

¿El liberalismo debe acotar al Estado o a los poderes fácticos? ¿Es una obligación liberal amar al país propio o a las instituciones democráticas? ¿Es posible un orden internacional liberal que prescinda del imperialismo? ¿Son los derechos del hombre una expresión masculina o uni-

versal? ¿Desde qué valores, si no los religiosos, pueden las democracias sancionar conductas? Zaid, Iber, González Ferriz, Vela Barba y Arias Maldonado evitan los facilismos al momento de plantear estas y otras interrogantes en torno al quehacer liberal.

## preguntas al liberalismo

### ¿CON QUÉ VALORES PROHIBIR QUÉ?

GABRIEL ZAID



a libertad de conciencia fue desconocida hasta hace tres milenios. En la perspectiva del *homo sapiens* (¿200 milenios?) acaba de nacer, después del habla (cuando menos 50) y la escritura (unos 10).

Se manifestó en grandes espíritus críticos de las creencias, usos y costumbres de su propia tribu, entre los siglos VII y II antes de Cristo. En ese “periodo axial” (Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*), surgieron paralelamente los pensadores griegos, los profetas bíblicos, Zoroastro en Persia, Buda en la India y Confucio en China.

Es una libertad que nace con el desarrollo individual, y por lo mismo es conflictiva con el desarrollo social. Las comunidades tienden al integrismo: que todos convivan en las mismas creencias, usos y costumbres, que nada rompa la unidad de la vida en común. Y al que no le guste que se vaya (o que perezca). La unidad heterogénea les parece inconcebible.

La libertad de conciencia empieza en el fuero interno, pero mueve a la conversación. Tiende a comunicarse: compartir la conciencia crítica, liberarse y liberar. Puede

enfrentarse a la indiferencia, la burla, el rechazo social o la persecución del Estado. Puede lanzarse al proselitismo. Cuando está en minoría, aboga por el derecho a las libertades de conciencia, de expresión y de culto. Cuando llega al poder, las olvida. Acaba transformando su crítica de las creencias en nuevas creencias. Y se repite el ciclo en un nuevo integrismo.

La democracia no resuelve el problema. Aristides (530-468 a. C.) fue un ciudadano admirable, tan admirable que fue llamado el Justo, y tan justo que un día de votación, cuando había que elegir a los condenados al ostracismo (el destierro de la polis), un conciudadano que no lo conocía, ni sabía escribir, le pidió que en su *ostrakon* (concha de ostra o fragmento de vasija que se usaba para votar) escribiera Aristides. Lo hizo escrupulosamente, pero le preguntó: ¿Por qué quieres desterrarlo, si ni siquiera lo conoces? Porque me fastidia su buen nombre. Lo cuenta Plutarco en su *Vida de Aristides* (VI, puede leerse en Wikisource).

La exclusión de los impuros, de los demasiado puros, de los deficientes, de los sobresalientes, de los llegados de otra parte, de los que parecen raros, monstruosos, peligrosos, extraños, diferentes, es un reflejo tribal arcaico y persistente. Medio milenio después, San Pablo tuvo que irse de Palestina porque muchos de los primeros cristianos lo consideraban un apóstol advenedizo, que ni siquiera había conocido a Cristo, y además predicaba a los gentiles. Sentían que los conversos al cristianismo tenían que ser judíos o someterse a la observancia mosaica: circuncidarse, comer *kosher*, guardar el sábado. El mismísimo Cristo escandalizaba cuando curaba en sábado o comía con publicanos.

La libertad de conciencia no solo entra en conflicto con el integrismo, sino con la libertad de conciencia de los otros. Esto lleva a problemas de convivencia de muy difícil solución. La tolerancia parece indiferencia o negación de todo valor o abdicación. En una comunidad tradicional, donde todos comparten los mismos valores, el integrismo



Ilustración: LETRAS LIBRES / André da Loba

expulsa o mata a los disidentes, cuando llega a haberlos. En una sociedad heterogénea, las cosas se complican, aunque existan valores comunes. Carlos V no encontró mejor solución para las guerras de religión en el Sacro Imperio Romano que imponer la homogeneidad por regiones. Donde hubiese un príncipe luterano (o católico) toda la población tenía que ser luterana (o católica). La ilustración creyó posible superar las religiones con ilustración y tolerancia, pero desembocó en la Revolución que impuso un nuevo culto: la Razón, y procedió a guillotinar racionalmente a los disidentes.

