



# Religión, derechos y sentido: un derecho natural liberal como base para el consenso entrecruzado<sup>1</sup>

## *Religion, Rights and Meaning: A Libertarian Natural Right as the Basis for Overlapping Consensus*

**Felipe Schwember**

Universidad del Desarrollo  
felipe.schwember@udd.cl

**Resumen:** El presente trabajo explora la conjetura de Nozick de que el fundamento de los derechos individuales está conectado con el problema del sentido de la vida. Sostendré que esa conjetura significa que la libertad política es una condición necesaria, pero no suficiente del sentido de la vida. El alcance limitado de la conexión entre libertad y sentido permite dos cosas: primero, sostener que la conjetura de Nozick podría ser objeto de lo que Rawls denomina un «consenso entrecruzado» y, segundo, imponer ciertas restricciones a las pretensiones políticas de las religiones u otras doctrinas comprensivas. Sin embargo, al mismo tiempo, sostendré que la conexión entre libertad y sentido abre un espacio de diálogo entre el liberalismo y las religiones y demás doctrinas comprensivas razonables. Ese espacio de diálogo, sostenido por la razón, define una forma de iusnaturalismo deontológico apropiado para una sociedad plural, cuyos ciudadanos se reconocen como libres e iguales.

**Palabras clave:** liberalismo, derecho natural, sentido, religión, consenso entrecruzado.

---

<sup>1</sup> El presente trabajo forma parte del proyecto Fondecyt regular n. 1200532. Agradezco a Gabriela Rossi y Eduardo Fuentes por sus muy valiosos comentarios.

**Abstract:** This paper explores Nozick's conjecture that the foundation of individual rights is connected to the problem of the meaning of life. I will argue that this conjecture means that political freedom is a necessary, but not sufficient, condition of the meaning of life. The limited scope of the connection between freedom and meaning allows two things: first, to hold that Nozick's conjecture could be the subject of what Rawls calls an "overlapping consensus" and, second, to impose certain restrictions on the political claims of religions or other comprehensive doctrines. However, at the same time, I will argue that the connection between freedom and meaning opens a space for dialogue between liberalism and religions and other reasonable comprehensive doctrines. This space for dialogue, sustained by reason, defines a form of deontological natural law appropriate for a plural society, whose citizens recognize themselves as free and equal.

**Keywords:** libertarianism, natural right, meaning, religion, overlapping consensus.

## 1. Introducción

En *Anarquía, Estado y utopía*, Robert Nozick afirma que el fundamento de los derechos naturales libertarios se encuentra en el elusivo problema del sentido de la vida (Nozick, 1988, p. 60). Esta enigmática afirmación —que apenas es explicada en el libro— sugiere una fundamentación, digamos, existencial de los derechos individuales y, con ello, del liberalismo libertario que Nozick defiende. Dicha fundamentación, de ser posible, apuntaría en una dirección diferente y aparentemente incompatible con aquella que, en opinión de John Rawls, debe tomar el liberalismo en las sociedades democráticas contemporáneas. En tales sociedades, dice Rawls, un régimen liberal solo puede aspirar a descansar en un consenso entrecruzado, es decir, en el apoyo que, por distintas razones, coincidentes sin embargo entre sí, le prestan las diferentes doctrinas comprensivas razonables que profesan los ciudadanos. Por eso, la justificación conceptual de ese régimen sostiene debe ser política y no metafísica (Rawls, 2004, p. 40).

En el siguiente trabajo me detendré, fundamentalmente, en los problemas que se siguen del entrecruce de la afirmación de Nozick acerca del fundamento de los derechos naturales y la constatación de Rawls acerca de la pluralidad de concepciones del bien que existe en las sociedades democráticas contemporáneas y del fundamento al que, en vista de tal pluralidad, puede aspirar el liberalismo. La idea es, al hilo de los problemas que surgen de la comparación entre las posiciones de Rawls y Nozick, ofrecer algunas reflexiones acerca de las relaciones entre el liberalismo (entendido en un

sentido amplio) y las doctrinas comprensivas que medran en las sociedades contemporáneas, especialmente la religión. Para ello, me detengo en este trabajo fundamentalmente en dos problemas. Primero, en el sentido y alcance de la fundamentación de los derechos naturales que Nozick sugiere en *ASU*. Rara vez —o incluso tal vez nunca— se piensa en el iusnaturalismo como una teoría conectada y, sobre todo, fundada en la posibilidad del sentido de la vida. Dicha apelación al sentido de la vida puede parecer rebuscada y, sobre todo, innecesaria, cuando se tiene a mano como fundamento de los derechos naturales el socorrido impulso a la autoconservación<sup>2</sup>. Tal impulso no solo promete, aparentemente, un punto arquimédico más parco por lo que a sus presupuestos y pretensiones se refiere, sino también un mejor fundamento para los derechos individuales de un régimen liberal —o de cualquier otro tipo— en el que no exista una doctrina comprensiva aceptada universalmente. En lo que sigue quiero examinar el significado de la conexión que establece Nozick entre los derechos y el sentido de la vida para sostener que, pese a lo que podría pensarse en un primer momento, dicha conexión puede entenderse en un sentido lo suficiente amplio como para constituir el objeto de lo que Rawls llama un consenso entrecruzado. La razón es que, con el objeto de fundar los derechos y libertades individuales, no es necesario apelar al sentido de la vida más que de un modo muy general que, de hecho, puede prescindir o dejar sin resolver muchas —muchísimas— de las preguntas que usualmente las doctrinas comprensivas se esfuerzan por responder. El modo en que la filosofía política apela al problema del sentido de la vida es diferente del modo en que lo hace la filosofía moral. Dicho de otro modo, quiero sostener que el fundamento que Nozick sugiere para los derechos naturales no necesita comprenderse como parte de o necesariamente vinculado con una doctrina comprensiva particular. En mi argumentación distingo, por tanto, por una parte, entre el libertarismo de Nozick y, por otra, el fundamento que el mismo Nozick sugiere para los derechos naturales libertarios. Por lo mismo, con la primera tesis de este trabajo —a saber, que el fundamento de los derechos naturales que Nozick sugiere no depende de una doctrina comprensiva— no quiero sostener que el libertarismo de Nozick sea sin más susceptible de un consenso entrecruzado o que de su indicación de que los derechos naturales se fundamentan en la posibilidad de darle sentido a la vida conduzca al libertarismo tal como él lo defiende. Aunque aquí no ahondaré en ese problema, sugeriré que su conjetura acerca de la relación entre el sentido de la vida y los derechos naturales resulta plausible respecto del liberalismo en general, pero no necesariamente respecto del libertarismo nozickiano en particular, cuya fundamentación requiere de premisas adicionales.

