

El liberalismo, más que una ideología, es un temple, una disposición de ánimo para aceptar la validez de todas las preguntas.

Octavio Paz pedía que del liberalismo y el socialismo surgiera una nueva doctrina.

Aguilar Rivera, Beck, Bravo Regidor,

Silva-Herzog y Bartra levantan un mapa donde abundan los recovecos de las dudas y escasean las planicies de las certezas. Al final, una tarea: devolverle al liberalismo su talante combativo a partir del reconocimiento de sus insuficiencias.

## redefiniciones liberales

### LIMPIAR LA CASA

JOSÉ ANTONIO  
AGUILAR RIVERA



ninguna tradición sobrevive sin crítica. Para la tradición liberal mexicana eso es particularmente cierto porque durante mucho tiempo fue mitificada, primero por los liberales que derrotaron a los conservadores a mediados del siglo XIX y después por un régimen político posrevolucionario que no era liberal pero que se asumió continuador del liberalismo decimonónico. También algunos historiadores se empeñaron en imaginar un periodo ejemplar habitado por “gigantes”. La entronización del liberalismo como mito fundador de la nación mexicana fue una desgracia para la vitalidad crítica de esa tradición. La identidad entre liberalismo y nación empobreció la idea nacional mexicana al tiempo que le robó al liberalismo su vigor. Rescatar al liberalismo de su mausoleo patriótico implica por fuerza una labor crítica. Cuando el liberalismo fue un conjunto de ideas de combate representó lo mejor de la historia de México. Su promesa de un país de leyes, en el cual se respetase la dignidad humana, las instituciones y la libertad individual es todavía nuestra mejor apuesta. Sin embargo, conviene pasar revista a algunas de sus fallas y debilidades. Todavía hay mucho que aprender de ellas.

En el debate en la prensa entre liberales y conservadores de 1848-49 quedó expuesto el carácter derivativo del liberalismo de esos años. Los conservadores reabrieron el expediente de la fundación del gobierno representativo de manera extemporánea. Criticaron ideas que para entonces eran lugares comunes en la cultura filosófica y política de la época, como los derechos naturales, el constitucionalismo y la soberanía popular. Lo hicieron de manera creativa y original. Su andanada exhibió las flaquezas filosóficas de los liberales, cuya falta de vigor intelectual al responder fue notable. Los conservadores arrinconaron a sus rivales y los obligaron a conceder algunos de sus puntos. Lo que mostró el debate fue que los liberales mexicanos no tenían un fundamento sólido en los principios del derecho natural moderno que les habría permitido combatir a sus enemigos ideológicos. Por el contrario, se hizo evidente que compartían muchos de los supuestos de los partidarios del “retroceso”. Algunos liberales abiertamente recurrieron a teorías del derecho natural clásico, como la idea de la naturalidad de la comunidad política y el origen divino de las sociedades.

A menudo los primeros liberales copiaron instituciones con poco ojo crítico. Con frecuencia asumieron que los modelos que importaban de Europa eran creaciones terminadas y sin ambigüedades. Ello explica, por ejemplo, por qué durante décadas se rehusaron a incluir en sus constituciones provisiones de emergencia. La ortodoxia del constitucionalismo liberal excluía esos mecanismos. Los mexicanos, a diferencia de otros latinoamericanos que pronto reconocieron la necesidad de separarse de la ortodoxia teórica para adaptar sus constituciones a la realidad de sus jóvenes repúblicas, se negaron a considerar esas medidas hasta la mitad del siglo. De la misma manera, la proclividad a la imitación puede observarse en la recepción que tuvo en México la obra de Alexis de Tocqueville, como he documentado en *Ausentes del universo* (FCE, 2012).

En el debate en la prensa entre liberales y conservadores de 1848-49 quedó expuesto el carácter derivativo del liberalismo de esos años. Los conservadores reabrieron el expediente de la fundación del gobierno representativo de manera extemporánea. Criticaron ideas que para entonces eran lugares comunes en la cultura filosófica y política de la época, como los derechos naturales, el constitucionalismo y la soberanía popular. Lo hicieron de manera creativa y original. Su andanada exhibió las flaquezas filosóficas de los liberales, cuya falta de vigor intelectual al responder fue notable. Los conservadores arrinconaron a sus rivales y los obligaron a conceder algunos de sus puntos. Lo que mostró el debate fue que los liberales mexicanos no tenían un fundamento sólido en los principios del derecho natural moderno que les habría permitido combatir a sus enemigos ideológicos. Por el contrario, se hizo evidente que compartían muchos de los supuestos de los partidarios del “retroceso”. Algunos liberales abiertamente recurrieron a teorías del derecho natural clásico, como la idea de la naturalidad de la comunidad política y el origen divino de las sociedades.



Ilustración: LETRAS LIBRES / Andrés de Loba

Tal vez esa debilidad explica por qué el liberalismo más tarde sucumbió frente al positivismo en el último cuarto del siglo XIX. Los positivistas colonizaron al liberalismo, se apropiaron de él y se mofaron de los liberales doctrinarios, vestigios obsoletos de una era “metafísica” de ingenuidad sociológica. La batalla de José María Vigil frente a los avances del positivismo, epitomizado por Justo Sierra, era una lucha de repliegue. Protegía la penosa retirada del liberalismo.

