A la vista de lo referido Williams sintetiza los rasgos tipificadores de la *demanda de legitimación básica*, que para él se pueden enumerar así:

1. Rechaza el moralismo político, lo que significa la prioridad de lo moral sobre lo político. Este rechazo se refiere a la relación básica de la moralidad con lo político, ya se ponga ello de manifiesto a través del modelo de representación o del modelo estructural.
2. En un nivel básico, la respuesta a la primera cuestión comprende un principio, que no es otro que el de la *demanda de legitimación básica*. La aproximación a esta cuestión se diferencia de la llevada a cabo por el moralismo político por el dato de que este principio, que deriva de lo que se podía considerar como respuesta a la demanda de justificación del poder coercitivo, si es que ésta genuinamente existe, está implícita en la verdadera idea de un Estado legítimo, y por eso resulta inherente a cualquier política. La satisfacción de esta *demanda de legitimación básica* no siempre ha tomado, históricamente, una forma liberal.

3. Ahora y aquí, alrededor de esta *demanda de legitimación básica*, junto con las condiciones históricas oportunas, ella permite sólo una solución liberal, ya que otras formas de respuestas resultan insatisfactorias. Y esta insatisfacción, según Williams, es consecuencia en buena parte de la herencia ilustrada, en el sentido de que otras legitimaciones son en buena manera consideradas como falsas y particularmente ideológicas.
4. Y por último, en tanto que el liberalismo tiene fundamentos, éstos existen en cuanto poseen la capacidad de responder a la primera cuestión tal como la hemos visto, es decir, en cuanto que hay respuestas garantizadas a la reiterada *demanda de legitimación básica* de una manera aceptable<sup>11</sup>.

De todo lo referido, Williams llega a la conclusión de que es posible una identificación conceptual, en el sentido de que al acercarnos a la idea de legitimidad, nos encontramos con que ésta, entendida con una perspectiva esencialmente sociológica, en cuanto apropiada para un Estado moderno, pasa a estar relacionada de manera forzosa con la naturaleza de la modernidad entendida como el pensamiento social propio del pasado siglo, tal como Weber la desarrolló. Esto, a su vez, nos conduce a la ecuación desarrollada por Williams, en el sentido de que legitimidad más modernidad resulta igual a liberalismo, lo que, por una parte, lleva a que las ambigüedades que el último término puede encerrar nos conducen a todo un abanico de opciones que le proporcionan sentido a lo político en el mundo moderno.

Por otra parte, hay que enfatizar el dato, en el que Williams insiste, de que su rechazo al moralismo político, aunque no en idénticos términos, comparte puntos de vista con Habermas. Y así, enfatiza que, al igual que el autor alemán, rechaza la posibilidad de derivar la legitimación política de la propiedades formales de la ley moral, o

---

<sup>11</sup> WILLIAMS, Bernard, *ob. cit.*, p. 8.

de la narración kantiana de la persona moral, aun cuando Habermas, como nuestro autor se encarga de enfatizar, se refiere más al concepto de autonomía, mientras que Williams se va a centrar más en la idea de representación<sup>12</sup>.

A la vista de lo dicho, parece evidente afirmar que los puntos de vista habermasianos tienen unas implicaciones universalistas de las que carece la visión de Williams, lo que obviamente lo lleva a intentar unas explicaciones sobre el porqué de ella. Si aceptamos la ecuación antes mencionada de que legitimidad más modernidad es igual a liberalismo, nos encontramos con que tal planteamiento no proporciona realmente una base para decir que todos los Estados no liberales del pasado fueron ilegítimos. Además, es cierto, como subraya Williams, que el moralismo político tiene una clara tendencia universalista, que alienta a informar a las sociedades del pasado de los fallos cometidos. Para Williams, no es que estos juicios carezcan de sentido, pero lo que sí es obvio es que ellos no resultan útiles ni nos van a ayudar a entender la realidad.

Es cierto que podemos asumir que las condiciones que apoyan la idea de legitimidad son en escala y que la pareja conceptual legitimidad/ilegitimidad es realmente artificial y sólo se necesita para ciertos propósitos. Para Matt Sleat es posible identificar en la tradición liberal una línea común y familiar de lo que es la legitimidad, en cuanto el poder es solamente legítimo si se usa de acuerdo con los principios que son justificables para todos aquellos a los que va destinado<sup>13</sup>. Por ello para Williams la idea es que una estructura histórica puede considerarse como un ejemplo de la capacidad humana para vivir bajo un orden inteligible de autoridad. Ello es lo que da sentido a una determinada estructura<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> WILLIAMS, Bernard, *ob. cit.*, p. 9.

<sup>13</sup> SLEAT, Matt, "Bernard Williams and the possibility of a realist political theory", *European Journal of Political Theory*, 9 (4), 2010, pp. 485-503, cita a la p. 489.

<sup>14</sup> WILLIAMS, Bernard, *ob. cit.*, p. 10.

Por lo mismo se puede entender que determinadas situaciones de terror y de tiranía tengan un cierto sentido, porque ellas son desde el punto de vista humano enteramente familiares, y lo que el tirano hace tiene sentido, o puede tenerlo, y lo que sus sujetos o víctimas hacen asimismo tiene sentido. La cuestión que se plantea Williams es si una estructura tiene sentido como ejemplo de un orden autoritario. De todas maneras, Williams plantea, y con mucha razón, que, al igual que él ha hecho, el *tener sentido* de determinadas situaciones es un concepto que se puede considerar como evaluativo, porque en verdad no es sencillamente fáctico o descriptivo. Pero, junto a todo ello, lo que queda también muy claro es que dicho concepto no es normativo, en cuanto no pensamos que estas consideraciones pudieran guiar nuestro comportamiento, así como tampoco no hay ningún punto en el que sostener que ellos debieran haber guiado el comportamiento de otras personas, excepto en casos excepcionales, allí donde se produjera un choque de legitimidades, una de las cuales, a la luz de las circunstancias, tiene mas sentido que la otra. La idea de tener sentido es para Williams, como subraya Sleat, una categoría de entendimiento histórico que gira en torno a nuestros conceptos políticos, morales, sociales, interpretativos y otros tipos de conceptos en este caso particular, para demostrar si podemos comprender un régimen político como un ejemplo de orden de autoridad legítima o no<sup>15</sup>.