---

<sup>2</sup> Cf., por ejemplo, Hobbes (1999) o Gauthier (1994)

En seguida abordaré las consecuencias que la fundamentación sugerida por Nozick tiene para las doctrinas comprensivas y, particularmente, para la religión. Sostendré que dicha fundamentación impone, sí, ciertos límites a las pretensiones políticas de las religiones y doctrinas comprensivas, pero límites que las religiones y las doctrinas comprensivas razonables admiten —o admitirían— por sí mismas, en razón precisamente de su razonabilidad. Esta razonabilidad define, por tanto, un terreno común entre el liberalismo, las religiones y demás doctrinas comprensivas razonables, terreno que tradicionalmente ha sido identificado con el «derecho natural». Defenderé, finalmente, un iusnaturalismo, que cabría calificar de «liberal» y «deontológico». Sostendré que ese iusnaturalismo ofrece la versión más apropiada del terreno común que prometen las diferentes teorías iusnaturalistas para el diálogo entre diferentes doctrinas comprensivas razonables. Su superioridad estriba en que esa versión, más que cualquier otra, preserva las condiciones que permiten a las personas participar de modo significativo en el debate racional y, por tanto, aprehender y participar de las verdades que promueven las diferentes doctrinas comprensivas.

## **2. Los derechos naturales libertarios y el sentido de la vida**

Se ha dicho que la filosofía política de Nozick es un libertarianismo sin fundamentos (Nagel, 1981). El mismo Nozick, por lo demás, advierte al comienzo de *ASU* que no ofrece un fundamento moral de los derechos naturales libertarios que configuran su propia posición política y que espera que otros puedan contribuir en la tarea de ofrecerlo (Nozick, 1988, p. 11). Sin embargo, esta deficiencia es parcialmente paliada en las páginas posteriores, donde Nozick esgrime algunas de las razones en favor de los derechos naturales.

La primera de ellas la hace cuando, tomando el argumento de Rawls del carácter separado de las personas, desecha el utilitarismo: del hecho de que las personas tengan una existencia separada se sigue la improcedencia de las compensaciones interpersonales de utilidad que propugna el utilitarismo. Sin embargo, a diferencia de Rawls, Nozick enfatiza el carácter separado de las personas para sostener la existencia de las restricciones morales indirectas a la acción, es decir, de los derechos naturales de la teoría iusnaturalista deontológica que presenta en *ASU*. Al respecto dice que: Esta idea básica, a saber: que hay diferentes individuos con vidas separadas y que, por tanto, ninguno puede ser sacrificado por los demás, sirve de fundamento para la existencia de restricciones morales indirectas, pero también, creo yo, conduce a restricciones libertarias indirectas que prohíben agresión contra otros. (Nozick, 1988, p. 45)

Como se colige del pasaje anterior, Nozick espera que «esta idea básica» sirva de fundamento tanto a los derechos naturales en sentido amplio (las restricciones morales indirectas) como a los derechos naturales en sentido estricto, es decir, a los derechos naturales libertarios (o restricciones libertarias). La diferencia es importante porque las exigencias de fundamentación no son exactamente las mismas en cada caso. El carácter separado de las personas es un fundamento necesario, pero no suficiente para justificar los derechos naturales libertarios. Para examinar las razones de esta diferencia, detengámonos en el criterio conforme al cual Nozick distingue entre restricciones morales indirectas (derechos naturales en sentido amplio) y restricciones libertarias (i.e., derechos naturales libertarios).

Nozick sostiene que las restricciones morales indirectas «reflejan el principio kantiano subyacente, de que los individuos son fines, no simplemente medios» (Nozick, 1988, p. 43). Este principio recoge bien el carácter deontológico de la teoría iusnaturalista de Nozick. Sin embargo, no toda restricción de este tipo interesa o concierne a la filosofía política. En la concepción de Nozick «la filosofía política se ocupa únicamente de ciertas formas en que las personas no pueden usar a los demás; primordialmente: agresión física contra ellos» (Nozick, 1988, p. 44). Esto significa que, aun cuando el «principio kantiano subyacente» pueda y dé lugar a un conjunto de derechos naturales, no todos ellos caen bajo la consideración de la filosofía política. Solo los derechos naturales libertarios (o las restricciones libertarias) lo hacen. Según esta distinción, entonces, el carácter separado de las personas permite fundamentar las dos clases de derechos mencionados, de acuerdo con su ámbito de aplicación<sup>3</sup>. La consideración del ámbito de aplicación de los derechos o, si se quiere, el cedazo de la filosofía política es necesario para especificar los derechos naturales libertarios. Sin embargo, el ámbito de aplicación definido por la filosofía política exige que se introduzcan argumentos o razones adicionales al carácter separado de las personas para arribar a los derechos naturales libertarios. ¿Por qué? Porque los derechos naturales en el sentido más amplio del término no excluyen las razones paternalistas, mientras que los derechos naturales libertarios, sí. Nozick se extiende en esta dificultad cuando afirma que:

El contenido moral particular alcanzado en este argumento, el cual enfoca el hecho de que hay distintos individuos, cada uno con una propia vida que vivir, no es la restricción libertaria completa. Prohibirá que se sacrifique una persona en beneficio de otra. Más pasos serían necesarios para llegar a una

---

<sup>3</sup> La distinción entre ambas clases de derecho suscita la pregunta por su relación mutua. En virtud de lo que Nozick dice, no debe entenderse que los derechos libertarios son, simplemente, un subconjunto de los derechos naturales morales, pues los primeros pueden mandar que se toleren conductas que estos últimos proscriban.

prohibición a la agresión paternalista: emplear la fuerza o amenazar con emplearla en beneficio de la persona contra la cual es esgrimida la fuerza. Por ello, se tiene que enfocar el hecho de que hay distintos individuos, cada uno con su propia vida que vivir. (Nozick, 1988, p. 46)

El tipo de fundamentación requerido por los derechos naturales libertarios es, entonces, parcialmente diferente del requerido por los derechos naturales morales. Aunque ambos parten de la existencia separada de las personas, una razón adicional es menester para dar cuenta de los primeros. Nozick ofrece pistas de esa razón adicional, que excluye el paternalismo que, de otro modo, podría tener cabida en la teoría: el hecho de que cada uno de los individuos tiene su propia vida que vivir. De acuerdo con esa razón adicional, el paternalismo debe ser desechado porque privaría a los individuos sometidos a él de la oportunidad de vivir su propia vida. Por consiguiente, ha de entenderse que la justificación de los derechos libertarios estriba en que estos garantizan a las personas la oportunidad de vivir su propia vida, es decir, la oportunidad de elegir el tipo de vida que quieren vivir y, simultáneamente, de vivirla según las elecciones que han hecho. Por eso, desde el punto de vista libertario, idealmente no debería existir distancia alguna entre la vida que una persona ha escogido para sí y la vida que efectivamente ha vivido. Desde ese punto de vista, ambas cosas se deberían identificar sin residuo, pues es solo bajo esa identificación entre las elecciones que hago y la vida que vivo que puedo decir que mi vida efectivamente es mía<sup>4</sup>.