Hay pocas cosas más antitéticas al universalismo liberal que las teorías raciales. El liberalismo es una teoría política que cree en la igualdad natural de las personas y, en particular, en la igualdad de los ciudadanos ante la ley. Cree firmemente que la ciudadanía es un concepto político, no cultural ni étnico. Sin embargo, la identidad nacional mexicana está históricamente lastrada por el mito del mestizo. En un momento el liberalismo mexicano extravió el camino. Muchos llegaron a la conclusión de que la pertenencia a una misma comunidad política, vivir bajo las mismas leyes y compartir derechos y obligaciones cívicas, no era suficiente para ser mexicano. El mexicano sería un ente racial, compuesto por la fusión de dos matrices étnicas, la española y la indígena. Esta teoría condenó al limbo a todos aquellos que no fueran mestizos; indígenas, menonitas, chinos, judíos, etc. De acuerdo a las teorías culturales de la mexicanidad algunos son más mexicanos que otros. El chauvinismo nacional, que ensalza la raza, la costumbre, la religión o la enchilada es antitético al liberalismo. Bien dice Mario Vargas Llosa: el nacionalismo es el gran enemigo de la libertad.

En México las teorías raciales de la identidad nacional cuajaron durante el siglo XX. Como ha señalado Jesús Silva-Herzog Márquez, la ideología del mestizaje construida por Andrés Molina Enríquez es ferozmente antiliberal. Esas teorías se gestaron a la sombra del positivismo en el último

tercio del siglo XIX. Lo notable, sin embargo, es que el huevo de dragón fue puesto en el seno del liberalismo “metafísico”, anterior a la metamorfosis en positivismo, que Charles A. Hale estudió con tanto detenimiento. La idea de fundar la nacionalidad en la mezcla de razas es ocurrencia de algunos liberales de la República Restaurada. En efecto, Vicente Riva Palacio fue un precursor de la épica del mestizo. Fue él quien en un discurso patriótico del 16 de septiembre de 1871 esbozó los contornos del ente que Molina Enríquez entronizaría después como la esencia del “mexicano”. Las intenciones eran las mejores. La república y la democracia, decía Riva Palacio, “necesitaban otra región, otros hombres; necesitaban un continente nuevo y una raza que hubiera perdido hasta las costumbres y los hábitos de los pueblos monárquicos. La América era ese continente predestinado: la raza debía formarse de la mezcla, de la amalgama de conquistadores y conquistados, de vencedores y vencidos, de señores y tributarios...”. Nunca un proyecto eugenésico había sido movido por un ideal más noble. Pero la deriva del liberalismo en el pensamiento racial fue, sin duda alguna, una claudicación.

Cuando, a finales del siglo XX, se abrió de nueva cuenta el expediente de la identidad nacional mexicana a raíz de la rebelión del EZLN en Chiapas muchos nos preguntamos cómo habíamos extraviado el camino. ¿Por qué no podíamos tener una identidad nacional desprovista de contenidos raciales, definida en términos cívicos? Los mexicanos somos indios, blancos, menonitas, etc. Los zapatistas, primero fervientes creyentes en el leninismo y después guerreros del multiculturalismo, hicieron una reivindicación impecable al afirmar, bandera en mano, que los indígenas de Chiapas eran eso, indios y mexicanos. No eran mestizos, pero eran mexicanos. Para el neoindigenismo México era una colección de grupos culturales distintivos que debían reconocerse en la constitución y las leyes. Sin embargo, esa no era la única posibilidad que se abrió frente al naufragio del mito del mestizo. Había otra opción al multiculturalismo: el nacionalismo cívico de los liberales de la primera mitad del siglo XIX. Sin embargo, cuando el liberalismo, o lo que quedaba de él, enfrentó al multiculturalismo en las postrimerías del siglo XX, se repitió en cierto sentido, lo ocurrido en los debates de mediados del siglo XIX. Frente al asalto político, filosófico y cultural del neoindigenismo el liberalismo a menudo titubeó. No en su rechazo a las ideas antiliberales que subordinaban a las personas a colectividades étnicas primordiales, sino en los basamentos de ese rechazo. ¿Cuáles eran los principios filosóficos que sostenían la idea de la igualdad legal de los ciudadanos? ¿Por qué en la constitución los únicos sujetos de derecho básicos eran los individuos? El ataque hizo evidente la pobreza filosófica de una tradición anclada en la historia y a menudo presa del fetichismo legal. Sin embargo, la revuelta del EZLN, junto con otros acontecimientos, tuvo un efecto de *shock*: revivió al liberalismo. Y el fin del largo periodo de partido hegemónico en México terminó por liberar al liberalismo de la historia de bronce. En años recientes, me parece, esa tradición ha abierto de par en par las ventanas al futuro. Creo que hemos empezado a limpiar la casa. —

# ISAIAH BERLIN, LA GUERRA FRÍA Y LA LIBERTAD

HUMBERTO BECK



En su célebre conferencia de 1958 “Dos conceptos de la libertad”, Isaiah Berlin acuñó una pareja de nociones que marcarían al pensamiento político del siglo: la oposición entre “libertad negativa” y “libertad positiva”. En la “libertad negativa” Berlin identifica esa área en la que

un individuo puede actuar sin la contrariedad de obstáculos o interferencias. La “libertad positiva”, por el contrario, designa la posibilidad de actuar para realizar ciertos propósitos fundamentales, y en particular el proyecto, por parte de individuos o colectividades, de la autodeterminación.

