12

CUADERNOS DE REFLEXIÓN

LECTURAS LIBERALES

CONTINUIDAD. TENSIONES. INVENCIONES. UN VIAJE SIN FIN

GLADYS E. VILLARROEL

cedice Libertad
IDEAS EN ACCIÓN

CUADERNOS DE REFLEXIÓN

Nº 12

LECTURAS LIBERALES

CONTINUIDAD.
TENSIONES. INVENCIONES.
UN VIAJE SIN FIN

GLADYS E. VILLARROEL

cedice
Libertad
IDEAS EN ACCIÓN

PRESENTACIÓN

Es un gusto para Cedice Libertad, presentar esta publicación de la profesora Gladys Villarroel, PhD, miembro del Comité Académico de nuestro centro, titulado *Lecturas Liberales: continuidad, tensiones, invenciones, un viaje sin fin* donde a partir de varias lecturas de pensadores, no muy conocidos unos y otros más, nos invita a transitar un camino para expandir el conocimiento del liberalismo.

Pensadores como William Galston, Chandran Kukatas, Colin Bird, Judit Shklar y Martha Nussbaum, son trabajados por la profesora Villarroel en la búsqueda de explicar tensiones, invenciones y un viaje interminable para el descubrimiento de la realidad analizada bajo las premisas del liberalismo. Como ella indica: «El liberalismo, tal como lo entiendo, es un sistema conceptual flexible, abierto, respetuoso de otras tendencias intelectuales, en diálogo permanente con los hallazgos científicos, sensible a desarrollos y cambios culturales, y con amplio espacio para el ejercicio crítico y para cultivar un escepticismo, que quiero pensar optimista».

Friedrich von Hayek, Premio Nobel de Economía, liberal y autor de *Los fundamentos de la libertad*, entre otros, expresó la necesidad de ser humildes ante un mundo complejo que siempre escapa a nuestra comprensión completa. Israel Kirzner, profesor de economía y autor de libros sobre la importancia de la empresarialidad, enseña que el emprendedor crea valor descubriendo diferencias para poder perfeccionar el proceso del mercado. Al traernos estas *Lecturas liberales* y estos pensamientos más inusuales, la Dra. Villarroel nos acerca a esa humildad y curiosidad esenciales del buen liberal. Es para Cedice Libertad y su equipo un honor poderla apoyar en este esfuerzo.

Por el Consejo Directivo
Carlos H. Blohm
Presidente

LECTURAS LIBERALES

CONTINUIDAD. TENSIONES. INVENCIONES.

UN VIAJE SIN FIN

El liberal cree (…) que sigue siendo válida la antigua idea de que el propósito del Estado es la seguridad; válida incluso si la noción de seguridad se extiende hasta incluir no sólo la protección de las personas y la propiedad a través de la ley sino otras varias instancias: que a los desempleados no los mate el hambre ni a los pobres la falta de atención médica; que los niños tengan acceso a la educación. Pero no hay que confundir seguridad con libertad. El Estado no garantiza la libertad mediante su acción reguladora de las diversas áreas de la vida, sino todo lo contrario, las garantiza mediante su abstención. De hecho, la seguridad puede ampliarse sólo a expensas de la libertad. En todo caso, hacer a la gente feliz no es responsabilidad del Estado.

LESZEK KOLAKOWSKI

… cuando las ideas son descuidadas por los que deberían preocuparse de ellas —es decir, por los que han sido formados para pensar críticamente acerca de las ideas—, éstas pueden algunas veces adquirir un impulso desordenado y un poder irresistible sobre las multitudes humanas hasta hacerlas tan violentas que se hagan insensibles a la crítica racional.

ISAIAH BERLIN

AGRADECIMIENTOS

Como suele ocurrir muchas personas inspiraron la escritura de este ensayo. Algunos mediante intercambios personales fecundos o al escuchar sus conferencias y leer sus escritos a lo largo de varios años. Imposible mencionar a todos y cada uno. Mi gratitud va muy especialmente a tres lectores amables y generosos del borrador final. Ruth Capriles, amiga y compañera de alguna aventura académica, cuya cálida y atinada lectura corrigió varios errores en el manuscrito. Si algún lector futuro encuentra otros son de mi completa responsabilidad. Daniel Varnagy, asociado inicialmente a este proyecto, tras leer el último borrador sólo preguntó con cuidado entrañable: ¿este ensayo no lleva subtítulos? Finalmente, agradezco a Rigoberto Bastidas, parte de mi familia encontrada, por su silenciosa y constante admiración, completamente inmerecida, hacia mis trabajos de investigación.

Estas notas son un intento, directo, personal, quizás un tanto especulativo, para ensanchar mi comprensión del pensamiento liberal mediante la lectura de algunos textos, artículos, ensayos, publicados por autores liberales en los últimos cuarenta años.

Las obras y los autores seleccionados para este trabajo, a mi entender, dejan en claro dos cosas: la continuidad y permanencia de las ideas liberales y la renovada comprobación de su vitalidad. Ambas expresadas, eso sí, en múltiples discrepancias, tensiones, variaciones e invenciones —por invenciones aludo a la búsqueda incesante de las ideas y los argumentos indispensables para extender, ampliar un tema— que emergen de manera constante y, sin duda alguna, hacen avanzar el liberalismo y revelan su articulación con nuevas circunstancias humanas, sociales, políticas, así como con diferentes desarrollos de orden económico o cultural. Esto, claro está, no sorprende. Como es sabido, desde sus inicios el pensamiento liberal admite y valora el pluralismo, por ello, favorece la crítica, el debate y está plenamente abierto al cuestionamiento, a la polémica, al espíritu de inventiva, a la originalidad.

Conviene aclarar que esta exploración de las ideas liberales contemporáneas no ha pretendido cubrir la enorme cantidad de publicaciones sobre el tema en las últimas cuatro décadas, tarea de suyo imposible para esta lectora.

Con curiosidad y un talante perplejo, debo reconocerlo, seleccioné entre la abundante literatura contemporánea sobre el liberalismo autores que discuten con argumentos sólidos algunos temas clave, entre otros: la concepción del ser humano, el núcleo valorativo, el entendimiento sobre la sociedad. Dada la imposibilidad de abarcar todas las publicaciones actuales referidas al liberalismo, procedí a una selección de textos editados entre 1980 y 2022. Bajo el entendi-

do, desde luego, que cambios y evoluciones del pensamiento liberal no se inician en la década de los ochenta del siglo pasado, ni culminan en 2022. Considero que los textos escogidos pueden ser decisivos para dar cuenta de variaciones y contrastes conceptuales en el liberalismo de las primeras décadas del siglo XXI.

Para la selección fue también crucial que esas obras estuviesen animadas por una perspectiva comprensiva —es decir, reflexiva, cuidadosa, respetuosa, crítica pero sin parcialidades estridentes. En suma, como dije al comienzo, el ensayo ofrece una exploración personal e informal. Una suerte de pesquisa que sigue un sendero ojalá propicio para aclarar mis propias ideas. No pretendo aportar soluciones a los problemas actuales del liberalismo. Simplemente quiero descubrir, y espero mostrar, cuales son las ideas, oscilaciones, tensiones, invenciones que dan al liberalismo contemporáneo su color y su sabor específicos. Tengo esperanza en que ese conocimiento pueda permitirnos conjeturar nuevos senderos liberales para nuestra Iberoamérica.

TRES INVITACIONES A LA REFLEXIÓN

En un reciente foro internacional dedicado a pensar sobre los desafíos a la libertad en este siglo, la economista mexicana Valeria Moy[1] formuló tres preguntas sobre lo que llama «la desilusión liberal del siglo XXI».

Nos habla Moy del visible descontento que percibe en su país. Se pregunta si esa insatisfacción, que está a «ras de tierra», es el origen de los enormes cambios y turbulencias políticas que se viven en diferentes países. ¿Esta decepción se relaciona con un fracaso de los ideales de la democracia o, por el contrario, se refiere simplemente a una desilusión pura y dura con la vida cotidiana que vive la gente? Piensa que, simplemente, es descontento con lo que se vive en el día a día: con «la desigualdad, la corrupción, la impunidad».

Moy vislumbra un segundo problema: la escasa valoración que tienen los logros económicos del liberalismo. ¿Por qué no se les aprecia adecuadamente? ¿Por qué, pese a los muchos y buenos resultados alcanzados en las últimas décadas, se ve un «desencanto profundo» en las personas? ¿Por qué se cree obstinadamente que hay cosas que no se pueden cambiar? ¿Por qué esta percepción se mantiene enraizada en las representaciones, las actitudes, las valoraciones de los ciudadanos?

También examina la economista mexicana una de las tensiones que desde siempre han distinguido al pensamiento liberal. ¿Puede la libertad convivir apaciblemente con la igualdad? ¿Estos valores se respaldan uno al otro? Aunque no toda desigualdad tiene un origen social lo importante es que la inequidad persiste en las sociedades contemporáneas. Moy piensa, con razón, que la desigualdad es una

1 Valeria Moy. 2019. «Tres preguntas sobre la desilusión liberal en el siglo XXI», en *Desafíos a la libertad en el siglo XXI*, México, Coedición de Penguin Random House Grupo Editorial; pp. 43-7.

característica intrínseca a la condición humana. Se pregunta, entonces, ¿cuál y cuánta desigualdad estamos los liberales —y las sociedades— dispuestos a aceptar?

Las preocupaciones de Moy descubren desilusión con programas puestos en práctica desde la perspectiva liberal. Este desencanto, a mi juicio, se hace evidente en otras muy importantes y recientes convocatorias a la reflexión en el campo liberal. Quiero especialmente referirme a dos de ellas.

En «1843-2018. A Manifesto for Renewing Liberalism»[2], *The Economist* afirma que ha llegado el momento para una «reinvención liberal». ¿De qué se trata esta reinvención? La respuesta es sencilla. No se refiere a descartar, desechar las críticas iliberales sino, con el mejor talante liberal, poner atención a lo que ocurre y corregir aquello que no está bien. De acuerdo al *Manifesto*, el verdadero espíritu del liberalismo no es preservarse a sí mismo, sino aproximarse a los innumerables desafíos que enfrentan las democracias liberales contemporáneas para ver cómo pueden resolverse los problemas presentes. O bien, si no resolverse, atenuarse, minimizarse.

Mucho se ha logrado. Pero nuestro mundo, hoy más que nunca, está lleno de ruido y furia. El orden liberal creado en las últimas décadas parece estar amenazado. La atroz invasión y guerra en Ucrania que va para dos años ya y, mas recientemente, el bestial atentado terrorista de Hamás contra Israel parecen no dejar dudas sobre las formidables amenazas del tiempo presente.

Pero como ha sucedido en el pasado, dice el *Manifesto*, las ideas liberales han prevalecido y seguramente prevalecerán. Porque son incomparables en relación con cualquier otro pensamiento político: promueven la libertad y extienden la prosperidad, respetan la dignidad humana y, no menos importante, valoran y fortalecen la responsabilidad individual. Pero es necesario, es urgente, reavivar el libe-

2 *The Economist*. 2018. «1843-2018. A manifesto for Renewing Liberalism». Edición electrónica.

ralismo y recuperar su «verdadero espíritu radical y disruptivo», lo cual, entre otras cosas, requiere abandonar privilegios y —atención con esta idea— mirar el nacionalismo con ojos distintos y llenarlo de un «orgullo cívico inclusivo».

En el mismo registro, encuentro ideas de Timothy Garton Ash[3], quien sostiene la necesidad de un «liberalismo renovado» con base en tres asuntos. Una defensa amplia de las libertades y de las instituciones liberales tradicionales; una corrección o ajuste que modifique el carácter unidimensional de las ideas económicas del «liberalismo tecnocrático»; y, por último, una estrategia liberal novedosa que permita encarar los retos de este siglo XXI, entre otros, las pandemias o el surgimiento de naciones poderosas —léase China— henchidas de ideas y programas iliberales.

Las preguntas de Moy abordan temas de gran calado en cuanto al pensamiento liberal y la valoración que hacen los sujetos de la democracia. *The Economist* y Garton Ash subrayan la falta de adecuación del proyecto liberal tanto a los problemas actuales, cuanto a las tareas del futuro. Sin duda alguna, parece que hay asuntos importantes que revisar en el programa liberal. Lo que se está proponiendo es renovar el liberalismo. Es una tarea urgente. Lo cual en modo alguno significa abandonar o sustituir el liberalismo por cualquier otra filosofía política.