Obviamente, el hecho de que los individuos tengan la oportunidad de vivir su propia vida no es todavía una garantía de que vivan una vida significativa o con sentido, sea lo que sea que ello signifique. Puede ser el caso que desperdicien su vida. Por esa razón, los derechos naturales libertarios deben ser vistos como una condición necesaria, más no suficientemente de ese sentido. El libertarianismo, o más en general la filosofía política, no prejuzgan acerca del contenido de la vida significativa. Solo establece —y garantiza, en

---

<sup>4</sup> En consecuencia, mientras más dudosa, frágil o improbable sea esa conexión mayor es la posibilidad de que una persona no se identifique con su propia vida y, en consecuencia, viva bajo alguna forma de alienación o déficit de sentido. Es de suponer —como arguye Nozick— que la filosofía política pueda contribuir, en la medida de sus posibilidades, al establecimiento de las condiciones que permiten a las personas vivir su propia vida, en los términos señalados. Es de suponer también que, subsidiariamente, pueda contribuir al establecimiento de las condiciones que ofrecen a las personas la oportunidad de identificarse con sus propias elecciones, liberándolas de la necesidad. He argumentado —contra Nozick— en favor de un Estado subsidiario por esa razón en (Schwember, 2017, 2018, 2021). Traigo a colación este punto para justificar la afirmación que hago en este trabajo de que la conexión entre derechos individuales y el sentido de la vida permite justificar el liberalismo en general y no solamente el libertarianismo de Nozick (cuya justificación requiere de otras premisas que no están contenidas en la señalada conexión).

el caso del libertarismo (y del liberalismo en general, podría añadirse) — una condición de posibilidad ineludible de ese sentido: la posibilidad de elegir la vida que se vive y de vivir conforme a esa elección<sup>5</sup>. Nozick trata este punto más explícitamente algo más adelante en el libro. Concretamente cuando se pregunta: «¿En virtud precisamente de qué características de las personas hay restricciones morales sobre cómo deben tratarse entre sí o ser tratadas? También queremos tender por qué estas características se conectan con estas restricciones» (Nozick, 1988, p. 58).

Nozick repasa la lista de características que usualmente se ofrece para justificar la titularidad de derechos o, si se quiere, el carácter excepcional de la humanidad: el hecho de poseer inteligencia y libertad; el hecho de poder vivir la propia vida conforme a un plan, etcétera. Una vez terminado ese repaso, afirma que:

Conjeturo que la respuesta se halla conectada con esa noción elusiva y difícil: el significado de la vida. El que una persona modele su vida de conformidad con un plan general es su modo de dar sentido a la vida; únicamente un ser con la capacidad de modelar así su vida puede tener, o esforzarse por tener, una vida llena de sentido. (Nozick, 1988, p. 60)

Esta afirmación vuelve más clara la conexión que intenta establecer Nozick entre los derechos naturales y el sentido de la vida. Como adelantábamos, tales derechos no pueden ser vistos como condición necesaria y suficiente del sentido de la vida. Verlos así conduciría a la afirmación improbable de que, basta con obrar libremente para que, al mismo tiempo, la vida tenga sentido. En consecuencia, los derechos naturales libertarios deben ser vistos simplemente como una condición necesaria del sentido de la vida: el requisito mínimo del sentido de nuestra vida es que la vivamos conforme a nuestras propias elecciones libres. Sin esa libertad —garantizada por los derechos naturales libertarios— las personas pierden la oportunidad de vivir conforme a su propio plan de vida. En el fondo, los derechos libertarios protegen a sus titulares de la enajenación más elemental de que podría ser víctima una persona: perder la dirección de su propia vida para verse obligada a vivir según los dictados de otra.

---

<sup>5</sup> Pero ¿no hay finalmente, y pese a todo, en toda esta argumentación un prejuicio solapado en favor de aquellos que escogen y en desmedro de aquellos que no? Al decir que la libertad constituye una condición de posibilidad del sentido de la vida ¿no se está prejuzgando ya de algún modo el contenido de las formas de vida? ¿No sería, entonces, la neutralidad liberal un engaño? El problema con objeciones como las precedentes es que resulta difícil saber a qué apuntan. Aquel que decide no escoger está, de hecho, escogiendo. Lo mismo hace aquel que, por ejemplo, decidiera vivir del modo más convencional posible. Por lo demás, en ambas decisiones, por deslucidas que nos parezcan, podrían defenderse de intrusiones paternalistas —o de otro tipo— apelando al argumento de Nozick. Un problema diferente, pero ajeno a la filosofía política, es si esos tipos de vida resultan o no valiosos.

Esto suscita una serie de problemas. Por ejemplo, ¿significa todo lo anterior que resulta imposible encontrarle sentido a la vida en condiciones de sujeción o dominación? ¿Significa que otras doctrinas políticas diferentes del libertarismo atentan o socavan la posibilidad de una vida significativa? Y la que más nos interesa aquí ¿significa que el libertarismo de Nozick es lo que Rawls denominaría una «doctrina comprensiva»?

Dejaré la última de estas preguntas para la sección siguiente. Responderé brevemente ahora las otras dos.

La afirmación de que la libertad política es una condición de posibilidad del sentido de la vida puede parecer una exageración si se toma en cuenta de que parece posible encontrar sentido a la vida en condiciones de sometimiento e, incluso, de humillación (Frankl, 2015). Eso parece demostrar que la libertad no es una condición necesaria, sino tan solo una condición *prima facie* del sentido de la vida, una condición que puede y es deseable, pero no estrictamente necesaria para vivir una vida significativa. Sin embargo, el hecho de que cierta gente pueda encontrar sentido a la vida, pese a encontrarse en condiciones de sujeción no constituye verdaderamente una objeción contra el argumento de Nozick, tal como lo hemos reconstruido aquí, al menos. Primero, porque existe una diferencia enorme entre encontrar el sentido de la vida bajo condiciones de sometimiento y vivir la vida según el sentido que uno le ha dado<sup>6</sup>. Solo en este último caso puedo, en rigor, hablar de mi vida como algo mío, que ha resultado de mis elecciones<sup>7</sup>. Segundo porque, aun cuando en términos generales —desde el punto de vista moral o existencial, digamos— fuera cierto que la libertad es solo una condición *prima facie* del sentido de la vida, desde el punto de vista político —que es el que aquí nos interesa— no puede serlo. Después de todo, la única condición del sentido de la propia vida que puede garantizar la filosofía política es, precisamente, la libertad civil o, si se quiere, en términos kantianos, la libertad del arbitrio. Dicho de otro modo, el que algunas personas puedan encontrar sentido a la vida, pese al hecho de estar siendo instrumentalizadas por otras, no es una razón en favor de esa instrumentalización y en contra de la libertad y de los derechos naturales que se siguen de ella. Así las cosas, si no se quiere negar la existencia de alguna conexión entre la filosofía política —al menos tal como la concibe Nozick— y el sentido de la vida —o, dicho de

---

<sup>6</sup> Debo a Gabriela Rossi esta feliz formulación.