En uno de sus niveles, el ensayo de Berlin se construye y se deconstruye a sí mismo, cede la voz a las tensiones, las especulaciones provisionales, las ambigüedades: da un espacio a las contradicciones que pueblan la historia política e intelectual de la libertad. Pero en otro, el más conspicuo y evidente, el ensayo plantea una dicotomía contumaz y una polaridad incuestionable: el conflicto irresoluble entre libertad negativa y libertad positiva, y la insuperable supremacía moral de la primera sobre la segunda. En la noción de libertad negativa Berlin encuentra el concepto auténtico, incorruptible de la libertad. Esta es la noción de libertad del liberalismo. En la libertad positiva, Berlin da con la coartada para las más brutales experiencias de dominación. Es ella, la libertad positiva y su promesa de autodominio, la semilla conceptual que luego dio lugar al totalitarismo. Por un deslizamiento perverso, pero para Berlin prácticamente inherente a la lógica de la libertad positiva, el “yo ideal” de la metáfora del autodominio se identifica con una entidad más amplia que el individuo, como la razón, la raza, la Iglesia o el Estado. Así, su gesto de liberación se presenta paradójicamente como la violenta conformación del individuo a una colectividad.

En *Another freedom*, Svetlana Boym anota que Joseph Brodsky percibía el ensayo de Berlin no como una pieza filosófica sino como una “reacción visceral” a los desastres del siglo xx. Y no le faltaba razón. Pocos años atrás Stalin seguía vivo. No mucho antes las tropas de la Alemania nazi ocupaban el continente desde Bruselas hasta las puertas de Moscú. La dicotomía berliniana se situaba así explícitamente en el campo de batalla de la Guerra Fría. “El deseo de ser gobernado por mí mismo, o en todo caso de participar en el proceso por el cual mi vida es controlada”, es decir, la libertad positiva, es un proyecto distinto a la aspiración

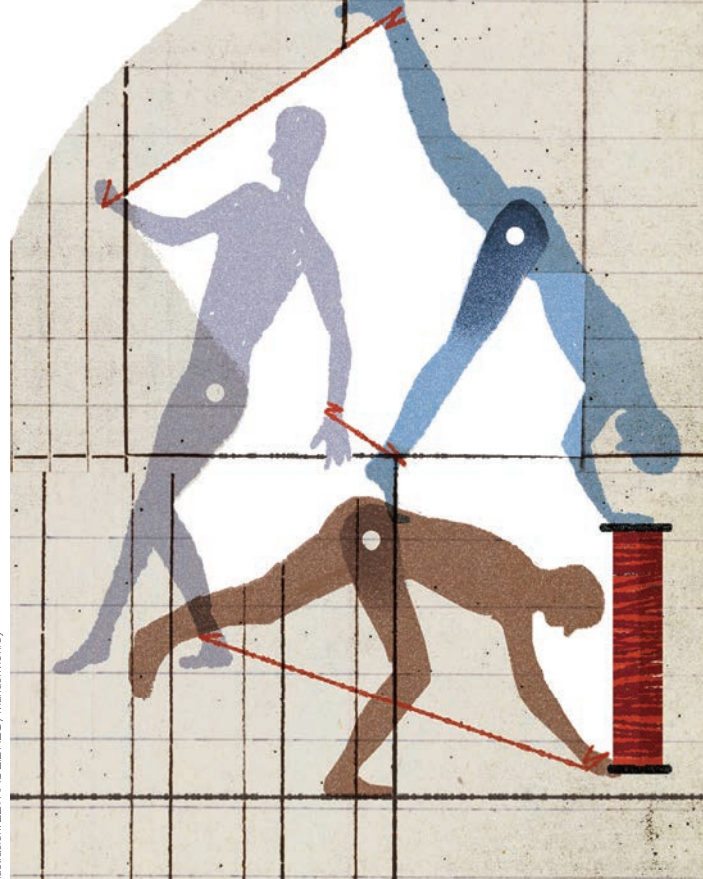


Ilustración: LETRAS LIBRES / Manuel Monroy

de un área libre para la acción (la libertad negativa). “Es tan diferente, de hecho”, escribe Berlin, “que condujo al final al gran choque de ideologías que domina nuestro mundo”. En su dimensión más profunda, Berlin actúa como un esmerado historiador intelectual. Pero en la más inmediata se asume como un *cold warrior* que nos ofrece su texto como un ariete en la guerra fría de las ideas, como una versión letrada y majestuosa del *red scare*.

Tras la experiencia de los totalitarismos, que supeditaron el conjunto de la realidad social a la política, eran razonables reacciones como la de Berlin, que disociaban la libertad de cualquier proyecto político positivo. La oposición entre la libertad positiva y negativa representó entonces un esclarecimiento estratégico y esencial. Intelectualmente, sin embargo, es un distinguo que carga con el fardo de su circunstancia ideológica, que oscurece tanto como ilumina la historia de la libertad. La dicotomía berliniana está lastrada de maniqueísmo. En ella la “libertad negativa” no conoce disimulos: siempre es transparente, inmune a la manipulación. La “libertad positiva”, en cambio, no puede desligarse nunca de su fatalidad: ser el germen latente o el cómplice imprevisto de la opresión. Más aún: Berlin disuelve en un solo concepto valores esencialmente disímiles. Desde Epícteto hasta Rousseau, desde el “repliegue en la ciudad interior” del alma hasta la soberanía popular, todo cabe en el espacio conceptual de la “libertad positiva” —y todo parece estar igualmente contaminado por una abierta o secreta afinidad con la tiranía.