Esta idea de tener sentido de determinadas situaciones cabe aplicarlo también a la cuestión de la legitimidad, ya que, cuando nosotros conocemos una determinada idea de legitimidad, aquí y ahora, es en realidad lo que, aquí y ahora, tiene sentido como una legitimación del poder como autoridad. Con ello lo que Williams pretende mostrarnos es que en buena parte del tiempo, en nuestra vida ordinaria, nosotros no nos preocupamos de discutir si nuestros conceptos tienen sentido, aunque de algunos en particular

---

<sup>15</sup> SLEAT, Matt, "Bernard Williams and the possibility of a realist political theory", *ob. cit.*, p. 488.

podemos hacerlo. De manera mayoritaria, que nosotros usemos en concreto estos conceptos se deriva de que se nos muestren con sentido<sup>16</sup>.

A la vista de todos estos rasgos, Williams se plantea fijar un determinado concepto de lo político. Su punto de arranque es intentar fijar una concepción realista del mismo, a la que llega, según su propia afirmación, como reacción al intenso moralismo que embarga la ciencia política y la teoría legal, especialmente en Estados Unidos. Este moralismo es emparejado previsiblemente con la concentración de la ciencia política americana en la coordinación de intereses privados o de grupos. A esta división, enfatiza nuestro autor, replica institucionalmente la división entre la “política” del Congreso y los argumentos de principios establecidos por el Tribunal Supremo. Lo que quiere manifestar con ello es cómo esta práctica de la política y la perspectiva habitualmente moralista de la teoría política está hecha para que una se encuentre con la otra. Asimismo representarían una especie de dualidad maniquea, pero que, a su vez, la existencia de la una ayuda a explicar la otra y viceversa.

La visión de la política que Williams persigue es una perspectiva más amplia, que no esté limitada simplemente a intereses, junto con una visión más realista de los poderes, oportunidades y limitaciones de los actores políticos, donde todas las consideraciones que se realicen sobre la acción política conducen en buena manera a la idea o concepto de decisión. Según Williams la ética relacionada con esta perspectiva es la que Weber denominó ética de la responsabilidad, y es la característica del político. Pero nuestro autor no busca dar una definición de lo político, cosa que estima difícil e infructuosa, sino que lo que pretende más bien es proporcionarnos dos aplicaciones o caminos en los que moverse o pensar políticamente, como solución al moralismo político. El moralismo político, cuando se acerca a la elaboración de un pensamiento político conflictivo en una sociedad, lo hace en base y en términos de

---

<sup>16</sup> WILLIAMS, Bernard, *ob. cit.*, p. 11.

elaboraciones opuestas respecto a un texto moral. Pero ella no es realmente la naturaleza de la oposición entre oponentes políticos.

Es cierto que nosotros podemos reflejar en nuestras acciones los reflejos de nuestra situación histórica, ya que sabemos que nuestras convicciones y las de los otros han sido en un alto grado producto de previas condiciones históricas y de una oscura mezcla de creencias —muchas de ellas incompatibles entre sí—, pasiones, intereses y demás. Además, el conjunto de estos elementos ha hecho que en ocasiones los esquemas políticos tengan resultados perversos<sup>17</sup>. A la vista de ello nos percatamos de cómo se mueven estas convicciones y por qué funcionaban si existían y no lo hacían en caso contrario, pero, como Williams enfatiza, seríamos muy inocentes si tomáramos nuestras convicciones y las de nuestros oponentes como simples productos autónomos de la razón moral más que como otro producto de condiciones históricas. También hay que añadir el dato de que en muchas ocasiones puede suceder que determinadas concepciones minoritarias lleguen a ser dominantes y viceversa a lo largo del tiempo, pero, además, cuando ello lo trasladamos al ámbito de las convicciones políticas, que determinan posiciones políticas, significa que nos percatamos de que éstas tienen en muchas ocasiones causas y efectos oscuros.

Asimismo, hay que enfatizar que, aunque no se manifieste de manera explícita, cuando hablamos de estas convicciones tomamos siempre ciertas perspectivas tanto de nuestros aliados como de nuestros oponentes. Pero, subraya, que desde una posición democrática hay que hacer algo más, ya que, al recordar los aspectos relacionados con las condiciones históricas, no deberíamos pensar que lo único que debemos hacer es argumentar frente a los que estamos en desacuerdo. Aquí Williams introduce, a nuestro entender, un elemento un poco provocativo, pues afirma que al tratarlo como oponentes se puede, de una forma extrañamente suficiente, mostrar así más respeto por

---

<sup>17</sup> WILLIAMS, Bernard, *ob. cit.*, pp. 12-13.

ellos como actores políticos que como simples protagonistas de un determinado argumento, que está equivocado o que siguen un determinado camino a la busca de la verdad. Un motivo para pensar en los términos propios de lo político es que una decisión política, entendida como la conclusión o culminación de una determinada deliberación a la que se han aportado todo tipo de consideraciones, es que ella no anuncia en sí que la otra parte esté moralmente equivocada, sino que lo que anuncia es que ha perdido.