<sup>7</sup> Una prueba menos dramática, pero muy ilustrativa de que la libertad es una condición necesaria de la posibilidad del sentido de aquello que hacemos, podría encontrarse en los casos en que una persona hace algo valioso con lo que, sin embargo, no se identifica. Un ejemplo de ello podría ser el caso de aquellas personas que adoptan una profesión por la que no tienen vocación. En tales casos, el hecho de que esa profesión tenga un fin noble (supongamos, ayudar a los desvalidos) no es suficiente para resulte significativa a quien la ejerce.

otro modo, *si no se quiere concluir que la filosofía política carece por sí misma de significado*, en la tarea más general de buscar o dar significado a nuestra vida— no queda más que admitir que la filosofía política resguarda una única condición —necesaria, mas no suficiente— del sentido de nuestra propia vida: la libertad de vivirla tal como creemos que es mejor.

¿Aprovecha esta respuesta solo al libertarianismo o también a otras formas de liberalismo? Lo primero sería el caso si y solo si de ella se siguiera clara e inequívocamente toda la teoría libertaria que defiende Nozick, es decir, el Estado mínimo y la teoría de la justicia y, sobre todo su teoría de la propiedad. Sin embargo, para arribar a esos resultados se requieren premisas adicionales, particularmente para arribar a la teoría de la propiedad, que no se sigue directamente de la afirmación de que la libertad política es una condición del sentido de la vida. Por eso sea tal vez mejor, o más verosímil, simplemente afirmar que la conexión que intenta establecer Nozick entre libertad política, ausencia de coacción y sentido de la vida sea admisible, no solo para el libertarianismo, sino también para el liberalismo en general.

### **3. El fundamento libertario de los derechos naturales y las doctrinas comprensivas**

La argumentación de Nozick en favor de los derechos naturales libertarios tiene todo el aspecto de ser lo que Rawls denominaba una «doctrina comprensiva», es decir, una doctrina global, que versa acerca de cuestiones como el «valor de la vida humana, ideales de virtud y carácter personales, y cosas similares, que deben conformar gran parte de nuestra conducta no política (y, en el límite, nuestra vida total)»<sup>8</sup>.

El hecho de que el argumento de Nozick pueda ser tenido como una doctrina comprensiva es problemático, no solo por las dificultades que eso supone con vistas a la justificación de los derechos libertarios en una sociedad

---

<sup>8</sup> El pasaje completo reza: «La diferencia entre las concepciones políticas de la justicia y otras concepciones morales es una cuestión de alcance, esto es, del abanico de objetos a los que se aplica una concepción, de modo que cuanto más amplio sea el contenido, más amplio será el abanico [...] [una concepción] es comprensiva cuando incluye concepciones acerca del valor de la vida humana, ideales de virtud y carácter personales, y cosas similares, que deben conformar gran parte de esta conducta no política (y, en el límite, nuestra vida total)» (2004, p. 208). Algo antes he explicado la diferencia en los siguientes términos: «la distinción entre una concepción política de la justicia y otras concepciones morales es una cuestión de alcance [...] una concepción moral es general si se aplica un amplio espectro de asuntos, y en el límite, a todos los asuntos, universalmente. Es comprensiva si incluye concepciones acerca de lo que es valioso para la vida humana, ideales de carácter de la persona, así como ideales de amistad y de relaciones familiares y asociativas, y muchas otras cosas que informan acerca de nuestra conducta, y en el límite, sobre la globalidad nuestra vida» (Rawls, 2004, p. 43).

democrática que vive bajo lo que Rawls denomina «el hecho del pluralismo razonable» (Rawls, 2004, p. 67), sino también porque el propio Nozick aspira a la posibilidad de que su propia visión política —concebida como utopía— logre la adhesión de quienes viven a su alero, aun cuando esa adhesión sea el resultado de visiones diferentes pero, al mismo tiempo, convergentes (Nozick, 1988, pp. 306-307).

Así las cosas, el problema de la fundamentación de los derechos libertarios podría formularse en los siguientes términos: ¿tiene dicha fundamentación un carácter «independiente» (en los términos de Rawls)?<sup>9</sup> O, dicho de otro modo, ¿es susceptible de un «consenso entrecruzado»?<sup>10</sup>

Si la conexión que Nozick intenta establecer entre los derechos individuales libertarios y el sentido de la vida dependiera de una particular concepción metafísica, de modo que no pudiera ser sostenida sino sobre la base de las peculiares premisas de dicha concepción, entonces el iusnaturalismo de Nozick no podría contar como «un punto de vista independiente». Del mismo modo, si su apelación a ese sentido supusiera o condujera a una determinada concepción de la vida buena o, mejor, fuera hecha con vistas a la promoción o, más aún, al aseguramiento de un tipo determinado de vida que se reputara como valioso, entonces la teoría de Nozick no solo no podría ofrecer un punto de vista independiente, sino que, además, y en la medida diera a la libertad un carácter puramente instrumental, tampoco podría ser calificada de «liberal».

---

<sup>9</sup> Rawls afirma que la concepción política de la justicia —i.e., la que él mismo defiende— «se presenta como un punto de vista independiente» (Rawls, 2004, p. 42), es decir, como un punto de vista que puede hallar justificación en diferentes doctrinas comprensivas, aun cuando, por otra parte, no aparece ni se lo concibe como directamente derivado de ninguna de ellas.

<sup>10</sup> Es decir, de un consenso al que diferentes doctrinas comprensivas razonables arriben por diversos caminos. Cuando intento, en lo sucesivo, demostrar que la argumentación de Nozick en favor de los derechos naturales puede presentarse como un «punto de vista independiente» y, en consecuencia, ser objeto de un consenso entrecruzado, no quiero sostener, al mismo tiempo, que, en términos rawlsianos, la teoría de Nozick puede ser considerada una «concepción política de la justicia». Rawls entiende que una concepción tal se caracteriza, al menos, porque «está armada de tal modo que solo sirve para ser aplicada a la estructura básica de la sociedad —a sus instituciones políticas, sociales y económicas principales— como a un esquema unificado de cooperación social; que se presenta de una manera independiente de cualquier doctrina religiosa filosófica comprensiva más amplia y abarcante; y que está elaborada en términos de ideas políticas fundamentales que se entienden implícitas en la cultura política pública de una sociedad democrática». (Rawls, 2004, p. 258). Rawls cree que el libertarianismo de Nozick claramente no cumple el primer requisito. Muy probablemente creería también que no cumple el segundo. De modo que solo quedaría, el tercero. En cualquier caso, si cumple o no el primer requisito es debatible, al menos en la medida en que la teoría de la justicia de Nozick si describe o posibilita ciertas instituciones que conforman un «esquema unificado de cooperación» y, en consecuencia, un cierta «estructura básica». Dejaré ese problema, en cualquier caso, para otra ocasión.