El ensayo de Berlin, sin embargo, no era solo el producto de su momento histórico. Es el síntoma de una condición teórica que habita en el centro del liberalismo. Como ha señalado Hannah Arendt, la experiencia histórica del siglo xx no hizo más que reforzar la tendencia liberal de entender

la libertad como libertad *de* la política. La perspectiva liberal ha hecho desde sus orígenes una distinción categórica entre dos cuestiones: ¿quién gobierna?, y ¿hasta dónde se debe gobernar?, y le ha dado prioridad a la segunda. El tema del liberalismo radica, por tanto, en los límites del poder, no en la identidad del sujeto que lo detenta.

El problema, en el ensayo de Berlin lo mismo que en la tradición liberal en su conjunto, es que, dejado a sí mismo, sin diálogo con otras tradiciones o inquietudes fuera de la pura “libertad negativa”, el liberalismo padece de limitaciones fundamentales, puntos ciegos que lo vuelven incapaz de pensar o de pensar con profundidad zonas enteras de la realidad política. El liberalismo, por sí mismo, es, por ejemplo, incapaz de pensar *lo público*. Un ejemplo elocuente, tomado de la propia tradición liberal, es el pensamiento de Alexis de Tocqueville. Uno de los objetos de la crítica tocquevilliana es la tendencia de los individuos en las democracias a abandonar la vida pública y retirarse a la esfera privada de los negocios y la familia. Esta apatía individual conduce a un debilitamiento de la política y, tarde o temprano, al despotismo. Para evitar esta recaída en la opresión, la libertad debía de ser sacada de la esfera privada y encontrar un significado político activo en la colectividad. Es imposible entender la crítica de Tocqueville a los peligros del “despotismo democrático” sin recurrir a los contenidos de la libertad positiva. Más aún: es difícil no entender esa crítica precisamente como un cuestionamiento de las consecuencias despóticas latentes en una idea de la libertad centrada exclusivamente en la negatividad. La perspectiva de Berlin, y con ella la de la tradición liberal “negativa”, es insuficiente para darse cuenta de que la libertad positiva, en su encarnación como libertad pública, es una de las garantías de la propia libertad negativa.

Una ceguera más: al concentrarse en el tema del individuo frente al poder público, el liberalismo ha sido indiferente a las desigualdades entre individuos y a los problemas que el individuo enfrenta ante el poder privado. La tradición liberal ha tendido a olvidar que las interferencias a la libertad individual se pueden originar no solo en el gobierno, sino también en otros individuos, y que el poder estatal no es el único poder susceptible de ser limitado. Para el liberalismo, la opresión de parte de corporaciones y otros agentes económicos simplemente no existe, no puede existir, porque no encajan en su esquema preestablecido. Y una ceguera más: al inquietarse solamente por los obstáculos al ejercicio de la libertad, el liberalismo ha abandonado la pregunta por las condiciones bajo las cuales la libertad puede ser usada efectivamente. Este es un aspecto en el que el pensamiento socialista (por ejemplo: la crítica de Marx a la libertad como consentimiento formal) sigue siendo vigente.

Frente a los despotismos antiguos y modernos, siempre hay que recordar, con Berlin, que el libre espacio para la acción es una dimensión esencial de la libertad. Al mismo tiempo, nunca hay que olvidar, con Arendt y contra Berlin, que la libertad no es solo el asunto de un ego solitario sino que necesita de los demás, y que requiere de un espacio compartido para encontrarse con los otros en un mundo común. —

# DERECHOS Y EMANCIPACIÓN

CARLOS BRAVO REGIDOR



Es posible una *autocrítica liberal* que recupere algo de la crítica de Marx al liberalismo? ¿Tiene sentido tratar de hacerle cargo, desde la propia tradición liberal, de un autor que le fue tan deliberadamente hostil? ¿Cómo vincular la idea liberal, sin dejar de serle

fiel, con la crítica marxista?

El ejercicio puede parecer, en principio, extraño, cuando no un franco coqueteo con el absurdo. Por las incompatibilidades filosóficas que separan a una y otra tradición; por los antagonismos históricos que a lo largo de casi dos siglos han enfrentado a marxistas y liberales; o porque el colapso de la Unión Soviética significó, según multitud de intérpretes, la derrota definitiva del marxismo. Así, la mera sugerencia de que la tradición “triumfante” quizás se beneficie de atender ciertos cargos que en su contra endosó la “perdedora” está destinada a ser recibida, en el mejor de los casos, con incredulidad.

No obstante, esa extrañeza o incredulidad es acaso sintomática de lo ajena que hoy nos resulta la vocación combativa, la mentalidad genuinamente revolucionaria, que hubo en los orígenes del liberalismo durante la llamada “ilustración radical”, en los siglos XVII y XVIII. Una ilustración



Ilustración: LETRAS LIBRES / José María Lema

empeñada en rechazar la autoridad del pasado (e. g., costumbres, Iglesia, aristocracia), en oponerse a la irracionalidad en cualquiera de sus manifestaciones (e. g., supersticiones, privilegios, arbitrariedades). Una ilustración *radical*, pues, en su convicción de no transigir con los prejuicios ni las injusticias, en su voluntad de cambiar el mundo afirmando que la razón nos hace libres y todos los hombres somos iguales.<sup>1</sup>