Como bien subraya, lo que se muestra es que todos estos lugares comunes sobre la política conducen justamente a esto: la teoría política liberal modelaría su estimación de sí misma más realistamente de lo que es la política llena de lugares comunes<sup>18</sup>.

También, se puede proyectar esta visión al ámbito de la legitimidad, en cuanto es posible que reconozcamos como sociedades bien ordenadas algunas sociedades no liberales, que tienen ciertas diferencias que son limitadas por distintas formas particulares. Esto hay que ponerlo en relación con lo que ellas consideran como legitimidad o no. Al ser la idea de legitimidad un concepto normativo para aplicarlo a nuestras propias sociedades, forzosamente tiene que serlo también para aquellas sociedades que coexisten con la nuestra, y con las que nosotros podemos tener o no tener diferentes formas de relación, ya que no se pueden ser separar de nosotros por lo que conocemos como relativismo de distancia. Pero todos estos planteamientos y desarrollos realizados por Williams concluyen para ocuparse de la relación entre la idea de modernidad y la de representación política.

Partiendo de la verdad sostenida por Goethe en su célebre frase del Fausto, de que en el comienzo fue el acto —*Im Anfang war die Tat, In the Beginning was the Deed*, que da título a esta recopilación—, afirma la enorme importancia que tiene para estos asuntos. Así lo aplica al tema de cuánto, y hasta qué punto, pueden ser determinados por la teoría social y política los Estados modernos, o lo que es

---

<sup>18</sup> WILLIAMS, Bernard, *ob. cit.*, p. 13.

igual, hasta dónde las concepciones idealizadas de las relaciones políticas pueden jugar un determinado papel. Y así, Williams concluye su perspectiva sobre ello y ve hasta qué punto cabe entender una aplicación particular de esta cuestión al asunto de la representación política.

Vuelve a insistir en el paralelismo con la visión habermasiana sobre las posibilidades del Estado moderno y qué es lo que puede contribuir a su legitimación. Al margen del papel primordial del derecho como elemento aglutinador y esencial para el entendimiento del Estado moderno, respecto a lo cual Williams no se declara capaz de aportar novedad importante, lo que sí considera elemento central de este trabajo suyo que estamos analizando es buscar de qué manera las condiciones de la modernidad demandan o imponen ciertas condiciones sobre la legitimidad. De esta forma muestra cómo unos determinados órdenes legales y no otros tienen sentido para nosotros.

En este plano concreto Williams, como se ha dicho, se alinea con la crítica de Habermas a Rawls, en el sentido de que éste no identifica proyecto alguno en relación al establecimiento de una Constitución, en cuanto que ésta sólo aparece para la preservación no violenta de las libertades básicas ya existentes. Frente a ello el alemán busca mostrar la existencia de una relación interna entre el Estado de derecho y la democracia deliberativa. Por eso manifiesta que en algún tipo de democracia, la política participativa a cierto nivel, es una característica de la legitimidad para el mundo moderno. Por ello, podemos decir que el punto de la participación política democrática en relación a nuestra concepción de la legitimidad es de una determinada forma, y se desarrolla en nuestras instituciones y prácticas de tal modo que tiene sentido en los términos en que éste ámbito lo tiene para nosotros<sup>19</sup>.

Como síntesis final, en este contorno que estamos analizando, Williams llega a la conclusión de que la existencia de unos mínimos requerimientos de democracia participativa como parte esencial de la moderna legitimidad se es-

---

<sup>19</sup> WILLIAMS, Bernard, *ob. cit.*, pp. 14-15. sobre coc.

tablecen a un nivel bastante sencillo y virtualmente instrumental para evitar los daños y la indefensión que supondría el actuar sin ella.

### III. LIBERALISMO DEL MIEDO

En perfecta unión con el contenido de esta monografía puede situarse la conferencia dada por él en homenaje a Isaiah Berlin, y que lleva por título "The Liberalism of Fear". En ella, tomando el título en préstamo de Judith Shklar, que fue la que acuñó dicha expresión, Williams parte inicialmente en su análisis de las relaciones entre filosofía política e historia, que se desarrolla según él en un posible doble sentido. Se puede considerar a la primera en términos de un sentido del pasado y un sentido del presente, puesto que éste último también comprende el del pasado. Otra manera de afrontar la relación sería distinguir acerca de lo que hablamos (perspectiva de Berlin) y a quien estamos hablando (postura de Rawls).

La cuestión de la audiencia de la filosofía política tiene un gran interés, en cuanto hay que marcar a quién va dirigida. Este asunto también tiene su importancia en la filosofía moral, pero, como subraya Williams, las perspectivas son totalmente diferentes. La audiencia de una obra de filosofía política es compleja, en la forma en que es muy relevante para un entendimiento de lo que ésta puede y no puede lograr. Esta idea de la diversidad de entendimiento de una determinada teoría filosófico-política puede apreciarse por ejemplo con el liberalismo. Williams es escéptico, como estima Thomas Osborne, respecto de aquellas variantes del liberalismo que se fundamentan sobre consideraciones morales o éticas tales como una particular perspectiva de la persona o sobre conceptos abstractos, tales como los derechos humanos<sup>20</sup>. Plantea que hay una va-

---

<sup>20</sup> OSBORNE, Thomas, "Power, ethics, truth: Bernard Williams on political argument", *History of the Human Sciences*, vol. 21, nº 1, 2008, pp. 127-170. Cita a la p. 1.29

riante muy peculiar, el llamado liberalismo del miedo, por la que toma partido. Como ya lo definió acertadamente la acuñadora de dicho concepto, Judith Shklar, para este liberalismo las distintas unidades básicas de la vida política no son ni las personas discursivas y reflexivas, ni amigos y enemigos, sino los débiles y los poderosos. Como Shklar señaló el liberalismo del miedo se ocupa de los abusos de los poderes públicos en todos los regímenes con igual fuerza. Como subraya Williams el liberalismo del miedo es no utópico por completo, o como lo ha calificado Seyla Benhabib es distópico<sup>21</sup>, y por ello difiere de otras formas de liberalismo, como son los liberalismos que Shklar califica como liberalismo de los derechos naturales y liberalismo del desarrollo personal, los cuales quizás pueden ser encarnados de manera arquetípica en las obras de John Locke y John Stuart Mill respectivamente. Pero, según Williams, resulta chocante que ninguno de estos dos emblemas del pensamiento liberal haya tenido una memoria histórica muy desarrollada, mientras que el liberalismo del miedo la ha plasmado con mucha mayor fuerza.