Conviene dejar en claro que el proyecto liberal ha sido, sin duda, uno de los logros más fecundos de la modernidad. Colocó al individuo, su dignidad y su libertad en el centro de su compromiso; favoreció, impulsó y extendió el funcionamiento de sociedades y mercados abiertos; promovió la idea de contener, poner límites, a los gobiernos y, sobre todo, mostró siempre una ilustrada e inalterable certeza en el progreso humano pero, a diferencia de otros proyectos políticos, ancló ese progreso en una cultura modesta basada en la

3 Timothy Garton Ash. 2021. «El futuro del liberalismo». *Letras Libres*. Nº 267, marzo 2021. Disponible en https://letraslibres.com/magazine/?id_revista=89561&edition=50#

divergencia y la deliberación, el debate y los acuerdos, la moderación de las acciones y las reformas calmadas.

Pero, las tribulaciones de las sociedades liberales están a la vista. Junto a un incremento innegable de la desigualdad —cuyas causas no han sido plenamente establecidas y son aún objeto de discusión académica y política— se han reducido las oportunidades vitales para el bienestar de los individuos. Hay serios, muy serios, problemas respecto a la educación que han erosionado severamente la igualdad de oportunidades. Las fallas y debilidades de la atención sanitaria a nivel mundial quedaron al descubierto con el horror de la pandemia. Hoy en día las perspectivas económicas son lúgubres para casi todos los países. El funcionamiento político de las sociedades, sean cabalmente liberales o no, está seriamente comprometido por desarrollos populistas y por la profusa circulación de ideas iliberales y antidemocráticas. Buen ejemplo de lo cual son los profundos desarreglos y subversiones de gran calado —como el asalto al congreso norteamericano— en países que, hasta hace poco, se acomodaban enteramente en el marco moral y político del liberalismo.

A la luz de las invitaciones a reflexionar, parece ir quedando en claro que en el corazón del programa liberal anidan tensiones y discrepancias que desde su surgimiento ha sido imposible reducir o disolver. Quizás esta condición sea una con la cual hemos de acostumbrarnos a convivir, dada la naturaleza intrínsecamente plural y abierta del liberalismo. Pero, también es posible y vale la pena preguntar: ¿Puede hablarse de debilidades o errores, en las ideas liberales? ¿La visión liberal sobre el ser humano y sobre la sociedad son enteramente correctas o, por el contrario, están reclamando ajustes? ¿Algunas difundidas y generosas ideas liberales se han convertido en una especie de rígidas Tablas de la Ley? ¿Puede hablarse de rasgos fundamentalistas en el pensamiento liberal contemporáneo? ¿Se han transformado en quimeras algunas ideas liberales? ¿Se han desarrollado, en las últimas décadas, nuevas corrientes en el pensamiento liberal?

Teniendo en mente estas inquietantes preguntas inicié las lecturas y el recorrido intelectual que ofrezco en este ensayo. Dado que se trata de un viaje el trabajo se detiene en varias estaciones.

ESTACIÓN GALSTON

A finales del siglo pasado, el politólogo William Galston[4] investigaba y describía una de las dificultades intelectuales del liberalismo: la incompatibilidad, la extrema tirantez —que considera irresoluble— entre dos de sus más valiosos principios, la autonomía y la diversidad. De este par de valores provendrían dos liberalismos, uno centrado en la autonomía y otro que favorece la diversidad. Al respaldar la autonomía se defiende la capacidad del individuo para auto-dirigirse y se presupone su racionalidad. La obligación liberal con este valor se sostiene en el examen racional que hace el individuo de sí mismo, de otras personas y de eventos y prácticas sociales. La diversidad, en cambio, reconoce y valora las diferencias entre individuos y comunidades en materias tales como la vida buena, las fuentes de la moralidad y el choque siempre vigente entre fe y razón.

La defensa de la diversidad que hace Galston no puede tener más actualidad. Desde la diversidad, dice Garton Ash en 2021, se constituye la identidad compleja de los individuos en las sociedades actuales. Sin embargo, apunta, el tipo de comunidades que ha favorecido el liberalismo puede conducir a un «individualismo hipertrofiado» que apenas parece prestar atención a las identidades minoritarias en una sociedad. Lo que queda en claro es una tensión, irremediable, entre el individuo y la sociedad, debido a que las necesidades del primero no siempre, o muy rara vez, están en armonía con las de la comunidad.

Muchos liberales piensan que autonomía, diversidad e individualismo son conceptos, valores, que se apoyan y se complementan en-

4 William A. Galston. 1995. «Two Concepts of Liberalism». *Ethics*, vol. 105, Nº 3 (Apr. 1995) pp. 516-536.

tre sí. No encuentran antagonismo o fricciones entre estos valores. Ésta es, sin duda, una perspectiva deseable, pero incierta, acerca de la unidad de los valores liberales y, en general, de los valores[5]. Galston cree que este entendimiento ha sido refutado una y otra vez.

Existe otra visión, piensa el politólogo, sobre los valores liberales bastante menos optimista y, desde luego, carente por completo de armonía. Autonomía y diversidad, argumenta, «no siempre y quizás ni siquiera, son coherentes o congruentes». Galston encuentra evidencias robustas sobre la falta de congruencia entre esos valores en dimensiones centrales de las sociedades liberales: educación, derechos de asociación y libre ejercicio de la religión. Por supuesto, arguye, ha de defenderse y promoverse la libertad individual, pero al hacerlo puede lastimarse irreparablemente la diversidad social. En otras palabras, cuando una sociedad asegura la autonomía puede favorecer individuos y comunidades con modos particulares de vida que pueden diferir profundamente, no sólo en forma superficial, de otros estilos de vida que al no ser asegurados, defendidos del mismo modo podrían desaparecer, lo cual reduciría en forma notable la diversidad en cualquier sociedad.

La incompatibilidad entre autonomía y diversidad muestra una de las tensiones que atraviesan el liberalismo contemporáneo. Pensadores como Kymlicka o Kukhatas —de quien hablaré más adelante— aportan una reflexión crítica sobre este punto que conviene tener en cuenta. Algunos investigadores han encontrado que no todas las culturas asignan a la libertad de elección la misma valía que le atribuyen las sociedades liberales occidentales, por ello tampoco la promueven o la resguardan. De manera que resulta un desafío encontrar las vías para hacer liberales a comunidades culturales diferentes sin llegar a destruirlas. Es una tarea que nos compete. Sin dejar de lado, como piensa con razón Galston, la preservación de un «contexto cultural seguro para la elección.»

5 Sobre la incompatibilidad de los valores, véase I. Berlin, 1992. *Árbol que crece torcido*. México, Vuelta, pp. 24-8; I. Berlin, 1969. *Four Essays on Liberty*. New York, Oxford University Press, pp. XLVIII-LIII.

ESTACIÓN KUKHATAS

En búsqueda semejante a la de Galston encuentro al teórico político Chandran Kukhatas[6]. Para quien los puntos de tensión, de conflicto, se dan entre la libertad —que sí acepta como principio nuclear del liberalismo— y la diversidad cultural, característica principal, dice, de la mayoría de las sociedades contemporáneas. Lo que nos propone Kukhatas es una teoría sobre una «sociedad libre bajo circunstancias de diversidad». Dado que, a su juicio, la versión más admisible de una sociedad tal es una sociedad liberal, su libro quiere también ser un «ensayo sobre los fundamentos del liberalismo.»

Para Kukhatas, visto el pluralismo intrínseco a la doctrina liberal, el reto y la dificultad básica que enfrentan las sociedades liberales es cómo manejar la diversidad en un mundo que acepta y defiende «la particularidad y la diferencia». Se pregunta: «¿Cómo pueden seres humanos muy diferentes vivir juntos?»

Al igual que a Galston, las posibles consecuencias no deseadas del pluralismo inquietan a Kukhatas. Si una sociedad lo favorece: ¿Cómo se lograra la cooperación social? ¿Cómo abordar las demandas de las minorías culturales? ¿Puede una sociedad liberal tolerar la existencia de grupos o minorías iliberales o recibir a inmigrantes iliberales? Algunas experiencias actuales en países europeos, en los Estados Unidos o, incluso, en nuestra Iberoamérica nos hablan de las enormes dificultades que enfrentan los países en cuanto a la inmigración masiva y en relación con el proceso de integración de los inmigrantes en las sociedades que les acogen.

El punto de partida de las reflexiones liberales de Kukhatas es una convicción esencialista: existe una naturaleza humana universal; es decir, el ser humano tiene ciertas características distintivas y universales. Esta posición de Kukhatas deja espacio a una perspectiva que se ajusta a la mayoría de las formas del funcionamiento hu-

6 Chandran Kukhatas. 2003. *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*. New York, Oxford University Press.

mano. La noción «naturaleza humana», tal como la entiendo, afirma que debido a nuestra pertenencia a una especie común somos criaturas complejas y tenemos capacidades, anhelos y disposiciones permanentes y universales. Somos parte de la naturaleza y por ello disponemos de estructuras y funciones propias y específicas. Una formulación equivalente la encontraremos más adelante en Martha Nussbaum.

La dinámica de la naturaleza humana —sobre este punto Kukhatas declara apoyarse en Hume— depende de tres motivos: interés, sentimiento y principio. El *interés* es la base de la justicia, de la propiedad y de las moralidades. El *sentimiento* explica la conducta humana en relación con el apego, con nuestros vínculos profundos con otras personas. Los otros nos importan. Cuando se apela al *principio* para explicar nuestros comportamientos se habla de la capacidad humana para apegarse no sólo a otras personas, sino a valores, conceptos, ideales, tendencia que proviene de la modernidad. Y como nos muestra la experiencia histórica este apego a los principios puede ser tan fuerte que sobrepasa con creces al interés propio y a los afectos.

The Liberal Archipelago nos ofrece una muy interesante concepción de la sociedad. Entiende Kukhatas que una «sociedad libre es una sociedad abierta». Su naturaleza, piensa, se definirá por «la variabilidad de los arreglos humanos». Lo único a tener en cuenta para conceptualizar la sociedad es la «existencia de individuos y su propensión a asociarse». Una sociedad libre será aquella que se rige por el principio de asociación que, para el analista malasio, prevalece sobre el principio de elección, altamente valorado entre los liberales, de Kant a Hayek.

Del principio de asociación, favorecido por Kukhatas, brota la idea de una sociedad libre entendida como un «archipiélago de jurisdicciones que se superponen y compiten». Una consecuencia de entender la sociedad como un conjunto de diversas asociaciones es que el espacio político pasa a ser la base que contiene y expresa «la volun-

tad de sus miembros para mantenerse o no asociados». Para esclarecer esta idea nuestro autor examina diferentes metáforas que describen el orden político de las sociedades. Veamos.

La estructura política de la sociedad, nos dice, ha sido descrita bien como un «cuerpo político», como una «sociedad bien ordenada», o como «la nave del estado». Según Kukhatas, esas tres visiones de lo político son erróneas o incompletas.

No puede entenderse el espacio político como un «cuerpo» porque, a su entender, un cuerpo no siempre admite conflictos, por lo regular no acepta divergencias, todos sus componentes deben ser metabolizados, normalizados e integrados de manera tal que no quedaría espacio para originalidades o diferencias.

La «sociedad bien ordenada», argumenta Kukhatas, podrá ser una sociedad decente, buena, pero será una «sociedad cerrada» donde no se encontrará diversidad, diferencia o conflicto. Reinará la estabilidad y la unidad social. Pero esto, a su entender, disolverá aquellas características que hacen realmente complejas a las sociedades y crean los principios políticos. En una sociedad así, se pregunta Kukhatas, ¿existirán «la variabilidad, el desacuerdo, la desunión y la tendencia perpetua a la auto-transformación»?

Otra muy famosa imagen utilizada para describir el orden político es «la nave del estado». Más que cualquier otra, afirma Kukhatas, esta metáfora contiene ideas de unidad social y jerarquía en el núcleo duro de su concepción de la sociedad. El estado tiene sus fronteras claramente delimitadas, más allá de esos límites sólo se extiende el océano. La idea de «nave» nos hace pensar la sociedad política como algo firme, poblado por seres autosuficientes que existen en un espacio social regido por propósitos comunes. Pero, el mundo real de la experiencia política actual, se sabe, difícilmente se comporta así.

Lo que propone Kukhatas es ver la sociedad política como un archipiélago, «una porción de mar que contiene muchas islas pequeñas». Estas islas son diferentes comunidades, soberanías diversas, ope-

rando en un mar de «tolerancia mutua». La buena sociedad política no es un solo cuerpo, o un barco piloteado por un capitán experto, ni siquiera es una sola isla cabalmente ordenada. Es algo cuyos límites nunca son plenamente claros y que se mueve siempre dentro de esas fronteras borrosas.

Este es el argumento principal de *The Liberal Archipelago*. La sociedad buena viene a ser un archipiélago de sociedades. Como los principios que mejor dan cuenta de este tipo de comunidad humana son los principios del liberalismo, la sociedad buena se describirá mejor como un *archipiélago liberal*. Una sociedad de sociedades que no es ni creada, ni controlada, por ninguna autoridad particular. Será una sociedad en la cual las autoridades se acogerán a las leyes que están en sí mismas fuera del alcance de cualquier poder.