En cierto sentido, el proyecto liberal consistió en traducir esa voluntad ilustrada en un discurso sobre los *derechos*: sobre la tolerancia, el individuo, las libertades, los límites al poder público, la representación política, la división de poderes, el constitucionalismo. Un discurso, en suma, sobre cómo *organizar* una sociedad distinta, más racional en sus fundamentos y equitativa en sus consecuencias. Conforme dicho discurso fue adquiriendo vigencia, sin embargo, el ímpetu radical que lo inspiraba comenzó a perder filo. La progresiva vinculación entre el liberalismo y el desarrollo económico capitalista, por un lado, y el crecimiento del aparato administrativo estatal, por el otro, hizo que buena parte de la tradición liberal adquiriera una identidad cada vez menos contestataria y cada vez más propia de “una ideología del statu quo”.<sup>2</sup>

Marx también fue heredero de la ilustración radical. Y, en cierto sentido, su proyecto consistió en traducir a su vez la voluntad ilustrada pero en un discurso sobre la *emancipación*: sobre la explotación, la lucha de clases, la alienación, la ideología, la historia, la comunidad, la revolución. Un discurso, pues, no sobre cómo organizar una sociedad distinta sino sobre cómo *criticar* el orden social existente. Lo mío, escribí en el epílogo a una edición de *El Capital*, es “el análisis crítico de los hechos efectivos”, no “escribir recetas para los comedores del futuro”. Por supuesto, buena parte de la exegética marxista ha insistido en buscar en la obra de Marx indicios o imágenes sobre cómo sería la sociedad poscapitalista. No obstante, el carácter iconoclasta de su temperamento utópico, muy en la tradición judía que se resiste a ponerle nombre o rostro a Dios, hizo que en su obra no hubiera en realidad ninguna descripción ni plan detallado sobre el futuro. El marxismo como programa de gobierno, como fórmula política u ortodoxia de Estado, no existe en Marx. Existió, con resultados atroces, en “intérpretes” como Lenin, Stalin o Mao.<sup>3</sup>

Por eso Octavio Paz solía distinguir entre el marxismo como crítica y el marxismo como dogma. El primero, decía, “nos ayudó a pensar libremente”; el segundo, “es un obstáculo que impide el pensamiento”. Su relación con el legado de Marx, a lo largo de su amplia trayectoria intelectual, fue un testimonio de dicha distinción: simpatizó con él por lo que tuvo de utopía, lo rechazó por lo que tuvo de ideología.<sup>4</sup>

Es en ese sentido que quizás valga la pena volver a una de las críticas de Marx al liberalismo en, por ejemplo, *Sobre la cuestión judía* (1843) o *Crítica al Programa de Gotha* (1875). Ahí, Marx argumentó que el régimen de derechos propio de la tradición liberal (e. g., la libertad de conciencia, los derechos

de propiedad, el derecho a la seguridad de la persona) no representa verdadera emancipación e incluso puede terminar convirtiéndose en un obstáculo para ella. Porque en su pretendida universalidad dicho régimen omite las particularidades que constituyen al orden social y, al hacerlo, trata como iguales en lo abstracto a quienes son desiguales en lo concreto. Lo suyo son derechos de papel en tanto que no se hace cargo de las condiciones materiales efectivas que dificultan o de plano impiden acceder a ellos y ejercerlos a plenitud. La igualdad ante la ley que suponen los derechos no mitiga ni relativiza las desigualdades socioeconómicas que, en los hechos, atentan contra ella y la contradicen permanentemente. A final de cuentas para Marx “el derecho nunca es superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad que lo condiciona”.<sup>5</sup>

Ciertamente, la noción de los derechos que hay en la obra de Marx es un tanto rudimentaria. En tanto que fenómenos contingentes, siempre subordinados a la estructura económica, Marx no vio en ellos ningún potencial de cambio significativo. No eran, no podían ser, un vehículo para la emancipación. Pero, ¿entonces los movimientos por el derecho al voto de las mujeres, por los derechos civiles de los afroamericanos, por los derechos de todo tipo de minorías han sido meras comparsas del statu quo? ¿O es que no hacen ninguna diferencia, en un juicio penal, los derechos a la presunción de inocencia, a contar con un abogado, al debido proceso o a un jurado imparcial? ¿Acaso los derechos sociales, propios del Estado de bienestar, no transformaron la estructura de las sociedades occidentales durante el siglo xx?

Marx no supo identificar el potencial emancipador que los derechos pueden tener en la vida de las personas, en la historia de las sociedades. Pero ello no obsta para descartar su crítica al hecho de que los derechos impactan *en*, y se ven a su vez negativamente impactados *por*, las desigualdades socioeconómicas. La tradición liberal no puede permanecer indiferente a la evidencia acumulada por disciplinas, en más de un sentido deudoras de Marx, como la teoría jurídica crítica o la sociología del derecho. Los derechos no se legislan ni se ejercen en el éter: las desigualdades importan.<sup>6</sup>

Por un lado, Marx no reconoció que los derechos pueden, efectivamente, emancipar. Pero, por el otro, ¿se hace cargo la tradición liberal de que los derechos, en abstracto, no emancipan? El problema no es la aspiración a que los derechos sean universales; es que esa aspiración de universalidad no se ocupe de las condiciones *concretas* sobre las que se despliega.