Por consiguiente, de cara a la filosofía política, la conexión entre los derechos naturales libertarios y el sentido de la vida necesita, por una parte, ser modesta, de modo de poder concitar un consenso entrecruzado, pero, al mismo tiempo, por otra, lo suficientemente robusta como para dejar sentado el carácter no instrumental de la libertad en la consecución de ese sentido. Sin embargo, no parece difícil hallar una conexión de ese tipo. La afirmación que establece que, para la filosofía política, los derechos naturales libertarios son condición necesaria pero no suficientemente del sentido de la vida parece cumplir ambos requisitos. Se trata, en efecto, de una afirmación modesta porque no prejuzga el contenido que haya de tener una vida con sentido, más allá del hecho de que sea escogida libremente. Al mismo tiempo, sin embargo, es robusta, pues preserva la importancia no instrumental de la libertad como condición de posibilidad del sentido de la propia vida.

La argumentación de Nozick en favor del carácter no instrumental de la libertad podría aprovechar algunos de los argumentos que John Stuart Mill, por su parte, ofrece en el capítulo titulado «De la individualidad como elemento del bienestar» en *Sobre la libertad*. Por ejemplo, allí Mill afirma que:

Suponiendo que fuera posible construir casas, hacer crecer el trigo, ganar batallas, defender causas y hasta erigir templos y decir oraciones mecánicamente —por autómatas en forma humana—, sería una pérdida considerable cambiar por estos autómatas los mismos hombres y mujeres que habitan actualmente las partes más civilizadas del mundo y que seguramente son tipos depauperados de lo que la naturaleza puede producir y producirá algún día. (Mill, 2015, p. 154)

Este argumento puede rescatarse —reinterpretándolo— para reforzar la propia argumentación de Nozick: el valor de todos los actos, fines o hechos que se reputan valiosos o que se dice hacen la vida valiosa, depende, en último término, de la libertad con que se los haga. En realidad, solo pueden ser valiosos si es que son realizados libre y voluntariamente, pues si se los hiciera bajo coacción, carecerían del valor que se les atribuye. Pero, además, como de lo que se trata, en rigor, no es solo —o no es primordialmente— del valor de tales actos, sino de nuestra vida, puede decirse también que nuestra propia vida no se ve enriquecida —no gana en sentido o valor— cuando dichos actos no son realizados voluntariamente. Por consiguiente, podría afirmarse que la libertad es: 1) una condición necesaria del valor de los referidos actos; 2) el nexo que permite enlazar el valor de esos actos con nuestra propia vida; 3) una condición necesaria del valor de nuestra propia vida. El último punto admite una explicación ulterior a partir del pasaje en que Mill dice que: «[El] conformarse a una costumbre meramente como costumbre no educa ni desarrolla en ellas

[i.e., en las personas] ninguna de las cualidades que son el atributo distintivo del ser humano» (Mill, 2015, pp. 152-153).

Este argumento puede adoptarse libremente<sup>11</sup> para reforzar la explicación de Nozick diciendo que las conductas que se reputan valiosas no contribuyen a darle sentido a nuestra vida si los individuos no son capaces de identificarse con ellas. Para que esa identificación tenga lugar es necesario, nuevamente, que tales conductas provengan de una voluntad deliberada. El hecho, por otra parte, de que puedan identificarse con ellas no quiere decir que por eso mismo sean ya valiosas. Quiere decir que: 1) no pueden serlo si no las pueden reconocer como propias; 2) si no son valiosas, al menos igualmente podrán decir que son suyas. Por eso, como dice Mill: «Con tal de que una persona posea una razonable cantidad de sentido común y de experiencia, su propio modo de arreglar su existencia es el mejor, no porque sea el mejor en sí, sino por ser el suyo» (Mill, 2015, p. 167).

Baste lo dicho en favor de la conexión entre la libertad y los derechos naturales libertarios. ¿Es esta una argumentación «independiente» (en el sentido de Rawls)? ¿Podría ser aceptada por diferentes «doctrinas comprensivas razonables»<sup>12</sup>?

Adviértase que el carácter independiente de la argumentación no consiste ni puede interpretarse en el sentido de que no se debe abogar por la libertad en lugar de otra cosa, o que no se le debe dar preferencia en la formulación de una teoría política. La «neutralidad» no significa suspender el juicio respecto del valor de la libertad. De lo que se trata, en cambio, es que el argumento que se ofrece en favor de la libertad pueda ser aceptado por diferentes doctrinas comprensivas.

En la tercera parte de *ASU*, cuando explora la posibilidad de un libertarismo utópico, queda claro que Nozick aspira a que su propia posición —o el núcleo de ella, al menos<sup>13</sup>— sea aceptada por personas o comunidades que no son

---

<sup>11</sup> Asumo que los argumentos de Mill pueden ser empleados sin comprometerse con el utilitarismo. Al menos cuando se los usa del modo en que los he usado aquí. A eso me refiero cuando digo que se los debe «reinterpretar». Por otra parte, es interesante notar que Gaus sostiene, contra Rawls, que los argumentos que Mill da en *Sobre la libertad* en favor de la neutralidad liberal no necesitan entenderse como parte de una doctrina comprensiva (perfeccionista o utilitarista). Al respecto se puede consultar Gaus (2009).

<sup>12</sup> Rawls trata los tres rasgos principales de las «doctrinas comprensivas razonables» en (Rawls, 2004, pp. 89-90).

<sup>13</sup> Digo «el núcleo» porque la utopía de Nozick no requiere que todos, en sus vidas particulares, vivan como libertarios. El «marco» de su utopía necesita ser libertario, pero no las comunidades que la pueblan.

libertarias. En este sentido, podría decirse que Nozick espera que la suya sea una doctrina «independiente» (en los términos de Rawls). Deposita su fe en que el grueso de esas personas o comunidades repudien las utopías imperialistas, es decir, las utopías que no titubean en el uso de la fuerza para imponer su propia concepción de la sociedad ideal. Por tal razón, podría afirmarse que los derechos naturales libertarios —o una parte de ellos— pueden ser aceptados simplemente porque son una garantía contra la coacción arbitraria y, en esa misma medida, una garantía de la posibilidad de que la propia vida tenga sentido. Eso es todo lo que se necesita para adherir a los derechos libertarios. Como se ve, un argumento muy general y modesto como para que se lo pueda considerar una doctrina comprensiva. Es, además, un argumento que aprovecha no solo al libertarianismo, sino, en general —y tal vez con mayor razón— a todas las formas de liberalismo. En lo que sigue asumiré que ese es el caso.