Después de múltiples avatares históricos, guerras, conflictos, etc., parecía que la tortura había sido eliminada de las prácticas de gobierno, pero determinadas circunstancias la han vuelto a traer a escena, y el liberalismo del miedo es justamente una respuesta a estas innegables realidades actuales y se concentra esencialmente en el control del daño que pueda producir<sup>22</sup>. El liberalismo del miedo tiene sus grandes referentes teóricos en figuras como Montaigne, Montesquieu o Constant. Quizás, como destaca con mucha razón Williams, el primero de ellos no puede ser considerado en sentido estricto como un liberal, pero

---

<sup>21</sup> BENHABIB, Seyla, "Judith Shklar's Dystopic Liberalism", *Social Research*, Vol. 61, nº 2, Summer 1994, pp. 477-488. Posteriormente recogido en YACK, Bernard (editor), *Liberalism without Illusions. Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar*, University of Chicago Press, Chicago & Londres, 1996, pp. 55-63.

<sup>22</sup> SHKLAR, Judith, "The Liberalism of Fear", en ROSENBLUM, Nancy L., *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. y Londres, 1989, pp. 27-28.

su escepticismo, su lucha contra el fanatismo y su sentido contra la imposición de la crueldad lo colocan en esta línea. Otro elemento esencial que hay que situar en el análisis del liberalismo del miedo es que los derechos son, en primera instancia, el elemento más destacable, ya que ellos se convierten en la protección necesaria contra las amenazas del poder. Pero es necesario afirmar que ello no es suficiente y se sigue de lo siguiente. Es negativa, subraya Williams, la vieja idea liberal de que el único enemigo es el Estado, puesto que o bien se dice que lo que se requiere puede ser aceptado como garantía, o, si no, resulta obvio que representa una base de mínimos.

La línea que Williams toma en relación con este asunto es notablemente original, aunque mantiene un claro engarce con la teoría marcada por Shklar, parte de la idea primera del papel fundamental que juega el lector, la audiencia y el oyente. Porque, como afirma, hay muy distintos tipos de oyentes en relación a la filosofía política, ya que pueden ir desde el Príncipe, aunque la obra de este título no sólo se dirige al gobernante, sino también puede ser interpretada como un análisis del poder, hasta aquellas que buscan la audiencia en la ciudadanía, ejemplos característicos de las que pueden ser la obra de Thomas Paine *Common Sense*, o el discurso a los electores de Bristol de Edmund Burke<sup>23</sup>. Asimismo Williams afirma que si nos referimos al tiempo actual y a lo que es la filosofía política, y dejamos de lado una serie de ítems que pueden considerarse como ejercicios profesionales, se supone que la audiencia es amplia y perteneciente a más de un Estado. Esta transmisión difusa a un público del mismo tenor puede que no tenga, como afirmó Keynes, una aceptación o absorción inmediata del discurso, pero en muchas ocasiones se produce con un efecto retardado. Es cierto, también, que en la mayoría de las ocasiones los escritos de filosofía política se dirigen a aquellos que tienen poder, con vistas a que en el caso de aceptar las propuestas establecidas en dicho escrito sirvan para mejorar y hacer más ar-

---

<sup>23</sup> WILLIAMS, Bernard, *ob. cit.*, p. 56.

moniosa la interpretación de un conjunto de valores que tanto el que escribe como el lector en cierta manera comparten. Pero sucede, como destaca Williams, que en muchas ocasiones los filósofos políticos escriben para una audiencia con amplios poderes, y que por tanto puede asumir las ideas plasmadas en la obra de que se trate en sus acciones públicas. Además de estos destinatarios, hay otros que carecen de esta capacidad de poder, pero son asimismo posibles destinatarios de estas acciones.

Williams, con un claro escepticismo, o si se prefiere realismo, afirma que en el momento actual se produce una clara ausencia de filosofía política en relación a la acción política, pues muchos de los conceptos de la primera difícilmente son asumidos por la audiencia de una filosofía política. Esta no asunción clara de conceptos como los acuerdos filosófico-políticos en base a ideales, o derechos naturales, o virtudes supone un claro empobrecimiento de la proyección de los contenidos de la filosofía política sobre la acción política en concreto. Es evidente, como afirma Bonnie Honig, que hay excepciones y así en el mundo anglosajón refiere los casos de Hampshire, que lo realiza a través de Maquiavelo, Cavell, por medio de Emerson, Michael Walzer, a través de Rousseau, Isaiah Berlin, a través de John Stuart Mill, y Bernard Williams, a través de Isaiah Berlin<sup>24</sup>. Pero, al margen de estos datos y autores referidos, lo que resulta evidente es que el discurso de la filosofía política se dirige esencialmente a grupos muy determinados de oyentes, a los que el liberalismo del miedo destaca como los oyentes tradicionales, es decir príncipes, ciudadanos, padres fundadores, por utilizar la terminología utilizada por Shklar, pero que tiene fácil traducción a la realidad presente y cotidiana.