La sociedad libre que vislumbra Kukhatas toma en cuenta los requisitos según los cuales funcionan diferentes formas de *coexistir*, antes que los términos que aseguran la *cohesión* de las múltiples asociaciones. Pero, el problema sigue siendo cómo hacer funcionar las sociedades y cuál es el papel del poder en ese funcionamiento; es decir, ¿cuál es el lugar del poder político en una sociedad buena? El estado, para Kukhatas, no es más que un «arreglo político transitorio cuya virtud es asegurar la civilidad». Por ello no se entiende —ni ha de permitirse— que el estado favorezca la integración cultural u ofrezca cualquier tipo de «ingeniería cultural»; tampoco ha de admitirse que el estado se involucre en establecer, como un asunto de justicia, los símbolos o el carácter cultural de una sociedad.

Lo que importa asegurar, argumenta Kukhatas, es la *libertad de asociación*. Valor fundamental de las sociedades marcadas por la diversidad que, para nuestro autor, es la característica principal de todas las sociedades contemporáneas. Este valor se asienta sobre la *libertad de conciencia*. Todas las formas de liberalismo, argumenta con razón, aceptan que una sociedad adecuada, buena, es aquella que no impone a sus miembros ningún ideal acerca de la vida buena sino que permite diferentes modos para alcanzar el bien. El liberalismo

sostiene que una manera de respetar las diferentes formas en que los seres humanos elegimos vivir, pensar, creer, es, justamente, la tolerancia. Si forzamos a las personas a un único modo de pensar o de vivir, se sabe, aparecerán innumerables conflictos. El mejor modo de evitarlos y mantener la convivencia es tolerar —pienso que sin condescendencia, sin paternalismo alguno, *respetar*, en el pleno sentido de esta palabra— al otro, al diferente, a las diferentes opciones que podemos elegir para vivir una vida buena y, si es posible, florecer humanamente.

De acuerdo con Kukhatas, el liberalismo se enfrenta a una importante divergencia no sólo en cuanto a su concepción de una sociedad libre, sino también en cuanto a lo que se podría llamar su propia «estructura moral». La divergencia consiste en si el liberalismo hace suyos los valores y estándares morales que han de regir cualquier comunidad; o si identifica principios por los cuales se puede aceptar la coexistencia de diferentes patrones morales.

Con un genuino talante liberal Kukhatas se inclina por la segunda opción. La sociedad libre descrita en el pensamiento liberal no es, a su juicio, una unidad estable creada o sostenida por una sola doctrina. Al contrario, es una «colección» de comunidades y de autoridades asociadas mediante un cuerpo de leyes que reconocen la libertad de los individuos para asociarse entre ellos del modo en que lo deseen. De manera que en una sociedad libre habrá muchas asociaciones, pero ninguna será privilegiada por encima de las otras o considerada con «un mayor significado moral».

Las ideas de Galston y Kukhatas permiten reconocer dos novedades. Dos variaciones. Una redefinición del concepto de sociedad en el pensamiento liberal y una divergencia en cuanto a la primacía de la libertad sobre otros valores políticos. Estas variaciones se alejan, se distancian, tanto de un universo moral en el cual reina indiscutible la libertad cuanto de la visión de un orden social equilibrado, permanente, indiscutible, unificado por un sistema de instituciones comunes y un diseño económico de mercados abiertos.

La sociedad liberal, real o imaginada, parece haberse transformado en un mundo cuya marca primordial vienen a ser la complejidad y la diversidad. Se trataría de una agrupación de comunidades y de individuos que se asocian libremente entre sí. Por otro lado, junto a la libertad van logrando preeminencia valores como la asociación y la diversidad. Pareciera, así, que hay ajustes, cambios, invenciones, que han venido integrándose en el corpus del pensamiento liberal.

A mi entender, el liberalismo puede y debe hacer frente a esos cambios. Sabemos, lo ha dicho Judith Shklar, que el liberalismo es una doctrina «difícil y exigente», sobre todo para quienes no soportan lo contradictorio, la complejidad y los «riesgos de la libertad». A pesar de esas dificultades el liberalismo vale porque en su estructura está inscrita una búsqueda incesante de ideas y de prácticas para mejorar el mundo humano, para hacerlo más justo. Por ello favorece el pluralismo y su diversidad inherente. Como afirmara Isaiah Berlin, entender en que consiste ser humano es comprender que ninguna civilización está encerrada «en una burbuja impenetrable». Por ello podemos comprender fines, costumbres, valores, creaciones, diferentes a los nuestros. Aquello que nos hace humanos —la espontaneidad, la compasión, nuestra búsqueda de libertad, verdad, justicia, nuestros anhelos de igualdad, de seguridad, de pertenencia y también, como no, la madera torcida de la que estamos hechos— todo aquello que es común a lo humano está contenido en nuestra naturaleza y en nuestras diversas culturas y puede, si hace falta, enlazar individuos, comunidades o civilizaciones diferentes.

ESTACIÓN BIRD

La noción de «individuo» es clave en el pensamiento liberal. Un brillante ensayo de Colin Bird, politólogo, la somete a examen. Esta revisión es, en buena medida, equivalente a las reflexiones de Kukhatas y Galston asociadas con la idea de sociedad y con los valores liberales primordiales. El punto de tensión se relaciona, en este caso, con el concepto de «individualismo liberal». Idea que, duran-

te el siglo pasado, fue la joya más brillante de la corona conceptual del liberalismo.

Bird[7], desmenuza en forma penetrante la naturaleza del «individualismo». Examina el concepto en sus varias dimensiones: ontológica, metodológica, teórica, axiológica y también como ideal político. Sus reflexiones, a mi juicio, ofrecen una perspectiva inédita que, hasta donde sé, ha sido escasamente considerada en las discusiones actuales entre liberales. Es decir, el tema no se discute. Se considera que el liberalismo es un pensamiento individualista. La importancia asignada a la noción de «individualismo» en la tradición liberal me lleva a incluir el complejo y exhaustivo análisis de Bird.

El título de su libro, *The Myth of Individual Liberalism*, es provocativo. Anuncia descubrimientos, conflictos, quizás malestares, en el pensamiento liberal de nuestros días. El análisis crítico de Bird nos entrega argumentos consistentes para mirar con otros ojos al liberalismo actualmente existente. Conviene enfatizar que sus ideas no cuestionan al liberalismo en general, sino lo que considera un cierto fundamentalismo conceptual acuñado por defensores del individualismo como única base sólida y estable del pensamiento liberal. Bird deja en claro tres asuntos de importancia. El origen histórico del ideal individualista en la doctrina liberal; el surgimiento de la noción más reciente, el «individualismo liberal», y la presencia en el pensamiento liberal de una articulación entre el ideal individualista y el ideal social.

El universo liberal alberga, desde siempre, una defensa del individuo, su dignidad y sus libertades. Esto ha permitido caracterizar al liberalismo como una escuela individualista. De acuerdo con Bird, el origen histórico primario de la «idea individualista» en el programa liberal es una mescolanza de dos líneas de pensamiento diferentes. Cita en primer término a Hobbes cuando afirma: «los individuos

7 Colin Bird. 1999. *The Myth of Individual Liberalism*. Cambridge, UK, Cambridge University Press.

son la materia de la cual está hecha la comunidad (*Commonwealth*), o Leviatán». Es decir, la comunidad, la sociedad, adquiere realidad a partir de los comportamientos, las acciones, las ideas, de los individuos que la integran. Para Bird, ésta viene a ser la descripción del individualismo ontológico.

La otra fuente histórica originaria del individualismo, asegura, es la expansión del estado británico en las postrimerías del siglo XIX. De la cual derivan dos consecuencias primordiales. Una, la restricción de las actividades del estado para proteger las libertades individuales. Dos, entender —aunque parezca una paradoja o un «efecto perverso»— que esta protección conduce a una mayor intervención del estado en la economía, en la vida política y en la vida del individuo. Esto significa que el respeto y la protección de las libertades y los derechos individuales fortalece y expande el intervencionismo estatal[8].

En el pensamiento de Hobbes también encuentra Bird otra idea decisiva. El Leviatán, entendido como un «hombre artificial», es conceptualizado como una «persona colectiva» por derecho propio. Al estar dotada de «voluntad» hace valer demandas diferentes que potencialmente pueden entrar en conflicto con los intereses y demandas individuales. En estas ideas hobbesianas Bird entrevé la presencia de un ideal social en las bases conceptuales originarias del pensamiento liberal.

Lo interesante es, según nuestro autor, que de la compleja matriz ideológica descrita surgen tanto el individualismo, esto es, la primacía del individuo sobre la sociedad, cuanto las ideas colectivistas, que privilegian el interés público por encima del interés individual. Este hallazgo sugiere que junto al individualismo tan característico del proyecto liberal, se perfila, si pensamos en ello, un ideal social. La idea de un componente social intrínseco al pro-

8 Una idea semejante es sostenida por Patrick J. Deneen. 2018. *Why Liberalism Failed*. New Haven-London, Yale University Press.

yecto liberal, lo veremos más adelante, está también presente en la idea de ser humano que sostiene la filósofa Martha C. Nussbaum.

El individualismo, para Bird, es un ideal normativo, no una «generalización con base empírica acerca de la civilización liberal». Lo que se reclama desde ese ideal es la prevalencia, la primacía, del individuo sobre la sociedad. Idea que ha impregnado la teoría, los métodos y la definición misma del pensamiento liberal. De lo que va el asunto, dice, es de distinguir entre «los axiomas metodológicos o teóricos de las teorías sociales individualistas y el compromiso normativo puro, inherente a los ideales políticos.»

A mediados del siglo XX, el individualismo, esta vez acompañado del adjetivo «liberal», entra en la narrativa de los liberales. La noción de «individualismo liberal» —convertida hoy en día en una marca que define el liberalismo— surge, de acuerdo al análisis de Bird, cuando los que llama *cold war liberals*, Mises, Hayek, Popper, e incluso Isaiah Berlin, defienden al individualismo con toda su potencia intelectual. El propósito de esta acción fue acentuar, ampliar, la distancia que separa la moderada tradición liberal de los ideales colectivistas, utópicos, del totalitarismo soviético. ¿Por qué? Estos pensadores entendían, correctamente pienso, que el liberalismo es un corpus que prefiere lo práctico, lo útil, lo que sirve a los propósitos del mejoramiento humano, por ello, dice Bird, es «teóricamente modesto y políticamente prudente». No arrebata a nadie, dijo alguna vez Berlin. No es un ideario que nos lleve hacia la utopía. Es un pensamiento con una aguda conciencia de las limitaciones, las debilidades, del conocimiento humano. Limitaciones que, hasta donde sé, son ampliamente reconocidas por Popper, pues podemos estar equivocados, de allí el imperativo de la crítica y la consecuente refutación de las ideas o teorías erróneas; también son aceptadas por Hayek cuando nos muestra y acepta la enorme e insalvable ignorancia constitutiva del individuo humano.

La vertiente metodológica del individualismo se refiere a que todo fenómeno de naturaleza social ha de ser explicado en términos de

hechos o hipótesis referidos a la lógica del comportamiento de los individuos involucrados. Idea en la que, me parece, resuena el pensamiento de Hobbes. Durante el siglo pasado, el «individualismo metodológico» fue el principio cardinal de la perspectiva popperiana relativa a la investigación científica en las ciencias sociales. Antes de Popper lo encontramos sólidamente instalado en el pensamiento sociológico de Max Weber[9], y algo más tarde en sociólogos contemporáneos como Raymond Boudon[10] o Jon Elster[11].

Concuerdo con Bird cuando afirma que el individualismo metodológico no es, para nada, un principio moral. No muestra, ni pretende decir, cómo ha de tratarse a la persona o cómo ha de funcionar la sociedad, cómo ha de actuar el estado. Es únicamente un dispositivo referido al marco conceptual que filósofos y científicos hemos de tener en cuenta cuando investigamos. Si tiene alguna importancia actual, dice Bird, ésta deriva de su extensión hasta el ideal político individualista.

Al considerar el individualismo como ideal político Bird encuentra dos conjuntos de valores. Uno, otorga a los individuos un valor único e irremplazable, exige respeto hacia el valor inviolable de la persona, kantianamente dicho el individuo es siempre un fin en sí mismo. El otro, permite a las personas buscar sus muchos valores personales dentro de una esfera protegida de actividad, ello obliga al respeto hacia ese campo de actividad privada. De estos dos conjuntos valorativos derivan, provienen, los derechos individuales básicos.

Como espero se haya visto, Bird explica y documenta distorsiones que, a menudo, parecen envolver cualquier discusión académica

9 Max Weber. 1993 [1922]. *Ensayos sobre metodología sociológica*. 4ª reimpresión. Buenos Aires, Amorrortu editores. Traducción, José Luis Echeverry. Título original, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenchafslehre*.