#### **4. La libertad, la religión y los discursos acerca del sentido**

Se suele ver en el liberalismo una teoría política mundana, cuando no irreligiosa, que recorta constantemente los espacios que la religión y lo que podemos denominar, en términos más generales, «discursos acerca del sentido», ocupan o aspiran a ocupar en el espacio público. Esa visión no es gratuita en tanto que, en efecto, en las sociedades liberales el liberalismo funciona como un árbitro que dificultad o tiende a dificultar, cuando no a proscribir, las prácticas de las religiones o discursos acerca del sentido que entran en conflictos con los derechos de los ciudadanos. Sin embargo, la misma conexión que Nozick intenta establecer entre libertad política y sentido parece desmentir cualquier visión que se apresure a ver una relación de forzoso antagonismo entre el liberalismo, por una parte, y la religión y los demás discursos acerca del sentido, por otro<sup>14</sup>. Más bien, una perspectiva como la de Nozick sugiere que alguna relación de continuidad ha de existir entre las libertades individuales, por una parte, y la religión y demás doctrinas comprensivas, por otra. Si la religión es la aspiración a la totalidad del significado<sup>15</sup> y si, por su parte, las libertades individuales son una condición de posibilidad de la realización de ese significado,

---

<sup>14</sup> Del hecho de que el antagonismo no sea forzoso no se sigue que no existan conflictos, naturalmente. El alcance de la autoridad paternal y el desarrollo de lo que hoy se llama «autonomía progresiva» de los hijos es, por ejemplo, una fuente de conflictos. Nozick se refiere a ese problema cuando se pregunta acerca de los límites que sería justo imponer a las comunidades utópicas particulares (1988, p. 317). Ese, en cualquier caso, es una de las muchas posibles fuentes de conflicto que, a su vez, son abordadas de distinto modo por diferentes corrientes liberales. Un análisis de algunas de esas diferencias se puede encontrar en (Loewe y Schwember, 2021).

<sup>15</sup> En consonancia con esa caracterización, podría definirse, con Tillich, la religión como «la suma total de todas las acciones espirituales dirigidas hacia la captación de la sustancia incondicionada del significado mediante la realización de la unidad del significado» (Tillich, 1973, p. 47). Supongo que, al menos

entonces religión y libertad han de tener en común algo más que una relación de mutua hostilidad. Cabría esperar, de hecho, que la relación entre ambos fuera más constructiva, más significativa. Pero ¿es esta una esperanza plausible?

La conexión que Nozick intenta establecer entre las libertades individuales y el sentido de la vida enfatiza el hecho de que la filosofía política solo puede desempeñar un papel tan significativo como pequeño en todo aquello que resulta importante para el sentido de nuestra vida. Como hemos visto, ese papel consiste, ni más ni menos, en garantizar ciertas condiciones mínimas para el sentido de la vida. Pero el aseguramiento de tales condiciones permite también ver al liberalismo, no solo como un árbitro más o menos molesto o prepotente de las diferentes pretensiones de las doctrinas comprensivas, sino, sobre todo, como un dique que coadyuva a dichas doctrinas a preservar su propia integridad moral y espiritual, en la medida en que conjura —o entorpece, al menos— sus tentaciones autoritarias o las derivas integristas. Juan Antonio Estrada se refiere a estas derivas, que identifica como la «gran amenaza» de las religiones, cuando dice que: «La gran amenaza para las religiones no es el sinsentido de la historia, sino la de imponer su verdad y su sentido, cayendo así en la patología del mal» (Estrada, 2010, p. 238).

La garantía que el Estado liberal puede ofrecer a las religiones o credos no es ni necesita ser intrusiva. Ella se limita a frustrar, llegado el caso, los posibles esfuerzos de las religiones o demás doctrinas comprensivas para adquirir fuerza coactiva para imponer o difundir su propio mensaje o forma de vida. La contrapartida de esta limitación es el establecimiento de un orden imparcial de coexistencia de las religiones y doctrinas comprensivas. Conforme a dicho orden es posible afirmar que:

El mejor Estado y legislación no es el que adopta el código católico [o cualquier otro], sino el que permite que todas las religiones, y los que no pertenecen a ninguna, convivan y sigan sus propias convicciones, con intromisiones mínimas del Estado. (Estrada, 2010, p. 53)

Pero, la garantía que ofrece el liberalismo a la integridad de las religiones o discursos acerca del sentido ¿ha de verse como una garantía intrínseca o extrínseca? O, dicho de otro modo, ¿como una imposición exterior que se hace a las religiones o como un límite que es o debería ser compatible con o fluir de los principios más elevados de las religiones y demás discursos acerca del sentido?

---

para efectos de la discusión que interesa en este trabajo, puede incluirse también en esta definición el concepto de «doctrina comprensiva».

Es claro que para las religiones, sectas y doctrinas comprehensivas que crean legítimo reclutar adeptos a través de la fuerza, una limitación como la que les impone el liberalismo será siempre extrínseca y arbitraria. Pero en esos casos, el problema no estriba en el límite que impone el liberalismo, sino en el fanatismo e irracionalidad que promueve la religión o doctrina en cuestión, y que ninguna persona puede racionalmente querer para sí: las respuestas, conductas y fines a que nos compromete una religión son tan tremendamente importantes, que solo un insensato adheriría a ellas irreflexivamente y sin sentir, además, una profunda identificación con el modo de vida que comportan.

Por tanto, la pregunta acerca de la naturaleza de los límites que el liberalismo impone a las religiones y demás discursos acerca del sentido remite al problema de lo que Rawls llama «razonabilidad de las doctrinas comprehensivas». La determinación de dicha razonabilidad puede ser especificada aquí del siguiente modo: el conjunto de condiciones que aseguran la adhesión voluntaria a una doctrina comprehensiva constituye, al mismo tiempo, la condición de razonabilidad general de tales doctrinas<sup>16</sup>. Por esta razón podría afirmarse que las limitaciones que el liberalismo impone a las religiones u otras doctrinas comprehensivas con el fin de garantizar que la fe sea objeto de una adhesión racional, son limitaciones con que las religiones o doctrinas comprehensivas razonables se comprometen por sí mismas, y no únicamente a instancias de un estado liberal (o de cualquier otro) que se las impone. Para una religión o doctrina comprehensiva razonable, por tanto, la garantía de integridad que le impone un orden social liberal es un requisito redundante, en tanto se trata de un requisito que tales doctrinas procuran cumplir por sí mismas. Ningún credo que necesita imponerse por la fuerza puede resultar valioso, pues la violencia destruye los bienes morales y espirituales que constituyen el contenido de la vida significativa que las religiones y demás doctrinas comprehensivas promueven o procuran promover.