Los excesos del ateísmo en el poder llevaron al Estado agnóstico (que supuestamente no cree en nada, ni tiene religión oficial) con un régimen liberal. Ha funcionado aceptablemente en el mundo occidental, asumiendo de hecho valores cristianos, sin atribuirlos a una religión, como si fueran obvios y universales. Pero, si el Estado es formalmente agnóstico y liberal, ¿con qué valores no excluyentes puede prohibir qué? ¿Deben tolerarse los sacrificios humanos, llamados hoy asesinatos rituales? ¿La ablación del clítoris? ¿La pedofilia que, según algunos, hace felices a los niños? No atropellar las convicciones de nadie parece razonable, hasta que defiende valores como estos, con la más tranquila convicción.

El reconocimiento del derecho a la libertad de conciencia ha sido un gran progreso moral del siglo xx:

“Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. Este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.” “Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión. Este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras,

por cualquier medio de expresión” (Naciones Unidas, “Declaración Universal de los Derechos Humanos”, 1948, artículos 18 y 19).

“En materia religiosa, ni se obligue a nadie a actuar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella, pública o privadamente, solo o asociado con otros” (Concilio Vaticano II, *Dignitatis humanae*, 1965, párrafo 2).

Pero estos sanos principios liberales no resuelven el problema de fondo ni sus consecuencias prácticas. ¿Con qué valores prohibir qué? Se han encontrado soluciones parciales. Por ejemplo: que el recluta que no esté dispuesto a matar, vaya a la guerra como enfermero. Pero no siempre las hay.

## ¿PADECE EL LIBERALISMO UNA TENTACIÓN IMPERIAL?

PATRICK IBER



El imperialismo es, sin duda, una forma de negar la libertad. Y sin embargo, en los últimos dos siglos Reino Unido y Estados Unidos, naciones que deben mucho a la concepción liberal del Estado, fueron también los imperios más poderosos y extensos del mundo.

Reino Unido ha invadido alrededor de un noventa por ciento de los países del globo; Estados Unidos, en 2013, tiene personal militar desplegado en tres cuartas partes de ellos. Naturalmente, el liberalismo no es el único camino hacia el imperio, pero es una ideología que puede llevar a él y que lo ha hecho.

No hay que exponer un marxismo vulgar para sospechar que una razón de lo anterior es que la democracia liberal fue, por un tiempo, el modo político del capitalismo. El capitalismo industrial se desarrolló primero en Reino Unido, y, en el proceso de crear el mundo moderno, exigía mercados crecientes para productores y consumidores. Asegurar la existencia de esos mercados era una cuestión política y un asunto de Estado. Y por lo tanto, potencialmente, de imperio. El propio Marx, nunca nostálgico de la “idiotéz rural” del precapitalismo, consideraba el imperialismo una parte del camino hacia el desarrollo mundial que haría posible el capitalismo y, luego, el socialismo.

Imperialistas liberales más convencionales que Marx veían también el imperio en esos términos. Consideraban

que su imperio no era rapaz o depredador sino, por el contrario, un instrumento de prosperidad y paz. Multiplicar la producción industrial auguraba un futuro próspero, por lo que expandir intercambios comerciales tenía un potencial civilizador que, al crear vínculos de dependencia mutua, hacía menos probable el conflicto. Esto podría haber sido cierto entre socios comerciales relativamente iguales, pero no cuando el poder de un socio superara por mucho el del otro; y ese fue el caso especialmente desde que Londres se convirtió, para la mayor parte del planeta, en capital financiera. Hubo lugares, como Argentina, que hicieron profundas concesiones sin ni siquiera tener que formar parte como tal del imperio. Pero en todo el mundo la amenaza de violencia fue muy real. Como decía Lord Palmerston, Primer Ministro en 1860: “En cierto sentido, es posible que el comercio no debiera ser impuesto por las balas de cañón, pero por otro lado el comercio no puede florecer sin seguridad, y a veces no es posible garantizar esa seguridad sin la exhibición de fuerza física.”<sup>1</sup>

Para Reino Unido, lo que empezó como un imperio comercial se fue transformando gradualmente en un imperio de posesión territorial a medida que amenazas de rebeliones locales y de otros poderes europeos cuestionaban el dominio británico. El imperio era diverso: incluía monarquías, protectorados y toda clase de relaciones con la Corona. Por encima de todo ello estaba un predecible racismo: cuanto más blanca fuera la piel de los residentes de la colonia, más rápido su camino hacia la autodeterminación. Buena noticia para los residentes blancos de Australia y Canadá; menos buena para los sudafricanos negros, que sufrieron bajo la cruel fusión de capitalismo e imperialismo. La libertad de los africanos por sí solos era barbarie, decía el razonamiento imperial, y por lo tanto se les impuso una nueva forma de barbarie.