10 Raymond Boudon. 2001. *The Origin of Values*. New Brunswick, NJ., Transaction Publishers

11 Jon Elster. 2007. *Explaining Social Behavior*. New York, Cambridge University Press.

sobre las ideas liberales. Después de examinar cuidadosa y exhaustivamente las bases, ontológicas, metodológicas, axiológicas, del «individualismo liberal» concluye con firmeza: «en el liberalismo no hay una teoría del individualismo». Pero nos dice más. Sostiene que debemos dejar de pensar en «el liberalismo como una federación armoniosa de ideales morales unidos bajo el principio del individualismo.» De acuerdo con estos hallazgos, parece conveniente examinar, depurar, las ideas individualistas en la doctrina liberal. Cuando digo depurar quiero decir excluir todo pensamiento dogmático o fundamentalista respecto al ideal individualista. Es decir, pareciera que no es posible seguir pensando que este ideal sea un componente arquitectónico, en el sentido de ser el soporte único y esencial, del liberalismo.

El examen crítico de las características atribuidas al «individualismo liberal» lleva a Bird a cerrar su análisis con la siguiente conclusión: la red de ideas contenidas en esa noción es, nada menos, un *artefacto histórico*. No es un concepto «natural» que haya brotado fluidamente del pensamiento liberal. En otras palabras, esa famosa concepción es históricamente contingente, por tanto, nuevas circunstancias históricas podrían quizás desplazar esa idea o, quizás, diluir los rasgos dogmáticos que ha adquirido con el tiempo.

A mi entender, fue correcta la respuesta concertada de los «liberales de la guerra fría» a la terrible experiencia de la Segunda Guerra Mundial y sus monstruosas consecuencias para la criatura humana, el pensamiento y la vida política. Importa destacar una idea principal. Bird no afirma que Popper, Hayek o algún otro liberal creasen la noción del «individualismo liberal». Hay que entender esta noción como parte de una respuesta liberal conjunta y necesaria para oponerse al ideal colectivista en una época específica, dura, trágica.

Respuesta que tuvo, sin embargo, graves consecuencias. El «individualismo liberal», argumenta Bird, pasó de ser una idea más bien insignificante, imprecisa, impregnada, eso sí, de «una gran fuerza

retórica», a ser integrada en la corriente principal del liberalismo de la postguerra. Ha permanecido allí desde entonces, aceptada tanto por defensores como por críticos del pensamiento liberal.

Por supuesto, la mesa quedó servida para el conflicto, la tensión, entre los que piensan que el «individualismo liberal» es el principio que estructura el liberalismo, y los pensadores liberales que, sin asumir el criticado colectivismo, piensan que el ser humano es una criatura con un diseño evolutivo que permite definirlo como un ser social por naturaleza, lo cual, en nada, borra o diluye lo individual específico de la criatura humana.

La tensión entre la defensa fundamentalista del «individualismo liberal» y el pensamiento que reconoce la naturaleza social de la criatura humana, que duda cabe, es una de las más poderosas que recorre el pensamiento liberal en nuestros días. Y no se distingue una respuesta única a esta situación.

Creo firmemente que en los últimos tiempos se ha ido decantando un reclamo, volver a los «orígenes» del liberalismo. Reclamo que exige, de un lado, la aceptación de una dimensión social ineludible en el ser humano. Del otro, la recuperación de la base original del programa liberal, es decir, su compromiso moral con el estado del mundo en que vivimos.

Llegados aquí, conviene de nuevo preguntar: ¿Acaso el liberalismo tiene un conjunto invariable e inmutable de ideas y valores? O bien —dado que escribo desde América Latina— me pregunto: ¿El pensamiento liberal consiste real y únicamente en una doctrina que defiende un individualismo exasperado, medio delirante, tipo Ayn Rand[12], junto a las ideas de la libre empresa y del estado limitado?

12 Breves comentarios críticos al pensamiento de Rand pueden encontrarse en: Timothy Snyder. 2015. *Black Earth. The Holocaust as History and Warning*. New York, Tim Duggan Books, pp. 340-1; Deirdre McCloskey. 2019. *¿Porqué el liberalismo funciona?* Edición digital, p. 74 y en Steven Pinker. 2018. *Enlightenment Now*. New York, Viking, p. 446. Un análisis filosófico del pensamiento de Rand en Badhwar, Neera K. and Roderick T. Long, "Ayn Rand", The Stanford

Mi viaje a través de las obras de pensadores liberales actuales me hace pensar que no es posible seguir hablando del liberalismo en singular. Pareciera que no hay un solo liberalismo sino varios. Así lo han entendido algunos de los autores que han acompañado mis lecturas. Lo cual no veo, desde luego, como un problema. El liberalismo, tal como lo entiendo, es un sistema conceptual flexible, abierto, respetuoso de otras tendencias intelectuales, en diálogo permanente con los hallazgos científicos, sensible a desarrollos y cambios culturales, y con amplio espacio para el ejercicio crítico y para cultivar un escepticismo, que quiero pensar optimista. No es de extrañar, entonces, que desde su surgimiento haya estado integrando en su estructura conceptual ideas nuevas, concepciones o visiones diversas sobre el ser humano, acerca de la organización política de la sociedad, la dinámica de la economía o el conjunto de valores que defiende. Ha sido, pienso, un proceso que ha enriquecido el liberalismo. Este parece ser el caso, pienso, de las dos filósofas liberales que comentaré en la sección siguiente.

Nuevas inquietudes, interrogantes y valoraciones fueron surgiendo de mis lecturas. Años atrás había encontrado, para mi fortuna, textos de Martha Craven Nussbaum, con cuyas ideas trabajé en varios ensayos. Tiempo después topé con igual ventura con la obra Judith Nisse Shklar. Como espero se haga claro en las páginas siguientes encuentro una fuerte afinidad en los trabajos de estas pensadoras. Sus ideas vertebran un liberalismo compasivo, que acepta la condición imperfecta del ser humano, cree que puede mejorarse y, por esta razón, es cercano, muy cercano, a las personas comunes y sus necesidades. En Shklar y Nussbaum advierto igualmente una aspiración para recuperar el vigor original del liberalismo y contribuir con su renovación.

Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/ayn-rand/>

ESTACIÓN SHKLAR

Judith Shklar[13] es una pensadora alejada por completo de cualquier ortodoxia, liberal o política. Quiere delimitar el significado que atribuye a la palabra «liberalismo» porque su genealogía es, a su entender, compleja y confusa. Después de los muchos conflictos ideológicos vividos entre liberales la palabra «parece haber perdido por completo su identidad.» Para Shklar hay muchas variedades de liberalismo. Su ambición intelectual se propone alcanzar un grado de orden, aunque sea modesto, en lo que considera la confusión imperante.

La autora de *Ordinary Vices* afirma que el liberalismo es una doctrina política y tiene sólo un fin primordial «asegurar las condiciones políticas necesarias para el ejercicio de la libertad personal.» Esto quiere decir que cada adulto será capaz de tomar decisiones, «sin temor, ni favoritismo», en tantos aspectos de su vida que sean compatibles con una libertad igual para cualquier otro adulto. Para Shklar esta creencia es el «significado original y el único defendible del liberalismo». Ese significado, pienso, fortalece, ahonda la moralidad del individuo porque reconoce la capacidad de la persona para la autonomía moral y ensancha su sentido de justicia.

Esta visión, subraya Shklar, es política porque el miedo y el trato de favor siempre han lesionado la libertad. Ambos son generados abrumadoramente por los gobiernos. Reconoce que las fuentes de la opresión individual son variadas y múltiples, pero ninguna tiene el efecto destructivo de los agentes del estado moderno, porque estos tienen recursos únicos para persuadir o para someter al individuo mediante su poderío físico.

Shklar es contundente cuando afirma que el liberalismo debe restringirse a la política y a limitar los abusos potenciales del poder. De

13 Judith N. Shklar. 1984. *Ordinary Vices*. Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press; véase también Shklar, 1989. «The Liberalism of Fear», en Rosenblum, Nancy (ed.) *Liberalism and the Moral Life.* Cambridge, MA, Harvard University Press.

modo que la temible presencia del miedo y del favoritismo deje de agobiar a mujeres y hombres, para que puedan conducir sus vidas de acuerdo con sus propias creencias y preferencias.

Como se ve, el proyecto intelectual de Shklar se distancia y quiso distanciar al liberalismo de sus «ambiciosos fundamentos filosóficos» para acercarlo a la durísima realidad de la crueldad, tanto privada como pública. Bajo la influencia de Montaigne, uno de sus héroes intelectuales y claro antecesor del pensamiento liberal, nos propone contener los «vicios ordinarios», esto es, aquellos males, daños, como la hipocresía, el esnobismo, la traición o la crueldad que infligimos a otros en el día a día, en la vida privada y en el espacio público. Estos vicios no son cosa baladí. Nos afectan hondamente porque inciden en nuestro carácter —la estructura de las varias disposiciones humanas— tanto en lo emocional, cuanto en lo intelectual. Pero, la crueldad es el peor de todos porque nos enfrenta a nuestra irracionalidad de una manera particular.

Al explorar el significado y las consecuencias de nuestros vicios de la vida cotidiana, Shklar va más allá de la reflexión filosófica y se interna en los territorios imprecisos de la psicología humana. Al internarse en esas comarcas Shklar recupera nuestra naturaleza humana animal. Somos seres sensibles y nuestras emociones son respuestas a las tribulaciones y alegrías que enfrentamos como seres vulnerables. De ninguna manera considera las emociones inferiores a nuestra capacidad racional.

Los pobres y los débiles, dice con razón, son los que sufrirán más por los abusos de los agentes públicos. Por ello llama, justamente, a poner la «crueldad primero». Shklar pregunta ¿qué pasaría si la teoría política, y el liberalismo, colocaran la crueldad en el primer lugar de sus compromisos? Ésta, a mi juicio, es una idea radical, una palanca poderosa, para la renovación del pensamiento liberal. Sobre todo hoy. Cuando presenciamos día a día, entre otras atrocidades, la feroz, inhumana, invasión y la guerra rusa contra Ucrania o, hace unas pocas semanas, vemos la crueldad, la barbarie de la agresión terrorista de Hamás a Israel.

La crueldad ocurre cuando se provoca voluntariamente dolor físico a una criatura más débil con el propósito de causarle angustia o miedo, es «un mal que se hace completamente hacia otra criatura.» Al poner la crueldad en primer lugar, argumenta Shklar, no entra en juego el desafío a creencias religiosas o a otras prescripciones. Al hacerlo nos situamos completa y decisivamente lejos de la esfera de la religión. Esto quiere decir apartarse de las nociones de pecado y castigo divino. Se reconocen sólo victimarios y víctimas, en este espacio y en este tiempo. De un lado, los poderosos, los crueles; del otro, los vulnerables, los dependientes, los aterrorizados. En otras palabras, situar la «crueldad primero» pone en lo abierto un veredicto humano sobre conductas humanas, demasiado humanas.

Cuando, por parte de los poderosos, se inflige dolor físico o emocional a una persona desamparada o a un grupo social débil el propósito es siempre el mismo lograr alguna finalidad, visible o no, para los primeros. El temor que se desea crear proviene de actos de fuerza «arbitrarios, inesperados, innecesarios, no permitidos», puestos en práctica por fuerzas militares, paramilitares o policiales en cualquier régimen político. Su pleno rechazo de la crueldad hace que Shklar considere que las unidades básicas de la vida política son dos: los débiles y los poderosos.

Poner la crueldad primero importa porque nos «puede ayudar a decidir quién es la víctima en cualquier momento», desde luego, no sin dudas e inseguridades, porque realmente, dice Shklar, no sabemos pensar acerca de la crueldad. Las víctimas son gente como uno, gente común, ordinaria, que sufre crueldades extraordinarias. Nuestras reacciones a la crueldad integran un conglomerado, clúster, de sentimientos: piedad, compasión, un sentido de justicia, indignación, pero ninguno de ellos puede mitigar el daño de la crueldad. Cuando se coloca algún ideal abstracto en primer lugar podemos, de hecho lo hacemos, lastimar y humillar a seres con ideales diferentes. La historia del siglo XX es rica en ejemplos. Entre nuestras opciones ha de figurar un profundo reconocimiento del

carácter sensible de todos los seres vivos. Las otras personas son siempre seres capaces de sentir y de tener aspiraciones diferentes, pero no inferiores, a otros fines que cada uno de nosotros se proponga buscar. Una persona liberal, afirma Shklar, respeta a la gente sin «condescendencia, arrogancia, humildad o miedo». No insulta a otras personas con mentiras o crueldad, vicios que nos desfiguran moralmente y nos lesionan en no menor medida de lo que injurian y lastiman a nuestras víctimas.