El liberalismo fue el hijo obediente de la voluntad ilustrada, Marx fue el hijo que le salió contestón. Pero, hijos ambos al fin y al cabo de una misma revolución en las mentes, el filo crítico y el temperamento utópico del segundo pueden ayudar hoy al primero a sacudirse la autocomplacencia y a recuperar eso que había en su origen común: la voluntad de no transigir con la irracionalidad ni con las desigualdades que atentan contra la posibilidad de que los hombres sean, de verdad, soberanos de su propio destino. —

1 Jonathan Israel, *A revolution of the mind. Radical enlightenment and the intellectual origins of modern democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2010.

2 David Johnston, *The idea of a liberal theory. Critique and reconstruction*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 3.

3 Russell Jacoby, *Picture imperfect. Utopian thought for an anti-utopian age*, Nueva York, Columbia University Press, 2005, pp. 84-85.

4 Octavio Paz, *Hombres en su siglo*, México, Seix Barral, 1990, p. 38.

5 Karl Marx, “Critique of the Gotha Program”, en Robert C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels reader*, Nueva York, Norton, 1978, p. 531.

6 Duncan Kennedy, *Izquierda y derecho. Ensayos de teoría jurídica crítica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011. Kitty Calavita, *Invitation to law & society. An introduction to the study of real law*, Chicago, Chicago University Press, 2010.

# LA DUDA Y LA FE

JESÚS SILVA-HERZOG MÁRQUEZ

H

ay una sensibilidad liberal que trasciende la teoría. Una aspiración de convivencia liberal que no pretende sellarse en doctrina y que, en el fondo, resiste la tentación de adoctrinar. Es hija de una vieja prudencia que sigue desconfiando del teorema que demuestra la Verdad.

Es el liberalismo de la duda, tan renuente a enclaustrarse en la cercana teoría liberal como en cualquier dogma. Liberalismo blando quizá –pero no dócil.

Frente al liberalismo escéptico se planta, orgulloso, un liberalismo de fe que se viste con trajes de ciencia para trazarse una misión planetaria. Está convencido de que sus coordenadas han resuelto el misterio de la sociabilidad: un impenetrable paquete de derechos y un poder sometido a restricciones institucionales bastan para una prosperidad feliz. En el genio de Hobbes esta persuasión liberal encontró el modelo de su razón geométrica. Una cadena estricta de silogismos levantando el imponente edificio de la modernidad. El Estado se sustenta en la razón consensual y solo en ella. Los individuos, idénticas máquinas que computan su interés. Los derechos que encumbra le dan la espalda a la historia y niegan la costumbre a través de la fantasía de un estado de naturaleza o de un tapaojos. La teoría es una fuga a la abstracción y la política, sometimiento a ese escape. Nadie ha contribuido tanto a la formación del liberalismo de la fe como Hobbes, el absolutista de la imaginación prodigiosa. Habrá inventado un monolito totalitario pero dio a la modernidad esa arrogancia técnica que el liberalismo hermético conserva. En concepto y método, ese liberalismo de fe le debe todo. Su confianza filosófica y la universalidad de su horizonte provienen directamente de ese diccionario preceptivo que es el *Leviatán*.

Por el contrario, el liberalismo de la duda aspira a la civilización de la tolerancia. No dibuja el edificio de una sociedad ideal: defiende derechos, busca paz, libertades, trato iguales. No se distrae imaginando el único pacto de legitimidad, la verdadera constitución, las columnas esenciales de la justicia, las leyes eternas del mercado. Por los meandros de la vacilación, abierto a la perplejidad, el liberalismo se afirma ante todo como una disposición intelectual –lo contrario a una ideología, esa certidumbre que permite a la gente dejar de pensar–. Liberalismo, pues, como talante, una actitud, un estilo político; no un recetario. Su raíz es el odio a la crueldad y su convicción básica es nuestra irremediable imperfección. El equipamiento esencial de este liberalismo es una doble sospecha: desconfianza del poder y de la idea. Rechazo simultáneo a la autocracia y la ideocracia.



Ilustración: LETRAS LIBRES / León Braojos

23

LETRAS LIBRES  
ABRIL 2013

Convicción de que el poder transformado en soberano es tan dañino como el pensamiento vuelto dogma.

Si el liberalismo de la fe es arquitectónico, podría decirse que el liberalismo de la duda es peatonal. Uno busca la sede definitiva, el otro busca caminos: vías de encuentro y espacios para el pleito. Transitorias soluciones para nuestro tránsito. Naturalmente, su expresión literaria no es el tratado sino el ensayo y Montaigne su guía. El liberalismo de la duda no se cierra, como lo hace el liberalismo de la fe, a la paradoja ni a la contradicción, se atreve a la conjetura y rechaza el cierre del pensamiento esférico. Ningún alarde teórico es capaz de vencer las prevenciones del escéptico. Puede admirar las monumentos de la lógica pero los advierte inhóspitos. Las advertencias de Sexto Empírico que Montaigne tatuó en las vigas de su torre son como alfileres, el pero constante al hermetismo doctrinal. “Puede ser así y puede no ser así.” “No comprendo.” “El hombre es arcilla.” En los ensayos de Montaigne puede encontrarse la ruta de esa actitud liberal, ese liberalismo inteligente, sensible y antidogmático. ¿De qué sirve la ciencia –pregunta Montaigne– si se carece de inteligencia? ¿Para qué sirve la doctrina (así sea la más elegante construcción liberal) si se prescinde del juicio? “Asnos cargados de libros” llama el primer ensayista a esos ignorantes que no saben nada si no lo leen en un libro y que no se percatarían de tener sarna en el culo si no consultan en un diccionario lo que son la sarna y el culo. Los asnos también cargan libros de Hayek y citan con fanática vehemencia a Ayn Rand.