En cambio el liberalismo del miedo, para Williams, se caracteriza por tener un conjunto diferente y mucho más amplio de oyentes que los mencionados; en una palabra, está dirigido a todo el mundo. Este liberalismo habla a

---

<sup>24</sup> HONIG, Bonnie, *Political Theory and the Displacement of Politics*, Cornell University Press, Ithaca, 1993, p. 14.

toda la humanidad y tiene derecho a actuar de esta forma, según nuestro autor, porque sus materiales son los únicos ciertamente universales de la política: el poder, la ineficacia, el miedo, la crueldad, un universalismo de capacidades negativas. Lo que ofrece o sugiere en una determinada situación depende de la misma, o mejor de la política de dicha situación. El liberalismo del miedo, una vez más como su contraparte natural para Williams, *Il Principe*, no desplaza a la política, sino la entiende solamente en presencia de ella y dirigiéndose a sus oyentes en presencia de su puesta en práctica. Por supuesto el liberalismo del miedo ofrece un relato de la *política*, y desde que el poder político es en gran parte concebido en términos de Estado-nación, muchos de los asuntos referidos al liberalismo del miedo en un tiempo determinado tendrán que permanecer en el ámbito doméstico de cada Estado. Pero, como subraya Williams en su artículo, “The Liberalism of Fear”, que aparece en el libro sin fecha exacta de redacción, ya que era trabajo inédito, pero calculo que escrito en torno a 2000-2001 para una conferencia dada en Wolfson College en homenaje a Isaiah Berlin, hay que hablar de una nueva realidad cual es que la política actual se encuentra en un nivel menguante en los Estados-nación, ya que los centros de decisión son en realidad los del poder económico y éste es internacional. Nos percatamos de qué manera y a qué velocidad esta tesis ha avanzado en los últimos diez años, y aun más como los últimos acontecimientos lo ponen de manifiesto<sup>25</sup>. Uno de los aspectos que el liberalismo del miedo tiene como rasgo más característico es el recordar a los ciudadanos aquello que han conseguido a lo largo del tiempo, y que puede perderse. Pero este liberalismo, para Williams, no debe quedarse en pronunciar llamadas de atención y recordatorios, porque si las libertades primarias se aseguran, y los miedos básicos se mitigan, entonces la atención del liberalismo del miedo se moverá hacia concepciones más sofisticadas de la libertad y otras formas de miedo, otros modos en los que la asimetría del

---

<sup>25</sup> WILLIAMS, Bernard, *ob. cit.*, p. 59.

poder y la carencia del mismo trabajan siempre en desventaja del último. Williams afirma que el miedo en relación con la libertad se manifiesta de manera básica en el sentido de que no eres libre, en cuanto estás bajo el poder de otro, y que en sentido básico ello implica que lo que tú haces está dirigido por las intenciones de otra persona, a pesar de que tú no desees hacer dichas cosas. Williams subraya que esta visión no coincide ni con el concepto negativo ni con el positivo de la libertad<sup>26</sup>. Pudiera decirse que casa más bien, al menos a nuestro entender, con el concepto de la tercera libertad trazada por Quentin Skinner<sup>27</sup>.

No obstante las cosas, que mucha gente razonablemente teme, son efectos colaterales, y no producto de acciones dirigidas directamente contra ellos, aunque pueden ser a veces más graves y dañinas que algunas dirigidas en concreto contra una persona o grupo de ellas. Es verdad que este problema no es necesario para el liberalismo del miedo, a menos que se construya toda una doctrina política completa para todas las cuestiones y circunstancias. Pero no hay que pensar que la libertad, en particular la libertad definida estrictamente por la política, sea el único valor que importa.

Según Williams hay un espacio para una reflexión filosófica general sobre estos asuntos. Pero, como él muy bien destaca, los argumentos en que se basan las políticas liberales en situaciones particulares no se deben desarrollar desde un punto de vista práctico sino conceptual. Esta es la verdad del anti-universalismo, sobre el que han insistido algunos de los oponentes del liberalismo. El liberalismo del miedo, destaca Williams, puede combinar esto con su propio universalismo, pues existe un constante recordatorio de la realidad de la política, en el sentido de que hay una política fuera de ahí<sup>28</sup>. Este liberalismo no

---

<sup>26</sup> WILLIAMS, Bernard, *ob. cit.*, p. 61.

<sup>27</sup> Sobre este punto puede verse, BADILLO, Pablo, "Libertad y libertades en Quentin Skinner", en BOCARDO, Enrique (editor), *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*, Tecnos, Madrid, 2007, pp. 275-303.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

pretende determinar en general que alguien tenga un derecho a algo en determinadas circunstancias y aplicarlo en ese momento, sino que considera los derechos que tiene la persona tanto políticos como históricos, pero no filosóficos. Asimismo Williams, siguiendo a Shklar, se pregunta si es seguro lo que *teóricamente* está asegurado, porque es consciente de que nada es seguro, y que la labor de asegurarlo nunca tiene fin. En relación a Williams, y en este su paralelismo con bastantes planteamientos de Shklar, y como continuación de su realismo político podemos afirmar, de acuerdo con Richard Flathman, que su liberalismo es también un liberalismo realista<sup>29</sup>. En este sentido es en el que se ve claramente el carácter no-utópico del planteamiento de Shklar, lo que no quiere decir que la visión política sostenida por ella sea de pesimismo que no se ha colapsado en una política de cinismo. En las palabras de Shklar, recordadas por Williams, lo que importa es la celebración de la memoria, que puede ser, en algunos buenos momentos, también la política de la esperanza.

#### IV. RELATIVISMO Y DERECHOS HUMANOS

El tercer campo que va a merecer nuestra atención es el dedicado a la relación entre Derechos humanos y relativismo.