Pero poner la crueldad en primer lugar, advierte Shklar, no es base suficiente para sostener el liberalismo político. Es, simplemente, un principio inicial, una suerte de intuición moral basada en una extensa observación. Al prohibir la crueldad y universalizar esa idea sí se creará una condición necesaria para proteger la dignidad de las personas. De esta manera colocar la crueldad primero se podrá convertir en un principio esencial de la moralidad política. Esta idea requiere del liberalismo hacer del mal de la crueldad y del miedo consecuente el criterio básico de sus prácticas políticas y de sus prescripciones.

El propósito de la política liberal, sugiere Shklar, no es impulsar modelos de perfección humana. Rechaza por completo las ideas y las aventuras utópicas. Su liberalismo no tiene ilusiones. Todo lo que nos puede decir es que si deseamos favorecer la libertad el comportamiento apropiado es contener, someter, nuestros vicios cotidianos.

Al pensar sobre los vicios ordinarios, dice Shklar, se produce un efecto revelador. Queda al descubierto que nuestra cultura es una cultura compuesta por muchas subculturas, «con capas y capas de rituales religiosos y de clase», herencia de sensibilidades y costumbres variadas, o bien residuos ideológicos, cuyos propósitos originales se han perdido para siempre, pero siguen con nosotros. Cuando esto ocurre, advierte, la democracia liberal se convierte en «una receta para sobrevivir», antes que un proyecto, una aventura, para mejorar la vida y las sociedades humanas.

Nuestra filósofa, a un tiempo, avisa. Si ponemos la crueldad en primer lugar puede ser que nos desorientemos políticamente y entremos en una confusión profunda, debido a que todo el campo de nuestras opciones morales se desordenará y quedará completamente abierto, llenándonos de incertidumbre y desasosiego. Por tanto, nuestra vida puede quedar reducida al escepticismo, la indecisión, el asco y, a menudo, la misantropía.

Dice Shklar, «Hablar mucho sobre nuestros vicios puede hacer que odiemos a la gente.» Es decir, si vemos la deshonestidad, la infidelidad, la crueldad, la traición, cara a cara por mucho tiempo, nos haremos misántropos, lo cual puede conducirnos a contingencias políticas terriblemente destructivas.

Me pregunto si la enorme desconfianza interpersonal, la persistente disfuncionalidad política de nuestra América Latina, la desafección política creciente en nuestros países y la inexplicable sobrevivencia de ideologías políticas inservibles y caducas, no guardará alguna relación con la perduración y el despliegue constante en nuestras sociedades de los vicios ordinarios descritos por Shklar. Vivenciar u observar en forma permanente la traición, el esnobismo, la deshonestidad o la crueldad puede haber llevado a los habitantes de nuestras sociedades a la misantropía. Con frecuencia podemos percibirla en muchas personas, pobres o ricas, educadas o no. Se sospecha de o se desprecia por igual a los políticos, sean o no honestos; a los vecinos y a los extraños; a los miembros de nuestros partidos o de grupos distintos al propio; a los que tienen buen éxito en sus vidas y a los que fracasan una y otra vez. En forma constante se desacreditan los gobiernos y sus programas, con razón o sin ella. Nada nos parece bueno. Nadie nos merece confianza. Y así nos va.

Shklar nos propone otra significativa categoría conceptual, el «liberalismo del miedo». A mi entender, constituye otra novedad explosiva, que contrasta agudamente con el pensamiento liberal contemporáneo y lo estremece. La idea se articula íntimamente con su invitación para colocar la crueldad en el primer lugar de las preocu-

paciones liberales. Esta conexión muestra un camino. No debemos, no podemos, ser pasivos o indiferentes ante el sufrimiento de, aquellos que Dostoievski llamó, los humillados y los ofendidos.

El liberalismo del miedo no pretende fundamentarse en una filosofía o una teoría económica, ni siquiera en una posición epistemológica. Shklar, como hemos visto, se vuelve al territorio de las emociones, escasamente explorado por el liberalismo. ¡Salve, Adam Smith! Las emociones siempre han sido desacreditadas por el racionalismo debido al peso de la subjetividad y a la imprecisión características de esa esfera de lo humano. Se las ha considerado inferiores a la razón. Se ha creído que el mundo emocional se opone en todo a la búsqueda racional que ha predominado, desde la Ilustración, en el pensamiento liberal. Una revaloración de las emociones en la explicación de nuestros comportamientos, como se verá más adelante, la encontraremos también en trabajos de Martha Nussbaum.

El liberalismo del miedo tiene metas perfectamente claras: reducir el miedo y la crueldad, por ello coloca ésta última en primer lugar. Va directo a la esfera emocional porque reconoce correctamente que el temor nos reduce a simples «unidades de sensación reactivas». Esta condición produce y nos impone un *ethos* público contrario, en todo, a la libertad. «El miedo sistemático es la condición que hace imposible la libertad», dice Shklar, y tiraniza a la persona bajo la expectativa de la crueldad institucionalizada. Limitar el alcance del gobierno y controlar el poder político, siempre desigualmente distribuido, son las condiciones mínimas que hacen posible la libertad en cualquier sociedad organizada políticamente.

Para Shklar el liberalismo del miedo es una teoría estrictamente política. Muchos analistas rechazan el concepto porque no alcanzan a distinguir las «afinidades psicológicas» de las «consecuencias lógicas». Es decir, el liberalismo del miedo no se relaciona lógicamente con ninguna doctrina científica o religiosa, aunque pueda ser compatible psicológicamente con una u otra teoría.

El rechazo a doctrinas políticas que no pueden reconocer la diferencia entre las esferas privada y pública es muy evidente en Shklar. Los liberales, argumenta, tenemos una tarea central: salvaguardar la tolerancia y con ello el respeto a la esfera privada de la acción individual. Dado que los límites del poder respecto al individuo no son estables e indelebles y que el miedo se ha convertido en la «forma más feroz para el control social», los liberales, el liberalismo, han de estar de manera continua e inquebrantable dibujando la línea que marca la distancia entre el poder y los individuos, de modo que siempre haya espacio para una amplia diversidad de creencias y preferencias filosóficas, políticas, religiosas.

Otra característica clave del liberalismo del miedo es que no está atado, por sí mismo, ni a creencias científicas, ni al escepticismo. Pero acepta que existe una conexión real entre estos dominios. El escepticismo, dado que no puede elegir entre creencias diferentes, se inclina hacia la tolerancia y la discusión crítica. Por ello existe una «afinidad natural» entre el liberal y el escéptico. De allí que la flexibilidad intelectual del escepticismo se adapte bastante bien al liberalismo, pero ese atributo no lo convierte necesariamente en un componente de las políticas liberales.

Algo similar ocurre con el pensamiento científico. La necesidad de una mentalidad crítica en las ciencias sugiere un enlace psicológico entre la política liberal y la ciencia. Enlace que se explica, nos dice Shklar, porque en el pasado tanto una como la otra tuvieron mucho que temer de los destructivos ataques de la religión, temor que posiblemente aún persista en ciertas zonas del mundo y de nuestras mentes. Pero no es obligatoria, necesaria, la conexión entre las ciencias y el liberalismo. Al contrario, a diferencia de la ciencia, el liberalismo no requiere someterse a estándares científicos de racionalidad, ni tampoco necesita decidir entre tradiciones que no son hostiles a sus ambiciones propias.

Importa destacar que si bien el liberalismo del miedo no se acopla a los criterios de la ciencia empírica, ni acepta dócilmente adaptarse

a tradiciones diferentes, tampoco se apoya en el pluralismo moral. Según Shklar, esto se explica porque el liberalismo del miedo no ofrece un *súmmum bonum*, sino que empieza por reconocer el *súmmum malum*, la crueldad. Es decir, pretende evitar el mal, antes que promover el bien. Es una suerte de liberalismo en clave negativa que tiene, a su juicio, alcances universales y cosmopolitas. Ello debido a que el miedo es universal, fisiológico, involucra tanto una reacción mental como física y es común a personas y animales no humanos.

El liberalismo de Judith Shklar —que algunos han denominado radical, o «liberalismo de los oprimidos»— se ajusta a las necesidades, sensibilidades y sufrimientos de aquellas personas que están en los márgenes, en las orillas, de las sociedades contemporáneas. Aquellos que siempre se quedan atrás. Aquí reside, pienso, su enorme importancia para la tarea renovadora del liberalismo que se reclama de los liberales contemporáneos.

ESTACIÓN NUSSBAUM

Las voces que invitan a la renovación del liberalismo y proponen una recuperación de sus raíces son, a mi juicio, afines con el pensamiento de Martha C. Nussbaum[14]. Había trabajado con algunos de sus textos antes de emprender la aventura intelectual que relato en estas páginas. Su producción es vasta, por lo que en estas notas me concentraré en sólo tres de sus aportes: la justicia y el enfoque de las capacidades, su visión del ser humano como animal vulnerable de naturaleza social y su interpretación de las emociones humanas como un dispositivo complejo que nos hace abiertos al mundo.

14 Martha C. Nussbaum. 1995, «Aristotle on human nature and the foundations of ethics». En *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, J.E.J. Altham y Ross Harrison (Edit.) 2002. Cambridge, Cambridge University Press.

—2007. *Las fronteras de la justicia. Consideraciones acerca de la exclusión*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica. Traducción de Albino Santos Mosquera y Ramón Vilá Vernis. Título original, *The Frontiers of Justice*.

Nussbaum es una filósofa liberal. Se ha definido a sí misma como una «aristotélica esencialista». Al igual que Kukhatas, acepta el esencialismo. Esto es, atribuye al ser humano ciertas características distintivas y universales. Su principal apoyo es el pensamiento antropológico de Aristóteles. Según el cual, la criatura humana tiene capacidades que le permiten vivir, nutrirse, percibir, conocer. Pero también dispone de otras dos capacidades decisivas para definirnos como seres humanos, la sociabilidad y la racionalidad práctica. La sociabilidad atañe a la capacidad para la convivencia con otras personas, para vincularnos a individuos o grupos distintos a los propios. La facultad para la racionalidad práctica es aquella que nos permite reflexionar moralmente y buscar el bien[15]. Como bien ha dicho Michael Sandel[16] si nos importan la justicia y el bien común hemos de leer y valorar *hoy* la obra moral y política de Aristóteles.

Nussbaum, a su vez, piensa que recuperar el pensamiento de Aristóteles es clave para la discusión política actual y para una evaluación ordenada, normativa, de la situación humana en nuestros tiempos. Al admitir el esencialismo aristotélico nos acercamos a la compasión y el respeto. Dos sentimientos morales indispensables, piensa, para poder vivir una vida decente junto a otros seres humanos.

Aristóteles entiende al ser humano como un «animal político». Esta idea es central en el pensamiento de Nussbaum. Es discutida en *Las fronteras de la justicia*. Su lúcida interpretación propone una redefinición que ensancha, amplía, el concepto aristotélico y, a un tiempo, permite, me parece, vislumbrar una nueva concepción humanista. Veamos.

15 Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. 1985. Madrid, Gredos. Traducción de Julio Pallí Bonet.

16 Michael J. Sandel. 2011. *Justicia*. Barcelona, Random House Mondadori. Traducción de Juan Pedro Campos Gómez. Título original, *Justice*.

El individuo no es sólo un ser político capaz de sentimientos morales. Es, primero que todo una criatura con un cuerpo animal, sí, pero dotada de dignidad. Somos fines, como dijera Kant, por ello no podemos ser utilizados por otros como medios para alcanzar sus propósitos. Nussbaum admite esta definición kantiana. Más en relación con la dignidad aporta una idea original. Nuestra dignidad no depende sólo de nuestras capacidades racionales. Ni se opone a nuestra naturaleza animal, muy al contrario, es inherente a ella y a su trayectoria temporal. ¿Qué nos quiere decir?

Aceptar la concepción aristotélica de la criatura humana como «animal político» significa, en primer lugar, admitir su condición de animal vulnerable y reconocer que debido a esa vulnerabilidad, requiere cuidados, cooperación y apoyo en distintas etapas de la vida. Nacemos en un estado de indefensión prácticamente total. Crecer y desarrollarnos requiere cuidados y asistencia. En la madurez llegaremos a tener necesidades «normales» y actuaremos como seres independientes en una relación «simétrica» con los demás; pero si ocurren accidentes o enfermedades que disminuyan nuestras capacidades requeriremos de nueva cuenta asistencia y nos encontraremos en una relación de «dependencia asimétrica». Si vivimos lo suficiente, podemos necesitar de nuevo ayuda para continuar formando parte del mundo y de la vida social. Eso sin contar aquellas personas que padecen discapacidades permanentes a lo largo de sus vidas, las cuales también tienen su lugar en el pensamiento de Nussbaum, también ellas tienen dignidad. En suma, al vivir nos conectamos necesariamente con otras personas y en cada etapa vital requerimos la presencia, la relación, la asistencia y el apoyo de otros seres humanos. Somos, por naturaleza, seres sociales y entramos en relaciones de apego —sentimientos profundos con quienes nos cuidan— desde nuestro nacimiento.