Sin duda, el liberalismo se abre a los liberalismos –y no solamente a ellos–. Así estará en condiciones de reconocer su hibridez, sus mutaciones, el feliz influjo de la contaminación. Más que un sustantivo excluyente, *liberal* es un adjetivo que incorpora la moderación del escepticismo a la política. Como lo ha dicho Michael Walzer, el adjetivo (liberal)

nombra nuestras dudas o nuestros miedos, mientras el sustantivo (demócrata o socialista, por ejemplo) describe nuestras esperanzas.\* En todo caso, al liberal le corresponde intuir lo peor y aprovisionarnos de prudente desconfianza.

No hay una sola ruta para combatir el poder absoluto. No hay una sola prescripción para derrotar a la teocracia. De muchas fuentes, algunas ostensiblemente contradictorias, se ha nutrido el impulso de frenar la arbitrariedad, dividir y contener al poder, discutir con libertad, crear y hablar sin imposiciones. ¿Por qué insistir en que una ruta es la auténticamente liberal y las otras adulteraciones, versiones apócrifas del legítimo canon? Porque se parte de la perspectiva del creyente es decir, de un ánimo de sacralización y censura.

La fe liberal deposita toda la confianza en su estatuto normativo. Su código supone al hombre como individuo razonante, egoísta y solitario, traza un modelo de interacción social basado en intercambios voluntarios, confía en los efectos virtuosos de la ingeniería institucional y supone una filosofía de la historia que apunta hacia su victoria planetaria. Cuando Alexis de Tocqueville confesaba en sus cuadernos que odiaba los sistemas absolutos que expulsaban las sorpresas de la historia y que subordinaban todos los eventos de la sociedad a unas cuantas proposiciones filosóficas no polemizaba con el materialismo histórico: discrepaba de una sociología impersonal, distanciándose al mismo tiempo del catecismo de los liberales: estrecho bajo la pretensión de generalidad y falso bajo el aire de exactitud matemática. Ahí, en las páginas de Tocqueville, páginas llenas de clarividencia y confusión; de observación atenta, intuición honda y divagaciones; reflexiones cargadas de anticipo y de memoria, de esperanza y de temor se expresa la sabiduría de la duda liberal. No fue un teórico del liberalismo: fue un liberal. —

## LA CABEZA DE BENTHAM

ROGER BARTRA



no de mis paseos favoritos en Londres incluye una visita a la momia de Jeremy Bentham, que está expuesta al público en una caja de madera en el University College y que rivaliza con los célebres faraones egipcios embalsamados que se exhiben, a poca distancia de allí, en el Museo

Británico. Me fascina contemplar los restos de Bentham, que me inducen a pensar si algunas ideas liberales no se

encuentran también momificadas y expuestas como iconos vinculados a viejos cultos ya fenecidos. Ciertamente, la versión utilitarista del liberalismo, propia de Bentham, ha envejecido mucho. El paseo lúgubre me ayuda a reflexionar sobre las partes mortecinas del liberalismo que todavía hoy en día dirigen (dicen) la actividad de muchos políticos.

Desde luego, el antiguo corpus liberal ha sido expurgado y modernizado repetidas veces, con el objeto de eliminar elementos secundarios caducos. Pero hay una idea central del liberalismo que hoy en día luce muy avejentada y marchita. Es la convicción de que el mundo, a pesar de sus inmensas fracturas, se dirige inexorablemente hacia la adopción de principios universales que han de encarnar en un sistema que, aun en sus versiones tolerantes, contempla las diferencias y las disidencias como formas equivocadas de comportamiento. Este ideal se ha apuntalado con la esperanza de que la globalización impulse a las más diversas sociedades hacia un modelo unificador de vida económica, en la creencia de que solamente existe un modo de producción viable y compatible con los tiempos modernos. Así surge la ilusión de que todas las sociedades al modernizarse confluyen hacia un mismo sistema de valores. En la tradición ilustrada las verdades las alcanzan los individuos gracias a principios racionales universales que se aplican lo mismo a la ciencia que a la política, tanto en unas culturas como en otras. Este ideal, que tanto defendió Kant, se enfrentó a las críticas románticas que sostenían que las verdades no procedían de principios universales sino de las raíces que ligan a cada individuo a su comunidad, a su cultura y a su nación. El individualismo liberal exaltó la razón más allá de los contextos culturales. El romanticismo, en cambio, enaltecó las pasiones nacionales y locales.

El liberalismo ha impulsado la idea de alcanzar un consenso en torno a un proyecto de naturaleza universal. Friedrich Hayek y John Rawls, cada uno a su manera, han intentado fundamentar este ideal. Pero el resultado no siempre ha sido bueno. Algo similar le ocurrió a la momia de Bentham. Cuando murió en 1832 se procedió a diseccionar su cadáver, siguiendo las instrucciones que había dejado el filósofo. El esqueleto debía ser preservado, junto con su cabeza. El cuerpo, vestido con su ropa y su sombrero, se colocó en un gabinete de madera. Los esfuerzos para momificar la cabeza, basados en supuestas prácticas indígenas neozelandesas, fueron técnicamente exitosos pero la dejaron con una apariencia tan repulsiva que se decidió sustituirla con una réplica en cera en la que se usó el cabello original. La cabeza original se colocó en la misma caja, entre sus piernas; pero después de muchos años de ser objeto de las bromas estudiantiles, fue retirada de la exhibición y guardada. Lo mismo pasó con muchos ideales liberales: la cruda realidad capitalista los afeó de tal manera que muchos piden que sean retirados del gabinete que expone las miserias de la economía moderna.