Como sugiere todo lo anterior, la vía que va de la libertad política a las doctrinas comprehensivas razonables no tiene una sola dirección. Más bien está abierta para ser transitada en ambas direcciones. Por tanto, así como *desde un punto de vista político* se puede argumentar —con vistas a la posibilidad del sentido de la propia vida— en favor de la adhesión voluntaria a las religiones y demás doctrinas comprehensivas, *desde el punto de vista de estas últimas se puede argumentar, por la misma razón*, en favor de un sistema político y legal libre. Esta última posibilidad explica que las religiones o las doctrinas comprehensivas razonables estén en condiciones de reobtener o dar razón

---

<sup>16</sup> Este criterio de razonabilidad es diferente al de Rawls, tal vez más exigente. El de Rawls se puede encontrar en (2004, pp. 79 y ss.).

de los contenidos de un sistema político-jurídico justo, incluidas la libertad e igualdad de los sujetos jurídicos: en virtud de su aspiración a la totalidad del sentido, las religiones y doctrinas comprensivas razonables están en situación de poder indicar las conexiones que existe entre las disposiciones de un sistema político y legal justo, y la protección o promoción de aquellas conductas, bienes o instituciones que son condición o parte del sentido de la propia vida<sup>17</sup>. E incluso están en condiciones de formular ciertas demandas o exigencias a los sistemas políticos y jurídicos como un todo. Por de pronto, la exigencia de que tales sistemas sean establecidos de modo que ofrezcan a los agentes la oportunidad razonable de identificarse con sus disposiciones y reglas, de modo de no volver la experiencia política y legal una fuente de sinsentido. Por la misma razón, una demanda mínima de la razonabilidad que las religiones u otras doctrinas comprensivas pueden hacer al sistema político y jurídico es que se reconozca a los hombres como seres libres y racionales, cuya vida puede o debe forjarse —o se forja ya siempre en los hechos— de algún modo que pueda tener sentido. Así las cosas, las religiones y doctrinas comprensivas pueden contribuir —tal como esperaba Rawls— a la instauración y sostenimiento de una sociedad libre y democrática.

## 5. Conclusiones: liberalismo, religión y derecho natural

El problema del sentido se anuda al problema del reconocimiento de la libertad, ya sea que lo abordemos desde el punto de vista político y legal o que lo abordemos desde el punto de vista religioso o comprensivo. Esto es así porque la libertad es un elemento o momento constitutivo del sentido de la propia vida. Por consiguiente, tanto si nos preguntamos por el conjunto de condiciones formales que hacen posible la búsqueda de ese sentido en general como si, desde una perspectiva sustancial, nos preguntamos por el conjunto de bienes en que dicho sentido se realiza en una vida efectivamente valiosa, tropezamos con el problema de la libertad. El punto de intersección entre ambos puntos de vista es, creo, lo que tradicionalmente se ha llamado «derecho natural», que en consecuencia podría ser entendido como el conjunto de condiciones conforme a las cuales la vida de cada persona puede llegar a tener sentido para ella, en concordancia con la posibilidad equivalente del

---

<sup>17</sup> La posición que Ratzinger sostiene en su diálogo con Habermas puede verse como un caso de este tipo. Por ejemplo, cuando afirma que: «El último elemento que ha quedado del derecho natural (que, en el fondo, pretendía ser un derecho racional, por lo menos en la modernidad) son los derechos humanos, los cuales no son comprensibles si no se acepta previamente que el hombre por sí mismo, simplemente por su pertenencia a la especie humana, es sujeto de derechos, y su existencia misma es portadora de valores y normas que hay que descubrir, no que inventar» (Ratzinger y Habermas, 2012, pp. 63-63).

sentido de la vida de todos los demás<sup>18</sup>. El principio que establece que cada vida debe poder llegar a tener sentido para quien la vive, con tal que las demás vidas cuenten con una garantía equivalente para quienes las viven, define un conjunto de reglas, deberes y derechos, que incluye el reconocimiento de la propia humanidad, la igual libertad de todas las personas, la proscripción de la violencia (i.e., la instrumentalización de los otros mediante la fuerza física), el deber de veracidad en las relaciones mutuas, etcétera.

Pero, en rigor, de todo lo anterior se sigue que los límites que impone el liberalismo a las religiones no son en absoluto límites exclusivamente liberales, o no más que de modo accidental. Tales límites, que usualmente salen a relucir en las controversias públicas entre creyentes y no creyentes, remiten, en realidad, al problema de la relación entre fe y razón o, más precisamente, al problema de aquello que se puede y no se puede fundamentar por medio de la sola razón en las controversias políticas. El inestable ámbito de materias susceptible de ser circunscrito y establecido mediante la sola razón es lo que tradicionalmente ha sido designado bajo el nombre de «derecho natural». Muchas disputas entre creyentes y no creyentes tienen que ver, en realidad, con los alcances que en cada caso se atribuye a la razón para establecer y, eventualmente, dilucidar el alcance de ciertos principios o premisas vinculados con las agendas que diferentes grupos promueven la discusión pública. Es decir, muchas tienen que ver con el alcance de la razón para definir el alcance del derecho natural. Otras tienen que ver, en cambio, con el contenido mismo de los preceptos o derechos que conforman el derecho natural.

Así, por ejemplo, los tomistas usualmente estiman que aquello que puede establecerse o probarse racionalmente es mayor —mucho mayor— que aquello que admiten los partidarios de otras teorías iusnaturalistas. Su preciso concepto de naturaleza desempeña en ello, sin duda, un papel importante. Sin embargo, hay al menos una buena razón para preferir un concepto más modesto de derecho natural: las derivas paternalistas a que se encuentra expuesto el iusnaturalismo tomista a causa de su mentado concepto de naturaleza. Dicho concepto, recargado normativamente, difumina los límites entre la filosofía política y la filosofía moral, al desdibujar la diferencia que existe entre procurar las condiciones que permiten a los miembros de una comunidad tener la oportunidad de vivir una vida significativa y establecer las condiciones para asegurarse de que efectivamente la tengan. La porosidad de esta frontera —que por ejemplo se aprecia al interior de la tradición tomista en

---

<sup>18</sup> Formulo esta definición a partir de la definición que Kant hace del derecho en Ak. VI, 230.

la ambigüedad con que se introducen las virtudes en la filosofía política<sup>19</sup>— alienta un paternalismo que, como hemos visto, atenta contra la posibilidad de que las personas vivan su propia vida. La filosofía política, por tanto, no puede ni debe intentar asegurar que los individuos hagan todas aquellas cosas por las que su vida es efectivamente valiosa, porque ese intento destruye, tarde o temprano, la libertad, que es una de las condiciones de ese valor.