Williams parte de una afirmación que resulta casi una evidencia, que no es otra que todos tenemos una buena opinión de lo que son los derechos humanos, y también que el problema con el que nos encontramos no es el de identificarlos sino el de conseguir que se cumplan. Es evidente que la negación de estos acarrea aspectos muy negativos, como pueden ser la tortura, la pena de muerte, la vigilancia de la población, la censura política, etc.

Nuestro autor se plantea las violaciones de estos cometidas por gobiernos o casi-gobiernos, entendidos éstos últi-

---

<sup>29</sup> FLATHMAN, Richard, "In and out of the ethical: The realist liberalism of Bernard Williams", *Contemporary Political Theory*, 2010 (9), pp. 77-98.

mos como aquellos movimientos que controlan parte de un territorio. Es cierto que hay una línea fronteriza entre estos casos y otros en los que el gobierno ha perdido el control de una zona y las infracciones son cometidas por bandidos y señores de la guerra, por llamarlos de alguna forma. Realmente la línea fronteriza entre ambas situaciones resulta en muchas ocasiones muy difícil de establecer con claridad. En realidad esto es así, porque el gobierno es en primera instancia la aserción del poder contra otro poder. Es cierto que la primera cuestión política, siguiendo la estela de Hobbes, debe ser la de asegurar el orden, la protección, la seguridad, la confianza y las condiciones de cooperación. Y ésta es la primera cuestión política, porque solventarla es la condición de solucionar cualquier otro aspecto de esta índole. Desde el punto y hora en que se establece un orden político estable éste juega un papel importante en relación a la idea de legitimidad del poder, punto básico en la idea del filosofar sobre la política para Williams, como vimos con anterioridad, pero es que la idea de legitimación no sólo es básica para la política, sino también para la discusión sobre los derechos humanos. Si nos encontramos con una situación, como se recordaba al hablar de liberalismo del miedo, en el que una mayoría de personas se encuentra aterrorizada por una minoría, podemos decir que ello no es una realidad política en sí, sino que lo político ha sido sustituido. Si ese dominio terrible de unos sobre otros se considera una posible solución a la primera cuestión política, y no se considera en sí mismo parte del problema, entonces hay que decir algo sobre la diferencia que existe entre el problema y la solución. Por ello es por lo que para Williams no se puede separar bajo ningún concepto la idea de derechos humanos y la de legitimidad.

Al margen de aquellos derechos humanos más básicos y generales, de los que nuestro autor dice que hay que aplicarles los rasgos de *quod semper; quod ubique; quod ab omnibus creditum est*, nos encontramos sin embargo con otros muchos derechos en los que se plantea un desacuerdo sobre si tales o cuales personas deben recibir o tener tal

o cual derecho, o si el contenido del derecho de que se trate debe considerarse un bien o no.

A diferencia de estos, hay otros en los que no existe la menor duda de que es un derecho que todos tenemos, porque hay acuerdo unánime sobre el contenido del mismo; esto es lo que podemos relacionar con los llamados derechos positivos, como por ejemplo el derecho al trabajo. Pero aquí y en este tipo de derechos aparece un problema esencial, cual es el de a quien o contra quien se puede reclamar ese derecho. Hay múltiples ocasiones en las que ante la quiebra de este derecho, los poderes públicos o los gobiernos se encuentran incapaces de dar respuesta, y esto alienta la idea de que los derechos humanos son esencialmente aspiraciones, que señalan bienes y oportunidades que, como asunto de urgencia, deben ser proporcionados si es posible. Pero ésta no es la configuración de un derecho. Si alguien tiene un derecho a algo, se equivoca quien se lo niega<sup>30</sup>.

La perspectiva del universalismo liberal sostiene que si ciertos derechos humanos existen, siempre han existido, y si las sociedades del pasado no los reconocieron fue o porque los que tenían los cargos fueron malvados, o porque la sociedad que fuera, por alguna razón, no entendió la existencia de estos derechos. Más aún, se puede sostener que la teoría liberal típicamente supone que el universalismo simplemente se sigue por tomarse seriamente los derechos humanos.

En la perspectiva de Nagel, traída a colación por Williams, se plantea la comparación que hay que establecer con que si uno no piensa de la moralidad propia como universalmente aplicable a todo el mundo, tampoco puede aplicarla de forma confiada a donde uno debe hacerlo, como es a las cuestiones del propio tiempo y lugar. Algunos parecen pensar que si el liberalismo es una idea reciente y la gente en el pasado no fue liberal, entonces ellos mismos perderían la confianza en el liberalismo. Esto para Nagel es un error. Pero por qué el escrupuloso liberal

---

<sup>30</sup> WILLIAMS, Bernard, *ob. cit.*, p. 64.

comete este error. Williams piensa que ello es precisamente porque está de acuerdo con el universalismo de Nagel: piensa que si una moralidad es correcta, debe aplicarse a todos. De esta manera, y siguiendo con el razonamiento lógico, si el liberalismo es correcto, debe aplicarse a todos aquellos pueblos del pasado que no lo fueron: según Nagel, ellos debían haber sido liberales, y desde el momento que no lo fueron, es que se comportaron mal o estúpidamente. Esta postura está aún bajo la sombra del universalismo: sugiere que no puedes realmente creer en el liberalismo a menos que lo consideres como una verdad, lo que significa que se aplique a todos<sup>31</sup>.