Pero Nussbaum va más allá. Al entender al ser humano como «animal político», también queda al descubierto el «profundo interés de la criatura humana por la capacidad de elección», la cual hace posi-

ble elegir no sólo una manera de vivir, sino asimismo los principios políticos que regirán esa vida y organizarán la sociedad. Estas dos elecciones, nos dice, son componentes indiscutibles del «modo genuinamente humano de vida», el cual sólo es posible si nuestros «intereses están entretejidos con los intereses de otros (…) y si nuestros fines son fines compartidos.» Ser humano quiere decir que, en cuanto a nuestro bien somos capaces de elegir, pero también que el otro, la otra, los otros cuentan.

En relación con la dignidad, conviene recordar que, para Nussbaum, la dignidad no es un atributo abstracto sino que requiere apoyo del medio externo, ello desde un doble punto de vista. Primero, porque hay condiciones del medio exterior que pueden no afectar la dignidad pero «sí la ofenden», pues la dignidad exige la igualdad de respeto por parte de otras personas y también de las instituciones. Segundo, porque la vida interior, la esperanza, las emociones y la voluntad de la persona sí pueden ser lesionadas por condiciones que ella misma no puede controlar.

De modo que cuando Nussbaum acepta la noción de «animal político», sostiene un ideal abiertamente liberal sobre el individuo y su capacidad para la elección y, a un tiempo, al admitir nuestra naturaleza animal, compleja, vulnerable, necesitada, sensible acepta, sin duda alguna, nuestra esencia social constitutiva.

Con base en esa visión antropológica, la investigación filosófica de Nussbaum coloca el problema de la justicia y los problemas relativos a la vida buena en el centro del debate de la filosofía política actual. Esa decisión, a mi entender, constituye una importante contribución crítica a esa discusión contemporánea por dos razones principales. De un lado, ofrece una visión alternativa para abordar y corregir las desigualdades y promover la justicia. Del otro, propone una posibilidad práctica, el enfoque de las capacidades, como herramienta para favorecer el desarrollo pleno de nuestra humanidad.

Nussbaum entiende que una vida humana plena sólo será posible si

tenemos a nuestra disposición ciertos funcionamientos clave junto a capacidades básicas y oportunidades para desarrollarlas. La ausencia o presencia de estas capacidades indicará si una vida es o no adecuadamente humana. Pero ¿Qué son los funcionamientos? ¿Cómo se distinguen de las capacidades?

Las capacidades humanas son básicas, centrales y universales. Se definen como una expansión de las libertades para *ser* y *hacer* aquellas cosas que las personas tenemos razones para valorar. La distinción entre capacidades y funcionamientos es crucial, pues los funcionamientos no tienen el contenido moral que Nussbaum asigna a las capacidades.

Los funcionamientos, sencillamente, ponen de manifiesto las capacidades. Son, por decirlo así, el componente operativo que hace posible el logro de la capacidad. Si ésta se refiere, por ejemplo, a la libertad para «sentir y expresar emociones» —y las oportunidades para esa capacidad están disponibles— entonces, los funcionamientos correspondientes serán las acciones reales que nos permitan conseguir la libertad referida a la expresión de nuestras emociones.

Cuando se impulsan las capacidades entran en juego las libertades individuales para elegir y para actuar. El valor moral que Nussbaum atribuye a las capacidades proviene del profundo respeto a estas capacidades básicas. De hecho, la autora de *Crear capacidades*, promueve con decisión la capacidad de elegir porque «está entre los elementos más fundamentales de la esencia humana.»· Las capacidades, conviene subrayarlo, abren amplios espacios para la elección por ello han de entenderse como libertades, opciones que la persona puede o no elegir. El respeto por la elección establece el rol arquitectónico que Nussbaum otorga a la capacidad para la razón práctica. Afirmar que la racionalidad moral sostiene y organiza todas las demás capacidades quiere decir que al planificar nuestra propia vida y elegir un sentido para ella, tenemos la oportunidad para optar, deliberar y decidir en relación con los funcionamientos asociados con otras capacidades humanas.

Las capacidades que Nussbaum considera básicas son: la vida; la salud física; la integridad física; poder usar los sentidos, la imaginación, el pensamiento; poder sentir y expresar emociones; la racionalidad práctica; la capacidad de afiliación, que tiene dos vertientes: poder vivir con y para los demás, y la capacidad para participar en formas variadas de interacción social, y disponer de los recursos necesarios para no sentir humillación y sí respeto por nosotros mismos; poder ser tratados como seres de igual valía que los demás; poder vivir una relación próxima y respetuosa con animales no humanos y el mundo natural; poder reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas; tener capacidad para controlar el entorno propio, lo cual se expresa doblemente, mediante la participación efectiva en las decisiones políticas y en poseer propiedades y tener derechos de propiedad en condiciones de igualdad con las demás personas; y la capacidad para trabajar como seres humanos[17].

Como puede verse, se trata de una concepción parcial y mínima de una vida buena y de una teoría sobre la justicia social. Las diez capacidades son los requisitos para una vida compatible con la dignidad humana. Son, dice Nussbaum, «metas generales que luego pueden ser especificadas por cada sociedad». Si una sociedad se orienta a ser plenamente justa habrá de asegurar esas capacidades, en un nivel mínimo, para todos sus ciudadanos.

El enfoque de las capacidades de Nussbaum se nos presenta en modo intuitivo. Debido a ello, nos advierte, ha de ser objeto de una reflexión constante y se someterá esas intuiciones a comprobación, de manera que pueda alcanzarse un equilibrio en relación con objetivos políticos. El diseño abierto de la lista deja lugar para múltiples especificaciones de acuerdo a creencias y circunstancias culturales diversas, locales, regionales o nacionales. El nivel mínimo de cada capacidad central requerirá esfuerzos por parte de la ciudada-

17 Martha C. Nussbaum. 2012 [2011]. *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona, Paidós, pp. 53-55. Traducción, Albino Sánchez Mosquera. Edición original, *Creating Capabilities*.

nía para alcanzar consenso en cuanto a los objetivos políticos que aseguren las capacidades para todos. Nussbaum prevé que la argumentación acerca de cuáles serán los componentes esenciales de la lista habrá de tramitarse en el marco de estilos constitucionales que operen mediante interpretación, crítica, deliberación y búsqueda de consenso.

La versión Nussbaum del enfoque de las capacidades contiene, en sus palabras, una concepción «moralmente cargada del bien», ya que sus bases son la dignidad del ser humano y una vida acorde con esa dignidad. Aunque la autora de *Las fronteras de la justicia* adopta la prescripción kantiana de cada persona como fin en sí mismo, mantiene su filiación aristotélica en cuanto a la concepción del ser humano como una criatura con necesidades, con capacidad para el razonamiento práctico y dotada de un sentido de afiliación y preocupación por otros seres humanos, capaz de sentimientos como la compasión y el respeto.

Considera, igualmente, que el bien humano concierne a un conjunto de libertades sustanciales que las personas eligen o no poner en práctica y entiende, por otro lado, que puede orientar la discusión pública hacia ciertas oportunidades y capacidades básicas, entre las que ocupan, subrayo, «un lugar destacado las oportunidades de elegir y de actuar».

Parece claro, a mi juicio, que el enfoque de las capacidades humanas registra la necesidad del pluralismo y se ocupa de la injusticia y de la desigualdad. Plantea, asimismo, que para ciertas áreas clave del funcionamiento humano, es un requisito de la justicia que la esfera pública brinde a mujeres y hombres un conjunto mínimo de oportunidades respecto a esas capacidades centrales. Lo cual, en modo alguno, quiere decir que Nussbaum asigne al estado la distribución de los bienes que contribuyen con la felicidad humana. Tampoco se refiere a que los gobiernos hayan de recibir una confianza incondicional —por parte de las mujeres y los hombres que conviven en el espacio político— para resolver los problemas.

Muy al contrario, para Nussbaum la búsqueda de justicia se sostendrá sobre el respeto hacia los individuos, hacia sus capacidades y sus necesidades. Será también el punto de apoyo de la reflexión crítica y de la deliberación imprescindibles para corregir los urgentes problemas de las sociedades. No contempla acogerse únicamente a las decisiones del estado. Descarta cualquier paternalismo. Se requiere, nos dice, la construcción de un nuevo discurso público que sea en sí mismo más respetuoso con la «igualdad en dignidad humana» de todas las personas. Un discurso compartido, un núcleo básico de consensos resultado de debates y discrepancias perennes, que sostengan el alcance de las políticas públicas para hacer más justas las sociedades. Desde esta posición, sin dogmatismo alguno acerca del bien humano, Nussbaum ofrece el enfoque de las capacidades como una perspectiva que se enlaza con el propósito político de tratar a todas las personas por igual. El enfoque ha de ser valorado, comparado, contrastado con otras perspectivas o enfoques acerca del bien humano, a ver si logra sostenerse.

Junto a la justicia y su propio entendimiento acerca del bien humano Nussbaum, a semejanza de Shklar, explora otra de las fronteras del pensamiento liberal: el complejo territorio de las emociones humanas. Por la vía del privilegio otorgado a la razón, argumenta, hemos llegado a desconocer el papel que juegan las emociones —común y erróneamente asociadas con la irracionalidad— en nuestras decisiones, preferencias y acciones.

Nuestra filósofa desarrolla una crítica a lo que llama «humanismo racionalista». Entiende por tal, la perspectiva filosófica que otorga preeminencia a la racionalidad por encima de otras capacidades y características humanas. Este humanismo, compañero de la doctrina liberal desde la Ilustración, no sólo desconoce nuestra animalidad sino que, al hacerlo, nos separa de los animales no humanos. Para salvar esta separación, argumenta Nussbaum, conviene tener en cuenta la noción aristotélica que nos pide encontrar en cualquier «organismo natural complejo» lo «extraordinario y digno de respe-

to». Este espíritu nos anima a reconocer tanto nuestra propia animalidad, cuanto a respetar y reconocer, en cualquier caso, la dignidad inherente a esa condición. De tal modo que hemos de admitir la dignidad tanto en las personas con capacidades diferentes, cuanto en los animales no humanos.

Junto a la crítica al «humanismo racionalista», Nussbaum explora concienzudamente el poco explorado territorio de las emociones humanas. La importancia que Nussbaum asigna a estas capacidade le ha llevado a estudiar cómo operan el miedo, la repugnancia, la rabia, la compasión, el amor, tanto en las vidas individuales, cuanto en la vida social y la vida política.

Las emociones, todas las emociones, son características turbulentas específicas del ser humano, pero también de otros animales no humanos. La autora de *Upheavals of Thought*, se pregunta ¿nuestras emociones son simplemente energías animales o impulsos desconectados de nuestros pensamientos? O bien ¿se asocian con nuestra inteligencia y nuestro discernimiento y son una fuente de «profunda conciencia y comprensión»? Las emociones, argumenta, no pueden ser dejadas de lado en las explicaciones sobre nuestras reflexiones y acciones morales y políticas. Nos sugiere por esta razón que hemos de prepararnos para enfrentar el desorden de nuestras emociones —dolor y amor, ira y miedo, repugnancia y asco— al hacerlo, nos dice, aprenderemos qué papel juegan estas experiencias confusas, tumultuosas en nuestros pensamientos sobre el bien y sobre lo justo.

Se cree que una emoción es una alteración de nuestro ánimo «intensa y pasajera», por tanto se la entiende como un impulso transitorio. Nuestras emociones, ciertamente, son uno de los recursos con que contamos para lidiar con lo que el mundo y las otras personas nos ofrecen. Nussbaum piensa que es posible desentrañar cómo influyen las emociones en la racionalidad y en el comportamiento humano. Aquello que nos emociona, afirma, se relaciona con nuestra propia manera de percibirlo, es decir, con una idea o una actividad

intencional equivalente al juicio, al razonamiento. Esa actividad es necesaria para la experiencia emocional, porque sólo podemos distinguir las emociones entre sí con referencia a sus características intencionales o cognitivas. ¿Qué nos indica esto? Si percibimos una persona, un evento, un objeto de un modo particular —si nos causa miedo, rabia o alegría— es porque tenemos creencias, reales o no, acerca de esa situación, ese objeto o esa persona o personas.

Para Nussbaum, en contrario a creencias comunes, las emociones humanas no son siempre y necesariamente impulsos animales incontrolados, plenos de irracionalidad, ni siquiera nuestras emociones negativas. Toda emoción tiene un contenido cognitivo, al cual se asocia un componente valorativo.