Es inevitable que se asocie el liberalismo a gobiernos que, especialmente en Europa, administran en su nombre economías en crisis y fomentan un fundamentalismo de mercado que causa estragos en grandes sectores de la población, condenados a una existencia precaria y al desempleo. El socialismo de estirpe comunista ha prácticamente

\* Michael Walzer, "On negative politics", en Bernard Yack (ed.), *Liberalism without illusions. Essays on liberal theory and the political vision of Judith N. Shklar*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.



desaparecido del mapa y quienes retan hoy en día a las élites occidentales son corrientes religiosas radicales y antidemocráticas que no dudan en utilizar formas terroristas de combate. El socialismo democrático se encuentra en graves dificultades, pues no ha logrado definir un camino que sea algo más atractivo y creativo que la gestión de un capitalismo en crisis que no se deja conducir hacia modos de vida nuevos.

El mundo que surge después del hundimiento del mundo bipolar propio de la Guerra Fría no resulta, contra las previsiones liberales, un espacio más homogéneo y coherente. De hecho, debido a los flujos migratorios masivos, las sociedades más ricas han visto un aumento de su heterogeneidad cultural. La globalización, con sus tendencias a expandir los tentáculos de las economías centrales hacia los países pobres, ha ocasionado también un crecimiento de la diversidad cultural en las regiones menos desarrolladas del planeta, pues ahora los valores occidentales se agregan a las tradiciones antiguas. Y a escala global, a pesar de que las economías de mercado son hegemónicas y se han extendido por todos los rincones, el surgimiento de potencias emergentes (como China, la India, Brasil o México) ha generado un elevado grado de incongruencia en la política internacional.

Ante este mundo fracturado e incoherente la tentación relativista es muy fuerte, especialmente en quienes buscan escapar del etnocentrismo. Si no es posible encontrar valores universales, entonces es necesario —se supone— aceptar que cada expresión cultural o política es tan válida como las demás, y que se puede legitimar cualquier práctica, idea o

institución por el hecho de tener una base cultural diferente. El problema es que muchos conjuntos de valores, sean religiosos o no, rechazan el postulado relativista y por lo tanto no aceptan que otras ideas y creencias tengan la misma validez que las propias. En varios casos este rechazo auspicia la idea de que es necesario eliminar a las otras expresiones como si fueran plagas peligrosas.

Para que el relativismo funcionase adecuadamente se requeriría no solamente que todas las variantes fueran igualmente tolerantes; sería necesario además que cada expresión cultural, religiosa o política se pudiese definir con precisión, se lograra dibujar sus fronteras y constituirse en un sistema internamente coherente. Pero ello solo sucede en casos de un extremo fundamentalismo asociado a prácticas dictatoriales, que acaba disolviéndose a veces por medio de la guerra (como el fascismo) o por el colapso interno (como el comunismo).

Ante estas tensiones aparentemente irresolubles podemos preguntarnos si el pensamiento socialista democrático puede ayudar a que el liberalismo encuentre una salida. Desde luego, la tradición socialista es también heredera de la Ilustración y de los ideales que han buscado una razón universal en la que apoyar la lucha por el bienestar. Pero alberga un poderoso componente cosmopolita que es capaz de impulsar un pluralismo que ha cristalizado, por ejemplo, en la idea y la práctica de una coexistencia pacífica. Es interesante que esta noción, que viene de la Guerra Fría, haya sido recuperada por liberales como John Gray, quien en la línea de Isaiah Berlin busca fundamentar un pluralismo de valores para escapar del callejón sin salida al que llegaron Rawls y Hayek. Un pluralismo capaz de eludir las trampas del relativismo y el estancamiento del subjetivismo.

Una alternativa cosmopolita y pluralista proviene precisamente del hecho de que, en la realidad histórica, social y cultural, lo que hallamos son flujos heterogéneos de valores y modos de vida que no suelen cristalizar en sistemas conceptuales cerrados. A diferencia de los sistemas filosóficos, las civilizaciones no son sistemas conceptuales cerrados, sino conjuntos fluidos compuestos por fragmentos con frecuencia contradictorios. Esta es la realidad del mundo contemporáneo, y así ha sido desde hace algunos siglos.

Hoy estamos viviendo un periodo especialmente fluido y cambiante al que los mecanismos políticos tendrán que responder, si tenemos suerte, con flexibilidad y creatividad. Las bases del pluralismo democrático tienen que construirse a partir de esta enorme plasticidad propia de las sociedades globalizadas. Liberalismo y socialismo pueden aunar esfuerzos para encontrar alternativas que nos alejen de las miserias y eviten que caigamos en el abismo. ¿Serán capaces las corrientes liberales y socialistas más sensibles de contribuir a un cambio o se dejarán arrastrar por las tendencias socioeconómicas que en su ceguera nos pueden llevar al estancamiento? Si no lo logran, tendremos que conformarnos con el culto marchito a las ideas embalsamadas del liberalismo y del socialismo, encerradas en un gabinete como la momia de Bentham. —