De todas maneras, a pesar de la referencia a Nagel, Williams manifiesta expresamente su acuerdo con la perspectiva expresada por Collingwood de que la cuestión de si es preferible vivir en el pasado o no porque fue mejor, no puede estimarse, porque la elección no puede hacerse, ya que nosotros no podemos considerar al pasado mejor o peor que al presente, puesto que no estamos capacitados para elegirlo o rechazarlo, aprobarlo o condenarlo, sino simplemente aceptarlo. Nuestro autor manifiesta su acuerdo con Collingwood en sentido amplio, aun cuando no está de acuerdo en que no haya juicios que se puedan hacer sobre el pasado. Ello puede significar que a uno no se le impone el extender todas las opiniones morales de uno, y, sobre todo, significa que si uno no las extiende, uno no tiene derecho a ellas en conjunto, como si fueran aplicadas al mundo actual.

¿Es esto relativismo?, se pregunta Williams. Denomina a esta perspectiva de echar la mirada hacia atrás en este campo ético-político *relativismo de distancia*. Su primer esfuerzo al acuñar este término, es dejar muy claro que debe diferenciarse del relativismo en sentido general. Éste último se caracteriza porque le indica a la gente qué juicios hacer, mientras que el relativismo de distancia les indica que determinados juicios no se necesitan realizar. Pero, de manera aún más ilustrativa, mientras que el re-

---

<sup>31</sup> WILLIAMS, Bernard, *ob. cit.*, p. 67.

lativismo convencional o estándar se aplica a cualquier asunto que se presente, el relativismo de distancia carece completamente de sentido en cualquier cuestión que no sea lejana en el tiempo.

Williams sostiene que el relativismo convencional puede decirse que surge en la Grecia clásica, en torno al siglo V a.C., al producirse relaciones entre los pueblos griegos y otros pueblos. De la misma manera puede sostenerse que el relativismo moderno tiene unas relaciones muy complejas y profundas con el colonialismo, desde el punto y hora en que al producirse profundos desencuentros entre la perspectiva europea de interpretar el mundo y la de los pueblos colonizados, hubo quienes abogaron por intentar reconducir éstas a las primeras y otros que defendieron su mantenimiento, y además hubo anticolonialistas que pensaron que lo mejor era que los poderes europeos debían dejar a todos con su visión de la realidad. Pero, para Williams, todas estas tesis trascienden la perspectiva del relativismo estándar, incluso la última, porque decir que es mejor para los pueblos colonizados abandonarla no es lo mismo que decir que lo que ellos piensan es correcto para ellos y lo que nosotros pensamos es correcto para nosotros.

Después del colonialismo tenemos que evaluar nuestras relaciones con diversas sociedades y el relativismo estándar no puede ayudarnos. Confrontados con una sociedad jerárquica en el mundo actual, no podemos considerarlos a ellos como a ellos y a nosotros como a nosotros, ya que hay razones para considerar a sus miembros como algo de “nosotros”. Se puede decir que para el relativismo estándar es siempre demasiado pronto o demasiado tarde, lo primero sucede cuando las partes no han tenido contacto con el otro, por lo que no se puede pensar de sí mismo como de “nosotros” y de los otros como de “ellos”, y es demasiado tarde, cuando ellos han encontrado al otro, y en el momento que lo han hecho ya hay un nuevo “nosotros” para ser negociado<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> WILLIAMS, Bernard, *ob. cit.*, pp. 68-69.

Para llegar al porqué los derechos humanos interesan en el mundo actual, el relativismo estándar resulta irrelevante en cualquier lugar, mientras que el relativismo de distancia, por su parte, en muchos aunque no en todos sus aspectos, resulta una actitud a tener en cuenta. Se aplica al pasado por la razón antes mencionada como implícita por Collingwood, porque el pasado no está a nuestro alcance de forma casual. Para poder ver cómo los derechos humanos interesan, es necesario conocer qué representan en nuestro mundo, en el momento actual.

No obstante esto, Williams sostiene que hay juicios que podemos hacer sobre el pasado, que al margen de los juicios sobre la condición de determinados protagonistas de la historia, hay otro sobre el que merece la pena poner un cierto énfasis, como es el referido a lo esencial de la política, que no es otra cosa que la cuestión del orden y el peligro relativo a dicho asunto. Ello es así porque, como resulta evidente, las categorías de sociedades ordenadas o desordenadas son aplicables en cualquier tiempo y lugar, y a su vez aquí habrá que buscar que la sociedad ordenada lo esté sobre la base de un orden político legítimo. Esto último significa que hay concepciones aplicables en cualquier lugar y que han llegado a ser la solución para el problema, es decir, respecto de un orden supuestamente legítimo para aproximarlos a su vez a un poder coactivo inmediato.

Hay un punto, que el propio Williams califica como terreno resbaladizo, cual es el de que algunos Estados pueden hacer uso de medidas excesivas e incluso crueles para mantener un orden legitimado. Pudiéramos encontrarnos en estos casos con situaciones extremas, las referidas a hechos subversivos o amenazas revolucionarias. Entonces hay que preguntarse si tales acciones pueden considerarse violaciones de los derechos humanos, o si estas posibles violaciones pueden justificarse por la situación de emergencia.

Por supuesto cabe pensar en la posibilidad de argumentos válidos sobre estos casos, pero la cuestión aquí es más bien acerca del argumento. Cualquier Estado puede utilizar métodos determinados en situaciones extremas, y es

evidentemente cierto que estamos ante una cuestión de juicio político. Los Estados liberales tienen, como subraya Williams, una virtud que no es otra que la de esperar tanto cuanto sea posible antes de usar estas soluciones, ya que piensan que éstas pueden llegar a ser parte del problema. Los Estados liberales son bien considerados justamente por ser capaces de hacer uso de esas restricciones, aunque ellos serían también menos considerados, como sucede por ejemplo en los escritos de Carl Schmitt, si ellos volvieran esto a la creencia de que el único signo real de su virtud es esperar demasiado, sin tomar una decisión<sup>33</sup>.