El componente cognitivo de la emoción nos permite distinguir y evaluar en forma racional los objetos, situaciones o personas que están a nuestro alrededor. Las emociones, lo sabemos, nos movilizan, nos impulsan a actuar y son, a juicio de Nussbaum, elementos muy complejos y, ciertamente, desorganizados de las capacidades racionales con las que estamos dotados. Importa subrayar que nuestras emociones presuponen juicios sobre aquellas cosas que consideramos importantes. Cuando nos enfrentamos con un objeto o persona lo reconocemos y «asentimos a la apariencia» que nos ofrece. Es decir, aceptamos una manera de ver algo en el mundo e investigamos sobre su existencia. Éstas son tareas que ciertamente requieren capacidad de discernimiento, necesitan del poder de nuestro juicio, de nuestra cognición.

Del mismo modo, cuando evaluamos conocemos un objeto o una persona que juzgamos primordial para nuestro propio bienestar. Vemos a la persona o al objeto «investido de valor o de importancia». Ese valor percibido, en objetos o personas, nos informa Nussbaum es de un tipo especial —debido a que tiene un carácter eudemónico— es decir, se relaciona con el florecimiento personal propio, se relaciona con nuestro bien. Esta comprobación nos enfrenta, y esta idea es crucial, a nuestra vulnerabilidad, a nuestra ne-

cesidad, a lo imperfectos e inconclusos que somos frente a partes del mundo que no logramos controlar por completo, a veces ni siquiera en parte.

Desde esa evidencia nos enfrentamos a una experiencia decisiva. Nussbaum la describe como una «bifurcación de las emociones». Al constatar que no podemos tener control sobre lo que nos interesa nuestras emociones se desdoblan. Pueden mostrar un movimiento de apertura de la mente y del corazón hacia el exterior, lo cual, a un tiempo, deja nuestra vulnerabilidad al descubierto. El amor, la pena o la compasión son emociones de este tipo. Pero hay también emociones —como la vergüenza o el asco— que cierran, estrechan las fronteras de nuestro yo, nos aíslan de lo exterior, de la corrupción que puede provenir de personas u objetos externos a nosotros. Y no podemos prescindir de esta condición de apertura o de cierre hacia los demás o hacia el mundo porque es una característica, hoy lo sabemos, evolutivamente diseñada en nuestra naturaleza.

De manera que cuando mantenemos como componente constitutivo de nuestra humanidad *sólo* a nuestras capacidades intelectuales y morales, estamos dejando fuera de nuestro esquema comprensivo de lo humano rasgos esenciales que también nos definen: la vulnerabilidad, la imperfección y la insuficiencia que nuestras vivencias emocionales exponen y dejan plenamente a lo abierto. Experiencias que nos dejan, por así decirlo, a la intemperie.

De la rica comprensión de Nussbaum sobre nuestras emociones y, desde luego, de las búsquedas de otros pensadores liberales contemporáneos —ya vimos la formidable posición de Shklar— parece estar emergiendo un nuevo tipo de humanismo. Nussbaum, en particular, delimita algunas características distintivas de lo que, a mi entender, podría ser un esbozo de ese nuevo humanismo liberal. Admite la naturaleza social y política de los seres humanos, somos, por definición, seres sociales, nos movemos en una pluralidad de relaciones a lo largo de nuestra vida. Critica, como hemos visto, la valoración privilegiada de la racionalidad como núcleo categórico

del ser humano; y, no menos importante, reconoce que las emociones (aún las negativas como la repugnancia, el miedo, la rabia) son respuestas que están conectadas con nuestras valoraciones y creencias, e importan no sólo en la vida humana individual, sino también en la vida social y en la política. Todas las sociedades, dice, «están llenas de emociones», hasta las democracias liberales[18].

Conviene, además, considerar otro elemento central en el pensamiento de Nussbaum. Al admitir la vulnerabilidad inherente a nuestra humanidad podemos enfrentarnos a lo que Nussbaum llama «el ocultamiento de lo humano». Somos, ciertamente, criaturas capaces e inteligentes, pero ante la muerte somos impotentes. Frente a esta condición inevitable sentimos vergüenza ante nuestra fragilidad y repugnancia ante los signos que muestran nuestra animalidad y nuestra mortalidad. La angustia resultante de esta comprobación se gestiona mediante formas de conducta social cuya función es proyectar a personas y grupos menos poderosos nuestro miedo, nuestra repugnancia, nuestra vergüenza.

Pero ¿qué significan estas ideas en el contexto liberal de nuestros días? Nussbaum no niega que la repugnancia y la vergüenza puedan ser motivos potentes de las conductas humanas. Sugiere, sin embargo, que una sociedad liberal —debido a la importancia que atribuye a la dignidad, al respeto y a la igual valía de las personas— tendrá suficientes y buenas razones para rechazar que esas emociones se conviertan en bases, por ejemplo, de la educación o de la justicia. ¿Por qué? Si la vergüenza y la repugnancia se convierten en motivos para la acción pública se animará a las personas para rechazar la imperfección y la vulnerabilidad humanas y, lo que es peor, aprenderán a proyectarlas sobre otras personas, diferentes, con capacidades desiguales, que pueden por ello llegar a ser humilladas y excluidas. En consecuencia, estos grupos y personas co-

18 En este sentido véase: Nussbaum, 2013. *Political Emotions*. Cambridge, MA, The Belknapp Press of Harvard University Press. También 2018. *The Monarchy of Fear*. New York, Simon & Schuster.

menzarán a padecer distintas formas de discriminación, mientras los grupos dominantes elaborarán una visión de su propia normalidad y una ilusión de invulnerabilidad.

Lo que necesitamos, afirma Nussbaum, es una «concepción política de la persona» que reconozca y acepte dos cosas: que nuestro cuerpo animal presupone la mortalidad y la descomposición; y que en nuestra naturaleza está inscrita la condición de seres necesitados que podemos ser, a lo largo de la vida, discapacitados en «diferentes formas y grados». Es decir, la noción política del individuo ha de reconocer la vulnerabilidad, la imperfección, lo incompleto de la condición humana.

La sociedad liberal, a su vez, debe valorar y desarrollar varias capacidades humanas. La capacidad básica para sostener y disfrutar de relaciones de interdependencia, en lugar de relaciones de dominio; la capacidad para reconocer que somos seres incompletos, animales y mortales y, a un tiempo, desalentar aquellas capacidades que llevan a mantener relaciones sociales desiguales y jerárquicas.

Queda a la vista lo que Nussbaum entiende. Al vivir nos conectamos necesariamente, en cada etapa vital, con otras personas. Siempre vamos a requerir la presencia, el afecto, la relación, la asistencia y el apoyo de otros seres humanos. Somos seres sociales. En otras palabras, cuando Nussbaum acepta la noción de «animal político», admite dos ideales. Uno, abiertamente liberal sobre el individuo y su capacidad para la elección; otro, relativo a la naturaleza animal, compleja, vulnerable, necesitada del individuo que, sin duda alguna, se acopla y muestra su esencia social constitutiva. En suma, ser humano quiere decir que podemos decidir sobre lo que estimamos como una vida buena y que para alcanzar nuestro bien los demás cuentan de manera significativa. La existencia de los demás, nuestras interacciones con ellos, son imprescindibles para la libertad y la autonomía individuales.

ESTACIÓN ¿FINAL?

Aquí concluye el recorrido de mi exploración personal sobre tensiones, variaciones y novedades en el pensamiento liberal contemporáneo. Una búsqueda modesta, limitada, que examinó textos publicados en las últimas cuatro décadas. El propósito del viaje no ha sido concluir, cerrar, zanjar, discusión alguna en el campo liberal. Más bien he querido presentar y contrastar ideas, reflexiones, invenciones de autores inscritos en la tradición liberal que han zarandeado y, en buena medida, contribuido a profundizar mis preocupaciones e ideas liberales.

Al hablar de una tradición, dijo Octavio Paz[19], se habla del paso de una generación a otra de creencias, historias, mitos, ideas, maneras de vivir y modos de ser, formas de creación y de hacer. Lo importante es entender que la tradición asegura la continuidad entre el presente y el pasado. Pero es preciso comprender, igualmente, que en los contenidos que soportan la continuidad está presente también la discordancia, la tensión, quizás la oposición entre perspectivas intelectuales, entre valores, entre formas de hacer las cosas. No se puede pensar que la continuidad contiene sólo aquello que permite el acuerdo, la armonía. Esta peculiaridad, a mi entender, es justamente la que dinamiza cualquier tradición, incluida la liberal.

En el pensamiento liberal, simplificando, se distinguen tres ejes. Una configuración *moral* básica que defiende la autonomía del individuo, establece su condición de fin en sí mismo y ampara el respeto incondicional de su dignidad; un pensamiento *económico*, defensor radical del mercado, que acepta sólo regulaciones mínimas e imprescindibles; y una visión *política*, centrada en la igualdad de derechos, en extender las libertades lo más ampliamente posible y en limitar la intervención del estado en la vida de los individuos.

De modo que, desde sus inicios, el liberalismo crea una admirable constelación de ideas y propósitos. Admite el pluralismo, acoge lo

19 Octavio Paz. 1974. *Los hijos del limo*. Barcelona, Editorial Seix Barral, pp. 25-35.

diverso, no pretende diseñar el futuro por ello su horizonte temporal es limitado, entrelaza la libertad con la propiedad, quiere crear sociedades más justas, evitar extremos de sufrimiento humano y lograr mayor bienestar material. Todas estas ideas y ambiciones se despliegan en un continuo amplio, expansivo, que protege el surgimiento de tendencias, perspectivas, aproximaciones y críticas que, en modo alguno —como espero haya quedado claro en estas notas— dan la espalda o fracturan el liberalismo.

Muy al contrario los autores que han acompañado mi travesía confirman la continuidad de la tradición liberal. Tradición que, sin duda alguna, recoge una cosecha compleja, caleidoscópica —quiero decir, múltiple y plena de variaciones— que resguarda buena parte de la experiencia, de la riqueza conceptual y de la sabiduría moral y política del liberalismo.

El itinerario recorrido en estos apuntes ha favorecido autores que se mueven entre los ejes moral-filosófico y político del liberalismo. Se trata de liberales cuyas ideas se proponen ensanchar sus alcances y sus fronteras, ajustarlo a condiciones inesperadas, acoplarlo a situaciones distintas. Pienso que este el caso de cada uno de los pensadores liberales que me han acompañado en este viaje. Podemos estar o no de acuerdo con las ideas de Galston, Kukhatas o Nussbaum. O, aunque puedan parecernos algo excéntricas, discutir, criticar, apreciar las ideas de Bird o Shklar. Pero lo que no podemos hacer es ignorar, dejar de lado, sus reflexiones. Para mí, es imposible. Sobre todo frente a las demandas actuales para volver a las raíces del liberalismo y recuperar su carácter transformador. Todo ello muy distante de cualquier acomodación placentera a la realidad.

Al llegar a esta estación conclusiva cabe preguntar: ¿Puede hablarse de novedades en el pensamiento liberal? Creo que sí. En los autores discutidos vislumbro invenciones, de distinta intensidad y alcance, respecto al menos dos ideas principales del liberalismo: la noción de individuo y el entendimiento sobre la sociedad.

En el relato liberal que compartimos anida una visión que nos provee una fórmula sencilla. El liberalismo es equivalente a individualismo y se asocia con libertades y derechos de los individuos. A partir de lo discutido en estas notas se puede apreciar un surco de fricciones y tensiones en cuanto a dos ideas ampliamente aceptadas en círculos liberales: la naturaleza individualista del programa liberal y el humanismo racionalista, es decir, el privilegio de la racionalidad en desmedro de otras características humanas. Veamos.

La autonomía del individuo es, para el liberalismo, un atributo esencial de la persona. Pero, como muestra Galston, puede oponerse o disminuir la diversidad, propiedad distintiva de la mayoría de las sociedades hoy en día. La diversidad ensancha, sin duda, la noción de individuo. Es valiosa porque nos enriquece. Nos conecta con lo heterogéneo, con lo plural, con lo nuevo o desconocido. Demanda, como sostiene Kukhatas, la defensa de lo particular y exige la tolerancia.

Lo que nos diferencia, lo que nos hace diversos —dicen estos autores— tiene casi siempre, aunque no únicamente, un origen cultural. La variabilidad cultural es un rasgo vigente en las comunidades de nuestro tiempo pleno de migraciones y enormes desplazamientos humanos. Por su propia naturaleza, sigue el argumento, esta condición presiona la relación entre la coexistencia de grupos humanos diferentes y la imprescindible cohesión de las sociedades.

Frente a esta tensión entre individuos culturalmente diferentes y sociedades desafiadas por esa diversidad, Galston, Kukhatas, Shklar y Nussbaum —ésta última defiende la noción aristotélica de «animal político»— afirman que los seres humanos tenemos ciertas características universales y distintivas. Esto es, avalan la existencia de una naturaleza humana. Pero elaboran una noción que se distancia de la visión ilustrada y que ajustan con observaciones del liberalismo clásico y con desarrollos científicos contemporáneos.