De modo que la discusión que mantienen creyentes y no creyentes debe retrotraerse a un ámbito más general de discusión, a los principios más generales de la ley natural, dicho en términos tomistas. Por ello, un iusnaturalismo más modesto, liberal y deontológico —como el presentado aquí e inspirado vagamente en Nozick—, en el cual los agentes se reconocen recíprocamente como libres e iguales y renuncian, en consecuencia, a cualquier intento por coaccionar las conciencias de otros, ofrece el mejor —y tal vez el único— terreno común para el diálogo entre diferentes doctrinas comprensivas. Y es, al menos, a la conquista de ese terreno que ninguna de las religiones o doctrinas razonables puede renunciar nunca. Después de todo, la promesa de que la verdad nos hará libres solo puede cumplirse en toda su inconmensurable extensión, si, primero, sus destinatarios tienen la disposición de aceptarla, a darla y reconocerla por buena. De otro modo, ninguna promesa de libertad tiene sentido. Pese a las apariencias, no se puede forzar a los hombres a ser libres.

## Referencias

Aquino, T. d. (1956). *Suma Teológica* (Trad. T. Urdanoz et ál.). Biblioteca de Autores Cristianos.

Estrada, J. A. (2010). *El sentido y el sinsentido de la vida. Preguntas a la filosofía y a la religión*. Editorial Trotta.

---

<sup>19</sup> Así, por ejemplo, compárese, por un lado, ST., I-IIae, q. 92, a. 1 (donde Tomás de Aquino afirma que uno de los efectos de la ley es hacer buenos a los hombres) y ST., I-IIae, q. 94, a. 3, (donde afirma que los actos de las virtudes caen bajo la ley natural) con, por otro, ST. I-IIae, q. 96, a. 2 (donde sostiene que la ley humana no debe reprimir todos los vicios, sino los más graves, aquellos de los que puede abstenerse la mayoría, etcétera) y ST., I-IIae, q. 96, a. 3 (donde dice que la ley humana no se ocupa de los actos de todas las virtudes, sino solo de aquellos que se refieren al bien común). En *De Legibus*, Suárez, por su parte, afirma que «el poder civil no sólo [sic] no mira como a último fin propio a la felicidad eterna de la vida futura, sino que tampoco pretende por su naturaleza la felicidad espiritual propiamente dicha de los hombres en esta vida, y que por consiguiente tampoco puede de suyo disponer ni dar leyes en materia espiritual». En su opinión, la ley civil «atiende a la utilidad temporal honesta de la república humana» (DL III, 11, 6). Sin embargo, eso no obsta que pueda afirmarse también que «[e]l fin del derecho civil es la verdadera felicidad natural del estado político; ahora bien, ésta [sic] no puede conseguirse sin la observancia de todas las virtudes morales; luego el derecho civil puede mandar en materia de todas ellas» (DL III, 12, 7).

- Frankl, V. (2015). El hombre en busca de sentido. Herder Editorial. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt7x6s4>
- Gaus, G. F. (2009). State neutrality and controversial values [Neutralidad del Estado y valores controversiales] en On Liberty. In C. L. Ten (Ed.), Mill's On Liberty. A Critical Guide [Mills sobre la libertad. Una guía crítica] (pp. 83-104): Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511575181.005>
- uthier, D. (1994). La moral por acuerdo (Trad. A. Bixio): Gedisa.
- Hobbes, T. (1999). Leviatán: la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil (Trad. C. Mellizo). Alianza.
- Kant, I. (1900). Gesammelte Schriften [Obras completas]. (Akademie-Ausgabe): Walter de Gruyter Berlin.
- Loewe, D. y Schwember, F. (2021). ¿Tolerancia o autonomía? Dos utopías liberales de la sociedad: Kukathas y Kymlicka. *Trans/Form/Acao*, 44, 111-142. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2021.v44n2.09.p111>
- Mill, J. S. (2015). Sobre la libertad (Trad. P. de Azcárate.). Alianza.
- Nagel, T. (1981). Libertarianism Without Foundations [Libertarianismo sin fundamentos]. En J. Paul (Ed.), Reading Nozick. Essays on Anarchy, State and Utopia [Leer a Nozick. Ensayos sobre anarquía, Estado y utopía] (pp. 191-205). Blackwell.
- Nozick, R. (1988). Anarquía, Estado y utopía (Trad. R. Tamayo): Fondo de Cultura Económica.
- Ratzinger, J.; Habermas, J. (2012). Dialéctica de la secularización: Sobre la razón y la religión (Trad. I. Blanco y P. Largo, Trans.). Ediciones Encuentro.
- Rawls, J. (1995). Teoría de la justicia (Trad. M. González). Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2004). El liberalismo político (Trad. A. Doménech). Crítica.
- Schwember, F. (2017). ¿Igualdad o igualitarismo? Dos perspectivas acerca de la justicia. *Estudios Públicos*, 147, 207-239. <https://doi.org/10.38178/cep.vi147.105>

Schwember, F. (2018). ¿Liberalismo libertario y derechos sociales? Las vías libertarias hacia el Estado más que mínimo. 2018, 9, HYBRIS, Revista de Filosofía. doi:10.5281/zenodo.1320391

Schwember, F. (2021). ¿Este o aquel modelo? Comunidad, mercado y subsidiariedad. In F. Schwember, B. Ugalde y V. Verbal (Eds.), La constitución en disputa (pp. 163-208). Democracia y libertad.

Suárez, F. (1967). Las Leyes (Trad. J. R. Eguillor Muniozgueren). Instituto de Estudios Políticos.

Tillich, P. (1973). Filosofía de la religión (Trad. M. Pérez Rivas). Ediciones Megapolis.

Tucidides y Torres Esbarranch J. J. (1992). Historia de la Guerra del Peloponeso. Editorial Gredos

## Derechos de Autor (c) 2021 Felipe Schwember Augier



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](#).

Usted es libre para compartir —copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato— y adaptar el documento —remezclar, transformar y crear a partir del material— para cualquier propósito, incluso para fines comerciales, siempre que cumpla la condición de:

**Atribución:** Usted debe dar crédito a la obra original de manera adecuada, proporcionar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que tiene el apoyo del licenciante o lo recibe por el uso que hace de la obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)

## Declaración de conflicto de intereses

El autor de este artículo declara que no tiene vínculos con actividades o relaciones que pudieran haber influido su juicio de forma inapropiada, como relaciones financieras, lazos familiares, relaciones personales o rivalidad académica..

## Financiamiento

El autor no recibió financiamiento para escribir este artículo.