De todas maneras el problema actualmente radica en otras variantes que afectan a la legitimidad de determinadas formas de poder y al tratamiento de algunas cuestiones de primer orden, como puedan ser los referidos a determinadas concepciones teocráticas de gobierno o a ideas patriarcales sobre los derechos de las mujeres. Pero la cuestión radica, en el fondo, de cara a la teoría relativista estándar en la idea manifiestamente confusa de que no podremos hablar de violaciones de derechos humanos en aquellos casos en que dichas prácticas deben considerarse como derechos para ellos, aunque no lo sean para nosotros.

Hay que preguntarse donde radica esta posible confusión, y nos percatamos que si no aceptamos la legitimación local, este rechazo puede depender de una determinada perspectiva religiosa que rechazamos, en su totalidad, o quizás en la forma que se usa para legitimar ciertas formas de poder político. En una palabra, como sostiene Williams, está claro que nosotros rechazamos las formas de poder político de carácter teocrático, pero la pregunta radica en si debemos también pensar sus acciones como violaciones de los derechos humanos. En base a una breve argumentación cabría decir que sí, desde el punto y hora en que la legitimación no existe, las prácticas de dicho poder político comprenderán coerción sin legitimación<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> WILLIAMS, Bernard, *ob. cit.*, p. 70.

<sup>34</sup> WILLIAMS, Bernard, *ob. cit.*, pp. 70-71.

Si analizamos en una perspectiva *prima facie* una violación de los derechos humanos, nos damos cuenta de que sería aquella en que una coacción no mediata tuviera más fuerza que el propio derecho. Esto debe ir acompañado con la idea de que es un rasgo filosófico de buen sentido que no debe atribuirse de manera indiscriminada, por ejemplo considerar como crímenes las acciones que nosotros pudiéramos rechazar desde la perspectiva liberal, mientras que en su lugar puede ser estimado como supuestamente decente en otro momento para ser legitimado. Y además será una cuestión de sentido político el analizar de qué manera se puede llevar a cabo la posible acusación.

La primera cuestión que realmente se plantea Williams es, y aquí vuelve a situarse en una perspectiva realista política, como se refería al comienzo del trabajo, si la práctica de la violación de los derechos humanos debe considerarse filosóficamente, y si políticamente es aceptable, entonces no pueden entenderse como dos cuestiones separadas. Porque, como afirma, la gran cuestión real a plantearse es ¿qué está sucediendo actualmente?, lo que incluye asimismo la cuestión de ¿cómo ha de ser interpretado? Y es de las respuestas que le demos a estas preguntas de lo que deben depender nuestros juicios, y no de un despliegue de categorías relativistas generales.

La segunda cuestión que se plantea es que si esto es así, cómo podemos actuar. Lo que para Williams resulta obvio es que siempre debe ser considerada como una cuestión política, y el término político en muchas de estas ocasiones tiende a ser asociado de forma simple a cuestiones de puro interés nacional o de política comercial o cosas similares. Pero es evidente que el término político no puede ser entendido de forma tan simple, ya que Williams, siguiendo a Max Weber, tal como éste lo trató en *Politik als Beruf*, afirma que hay diferencias entre la ética del compromiso y la ética de la responsabilidad, y además esta última es mucho más que una ética.

El problema esencial para nuestro autor radica en que la coacción se produzca de forma inmediata, porque si no es así cabe la posibilidad de que las coacciones o violacio-

nes de los derechos sean peores. Quizás en unos casos puede enmascarse la cuestión y en otros se da la posibilidad de que el Estado sea parte del problema, como se ha referido al ocuparnos del liberalismo del miedo. Y en relación con estas violaciones encubiertas, que, en cambio, revisten una enorme gravedad, Williams se refiere de manera muy particular a la libertad de expresión y de información, porque aunque parezca poco significativa es de una profunda coacción. Williams subraya que junto a la importancia básica de la libertad de expresión y de información, será también necesaria una teoría de la persona más ambiciosa que la invocada por él mismo en la descripción de los derechos humanos básicos, que no es otra que la teoría de la autonomía liberal. La importancia de los derechos de expresión y de información son para él básicos de acuerdo con la interpretación y análisis de lo que es el mundo actual, en el que no sólo es imprescindible la posibilidad de crítica a las actuaciones de los distintos poderes, públicos y privados, sino que también es básico como sistema de establecimiento de redes de contacto y de acciones entre las personas. Pero se plantea también como una alentadora característica del mundo presente que la libre expresión tiende a ser internacionalmente infecciosa. Por ello, la pregunta que se plantea es qué debemos hacer ante estas circunstancias, a lo que responde que estimular la información y denunciar la censura, para que puedan ser estos alcanzados de forma efectiva. Y en el momento actual es además muy duro para los Estados quejarse de que otros insistan en informar sobre sus ciudadanos.

Por último asegura que la moderna tecnología de las comunicaciones puede contribuir negativamente a observar los derechos humanos, porque al ser la vigilancia más poderosa, y también al reducirse la discusión sobre la política, se crea un serio alboroto con mucha palabrería hueca y nada crítico o serio. Pero, junto a ello, también ve el lado positivo que no es otro que una clara aportación contra el secretismo, el control de información y la supresión de la crítica<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> WILLIAMS, Bernard, *ob. cit.*, pp. 73-74.

Con esto ponemos punto final a estas breves notas sobre las aportaciones de Williams a la filosofía política, en las que combina una visión realista y escéptica sobre el hecho político, un claro temor a la puesta en práctica de cierta variante del liberalismo, en la que el miedo puede ser causante de abusos de los más fuertes sobre los más débiles y una perspectiva en la que los derechos humanos han de ser considerados en el marco intercultural actual y dentro de la globalización con una perspectiva claramente relativista, que por otra parte se sitúa en la línea de pensamiento habitual de nuestro autor.