Se trata de una definición amplia que nos reconoce como animales imperfectos y vulnerables, con capacidades esenciales para la ra-

cionalidad, incluida la razón práctica, y para la sociabilidad, capaces, asimismo, de experimentar emociones y sentimientos. En otras palabras, disponemos de un conjunto de atributos que, como bien dijera Adam Smith, hacen posible la «simpatía»; es decir, aquello que nos permite reconocer lo que es «debido a los semejantes» y que autoriza, es decir, nos da razones, para «el ejercicio de los afectos sociales y benevolentes»[20].

La visión uniforme, relativamente compacta, del «individuo» que parece predominar en el liberalismo de nuestros días se descompone cuando entramos en los mundos intelectuales de Shklar y de Nussbaum. Ambas pensadoras, sin duda, aportan una posición inédita y bastante más compleja de la criatura humana que la normalmente aceptada en los círculos liberales. Se separan de la definición del individuo que privilegia su capacidad racional mientras desconoce o debilita su naturaleza social y, a un tiempo, oscurece la aceptación de las emociones porque las entienden como una característica que se opone a la tan apreciada racionalidad.

El amplio reconocimiento del papel de las emociones no sólo en la vida personal, sino en el espacio político y en la vida social es un penetrante hallazgo en cuanto a la noción de individuo. Shklar y Nussbaum, aunque en registros y con alcances diferentes, valoran las emociones como un componente indiscutible de la naturaleza humana. Shklar, cuando muestra la formidable amenaza del miedo para la libertad; Nussbaum al criticar el «humanismo racionalista», compañero del liberalismo desde la Ilustración, coloca las emociones en el centro de su propia investigación filosófica.

Shklar —cuyo liberalismo está fuertemente influido por pensadores como Montaigne o Rousseau— se centra en los efectos destructivos del miedo porque minimiza o hace inútiles los derechos políticos, da vía abierta a la injusticia, a la desigualdad que doblega a los

20 Adam Smith. 1790 [2011]. *La teoría de los sentimientos morales.* Madrid, Alianza Editorial, pp. 208-9. Traducción de Carlos Rodríguez Braun. Título original: *The Theory of Moral Sentiments.*

pobres y a los desamparados, a los que siempre se quedan en los márgenes de las sociedades. La crítica de Shklar sostiene que el individuo del liberalismo ha de ser la criatura humana común, aquella que es igual a todos los demás. De ninguna manera se trata de un héroe romántico, prometeico o una persona portentosa que se eleva triunfante por encima de las dificultades. Es decir, no es y no puede ser una categoría abstracta, un arquetipo. No es el «individuo» en general, sino el ser humano real, marcado por su naturaleza social y con una dimensión psicológica plena de motivos, razones, emociones y ansiedades.

Nussbaum por su parte, al defender la noción aristotélica de «animal político» entra de lleno en la dimensión social del individuo y la asocia con la capacidad para la elección la cual considera, en acuerdo con la tradición liberal, condición primaria del individuo. Como hemos visto, acepta la complejidad y la turbulencia de todas las emociones humanas. De hecho examina cómo esas emociones, sobre todo el amor, son decisivas en la vida política y necesarias —como pensó Adam Smith— para la cohesión social.

Cuando elegimos una manera de ser, de hacer, de vivir, entramos de lleno, nos dice Nussbaum, en el espacio político, el espacio común. Esta idea amplía la significación de la valiosa «capacidad de elección» liberal. Porque nuestros intereses, valores y fines, necesariamente, se entretejen con los de otros muchos individuos, de modo tal que moldearán la existencia política y la organización de la sociedad. Nussbaum asimismo al reconocer nuestra naturaleza animal, vulnerable, imperfecta, incompleta, sostiene que las sociedades han de promover capacidades humanas orientadas a mantener relaciones interdependientes y no relaciones basadas en la desigualdad y en las jerarquías.

El cabal e inteligente análisis de Bird sobre el ideal individualista y acerca de la noción «individualismo liberal» —la cual califica y aporta razones para entenderla como «artefacto histórico»— nos deja, a mi juicio, frente a un horizonte renovador del pensamiento

liberal. Es un horizonte que abre o ensancha vías para considerar dos cosas. Una, la coexistencia en el liberalismo de dos ideales: el individualista y el social. En la tradición liberal encontramos, ciertamente una defensa clara del individuo sus necesidades, su dignidad, sus derechos, sus libertades. Se entiende por lo tanto que la sociedad toma cuerpo a partir de las acciones, las ideas, los intereses de los individuos que la integran. Pero además se aprecia el reconocimiento de una suerte de «persona colectiva» que hace valer sus demandas sociales, las cuales podrían oponerse a los intereses, necesidades y valores del individuo.

En el siglo XX, el ideal individualista se contrapuso a las ideas colectivistas difundidas por el totalitarismo soviético. En un momento histórico particular —al finalizar la Segunda Guerra Mundial— este ideal fue un potente adversario del colectivismo. De allí pasó a formar parte decisiva de la matriz conceptual del liberalismo. El mayor aporte de Bird, a mi juicio, es dejar en claro la naturaleza contingente de la noción «individualismo liberal».

Las ideas de Bird al combinarse con las críticas, aportaciones e invenciones de Shklar y de Nussbaum debilitan con muy buenos argumentos la creencia fundamentalista, dogmática, que ha hecho del «individualismo liberal» —que muchas veces desconoce u olvida la naturaleza social del ser humano— el soporte arquitectónico exclusivo del programa liberal.

La visión de la sociedad que emerge del sugestivo recorrido intelectual del que se da cuenta en estas páginas sugiere innovaciones e invenciones para el liberalismo de este siglo XXI. Galston defiende una representación de comunidades organizadas en relación con moralidades y costumbres culturales, bajo el principio de asociación. Privilegia este principio por encima de otros valores clave del pensamiento liberal. Kukhatas, a su vez, acepta la idea de sociedad abierta. Por esta razón entiende que las sociedades se estructuran de acuerdo a la inmensa variabilidad de los acomodos humanos, amparados, igualmente, por el principio de asociación. De allí su origi-

nal metáfora de la sociedad como un archipiélago: poderes, autoridades, soberanías superpuestas compitiendo entre sí, lo cual, sin duda, modifica igualmente el entendimiento del espacio político.

Shklar y Nussbaum, ciñen su pensamiento sobre la sociedad al espacio político y moral. La primera, rechaza cualquier visión utópica de una sociedad perfecta y admite el carácter aluvional —sedimentos, capas, estratos geológicos— de la cultura y, desde luego, de las sociedades humanas. Nussbaum, igualmente, se interesa por la sociedad política, aquella con una estructura deliberativa y consensual cuya finalidad principal será promover las condiciones mínimas para el florecimiento humano.

En suma, nuestros autores aportan una visión de la sociedad bastante más compleja y, en buena medida, diferente a la comúnmente aceptada en círculos liberales. Creo que ya la sociedad no puede ser entendida como un conjunto armonioso de comunidades e individuos, orientados por un corpus único de valores y fines cuyo centro vital pareciera, en algunos casos, el pensamiento económico. En las sociedades contemporáneas, en acuerdo con la naturaleza plural intrínseca a las ideas liberales, ha de haber espacio para la diversidad, la variabilidad de costumbres e ideas, preferencias y fines, pero también para desarrollar nuevos modos de convivencia y de cohesión social.

La pasión crítica que anima al liberalismo valora e impulsa una revisión del pasado, es decir, puede favorecer la discontinuidad. Crítica y pluralismo son lo que hace al liberalismo una tradición polémica, viva, es decir, abierta al disenso, a la discusión, al pensamiento independiente. Este es el espíritu que, ya entrado el siglo XVIII, marcó el pensamiento de los primeros liberales y persiste en nuestros días. Inútil, entonces, buscar homogeneidad, plena unidad en las ideas liberales.

Caben, sin embargo, algunas preguntas. Adam Smith en *La teoría de los sentimientos morales* dejó escrito:

> Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla[21].

Será cierto, y estará ensamblado en lo que se cree el núcleo moral de la doctrina liberal, ¿que la criatura humana ha de ser entendida como un ser que hace del egoísmo virtud, que se propone sólo maximizar sus utilidades y se preocupa primordialmente de su riqueza? ¿No es acaso cierto que Shklar y Nussbaum han enriquecido la noción del individuo, al entenderlo como un ser vulnerable, necesitado de muchos bienes, dotado de dignidad pero también de un sistema emocional complejo? La criatura humana, debido a su capacidad para la elección, puede elegir y desarrollar su propio proyecto de vida, sin que esto signifique apartarse de la búsqueda de justicia, es decir, sin separarse, aislarse, de su responsabilidad por el mundo en que vive y el bienestar de los demás.

¿No vale la pena volver a examinar, criticar en el mejor sentido, la concepción de nuestra razón como una facultad que extiende su señorío sobre la totalidad del mundo y sobre la condición humana? Si la entendemos como una capacidad *humana*, estamos obligados a aceptar su finitud, y el hecho insalvable de no poder acceder a la totalidad, a ninguna totalidad. Es decir, nuestra racionalidad tiene límites. Es dentro de esos límites —como nos muestran Bird, Nussbaum o Shklar— que estamos obligados a entender y usar nuestra racionalidad. Eventos, procesos, instituciones, sociedades, son inteligibles cuando los explicamos en sus propios términos y no con base en presupuestos abstractos, utópicos, que sobrepasan los límites de nuestra razón. Ni siquiera cuando estos conceptos parezcan anidar en el pensamiento liberal.

21 Adam Smith. 2004 [1759]. *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid, Alianza Editorial. Traducción de Carlos Rodríguez Braun, p. 49.

¿Podemos seguir entendiendo la doctrina liberal sólo como una muy rica y valiosa tradición para comprender y operar sobre eventos y procesos económicos? ¿No será posible encontrar una *via media* entre el fundamentalismo económico —que pareciera dominar el pensamiento liberal en América Latina— y el núcleo moral, común sin duda, a todas las variaciones del pensamiento liberal?

Sabemos que el liberalismo busca la moderación en cuanto a su ideas, sus principios y sus programas. Se aleja siempre y cada vez más de rupturas revolucionarias totalizadoras. Como nos propone Shklar ¿podemos actualizar ideas liberales para reducir los espacios públicos y privados en los cuales son posibles la crueldad y su destructiva consecuencia el miedo?

Pienso que se puede responder con claridad a los argumentos y razones que nos proponen los autores revisados en estas páginas. Propongo, con humildad, que el punto de apoyo para nuestro diálogo con Bird, Galston, Nussbaum, Shklar o Kukhatas, sean los sentimientos e ideas morales que están en el corazón de la caleidoscópica tradición liberal.

Valgan estos apuntes, entonces, como una invitación para conversar, para debatir viva y abiertamente, ideas y pensadores actuales que parecen estar dibujando un nuevo paisaje intelectual en la rica tradición liberal.

Caracas, 28 noviembre 2023

CUADERNO DE REFLEXIÓN
N° **12**
LECTURAS LIBERALES
CONTINUIDAD.
TENSIONES. INVENCIONES.
UN VIAJE SIN FIN
GLADYS E. VILLARROEL

Gladys E. Villarroel
Egresó *magna cum laude* en la Universidad Central de Venezuela. En esa misma casa de estudios obtuvo un doctorado en Ciencias Sociales y fue profesora titular. Estancia postdoctoral en el Departamento de Sociología de Yale University. Miembro del Comité Académico de Cedice Libertad.

Coordinación:
Rocío Guijarro Saucedo
Diseño:
ABV Taller de Diseño
Carolina Arnal
Imagen base de portada:
kjpargeter, Freepik

Hecho el depósito de Ley
Depósito Legal
DC2024000298
ISBN: 978-980-434-058-1
Caracas, Venezuela 2024

Centro de Divulgación del Conocimiento Económico CEDICE
Av. Andrés Eloy Blanco (Este 2)
Edificio Cámara de Comercio de Caracas. Nivel Auditorio,
Los Caobos, Caracas, Venezuela.
Teléfono: +58 212 571.3357
Correo: cedice@cedice.org.ve
www.cedice.org.ve
Twitter: @cedice
RIF: J-00203592-7

El Centro de Divulgación el Conocimiento Económico, A.C. Cedice Libertad, tiene como objetivo principal la búsqueda de una sociedad libre, responsable y humana. Las interpretaciones, ideas o conclusiones contenidas en las publicaciones de Cedice Libertad deben atribuirse a sus autores y no al instituto, a sus directivos, al comité académico o a las instituciones que apoyan sus proyectos o programas. Cedice Libertad considera que la discusión de las ideas contenidas en sus publicaciones pueden contribuir a la formación de una sociedad basada en la libertad y la responsabilidad.
Esta publicación puede ser reproducida parcial o totalmente, siempre que se mencione el origen y el autor, y sea comunicado a Cedice Libertad.

cedice
Libertad
IDEAS EN ACCIÓN
9 789808 430587