Con la llegada del siglo xx, el liderazgo del imperialismo liberal pasó de Reino Unido a Estados Unidos. Cada guerra mundial hizo más evidente la dominación estadounidense, pero el proceso había empezado mucho antes, particularmente en Latinoamérica. La expansión hacia el oeste de Estados Unidos a mediados de siglo se llevó consigo la mitad del territorio de México. En la década de 1890, el papel de Estados Unidos como poder hegemónico en la región fue reconocido incluso por el Reino Unido, que solicitó su supervisión en la resolución de un conflicto fronterizo entre la Guayana británica y Venezuela. Después de la breve guerra con España en 1898, Estados Unidos tomó las Filipinas y Puerto Rico y colocó a Cuba en una situación de soberanía en entredicho.

Durante las décadas siguientes, la intervención en el Caribe fue habitual. “Yo fui un mafioso que trabajó en favor del capitalismo —dijo el general de división de los marines Smedley Butler después de su jubilación, tras haber supervisado muchas de las ocupaciones—. Me pasé treinta y tres



años siendo un matón de clase alta para las grandes empresas, para Wall Street y los banqueros.”<sup>2</sup> Pero actuar en nombre de intereses privados no era una misión respetable para las fuerzas estadounidenses, por lo que sus incursiones fueron ennoblecidas con ideologías de libertad y democracia. Las fuerzas militares estadounidenses en Nicaragua, cuya presencia duró de 1912 a 1933, trataron de reducir el poder de caudillos locales por medio de elecciones, introducir partidos competitivos y crear una fuerza policial estable que pudiera garantizar un orden más liberal para cuando los estadounidenses se retiraran. Cuando finalmente lo hicieron, con todo, el líder de esa fuerza bien formada y equipada, nada más y nada menos que Anastasio Somoza, quien no la utilizó para fortalecer la democracia, sino para tomar el poder él mismo. Imponer a Somoza no había sido el plan de Estados Unidos, pero como en el caso previo de Reino Unido, en la mayoría de las veces podía convivir con dictadores amigos que no pusieran en riesgo sus intereses económicos y de seguridad.<sup>3</sup>

El imperialismo estadounidense no fue, por lo general, territorial. Consiguió lo que Reino Unido había intentado sin éxito en el siglo xix: mercados abiertos y regímenes compatibles sin los costes de la ocupación formal. Justificó sus acciones con una combinación de argumentos sobre la superioridad civilizadora, autoengaños sobre su condición de paladín de la democracia y, en una extensión del pensamiento propio de la Doctrina Monroe, amenazas de intrusión de otros imperios. Con la Guerra Fría, la visión que Estados Unidos tenía de sí mismo como defensor de la libertad se intensificó al contraponerse como enemigo del totalitarismo representado por la Unión Soviética. En Europa esto no era un absurdo evidente, y algunos académicos han escrito que Estados Unidos ejercía allí como un “imperio por invitación”. Pero las amenazas al orden liberal en lugares dominados por Estados Unidos podían ser

1 Bernard Porter, *The Lion's Share. A Short History of British Imperialism, 1850-1995*, Londres, Nueva York, Longman, 1996, p. 10.

2 Smedley Butler, “America's Armed Forces”, *Common Sense* iv, no. 11 (noviembre de 1935), p. 8.

3 Michel Gobat, *Confronting the American Dream: Nicaragua Under U.S. Imperial Rule*, Durham, Duke University Press, 2005.



brutales. Latinoamérica sufrió buena parte de ellas; la CIA metió la pata con un golpe exitoso en Guatemala en 1954 y contribuyó al estallido de una guerra civil que duró cuarenta años. La guerra en Vietnam y el apoyo estadounidense a dictadores en Latinoamérica y el resto del mundo pusieron de manifiesto la falsedad de la idea de que Estados Unidos era un imperio benigno. Como había sucedido anteriormente con Reino Unido, la amenaza de la violencia subyacía al orden liberal.

En las últimas décadas, el crecimiento en la economía mundial —en buena parte encabezado por Estados que siguen estrategias francamente antiliberales y mercantilistas—, ha debilitado el dominio estadounidense. La crisis ha puesto de manifiesto los límites del poder estadounidense. Pero si la era del imperialismo liberal parece estar en declive, subsiste un orden liberal junto con las lecciones de los dos últimos siglos: el intercambio entre naciones libres, como entre individuos libres, funciona mejor cuando el poder de las partes es parecido. Las desigualdades extremas pueden hacer de la libertad una ficción. Para quienes creen en la promesa de un orden liberal sin imperialismo, uno de los proyectos vitales para el próximo siglo es asegurarse de que el poder sea distribuido de una manera suficientemente equitativa como para que el sistema basado en la tradición liberal funcione bien. —

*Traducción de Ramón González Ferriz*

## ¿PODEMOS LIBRARNOS DEL NACIONALISMO?

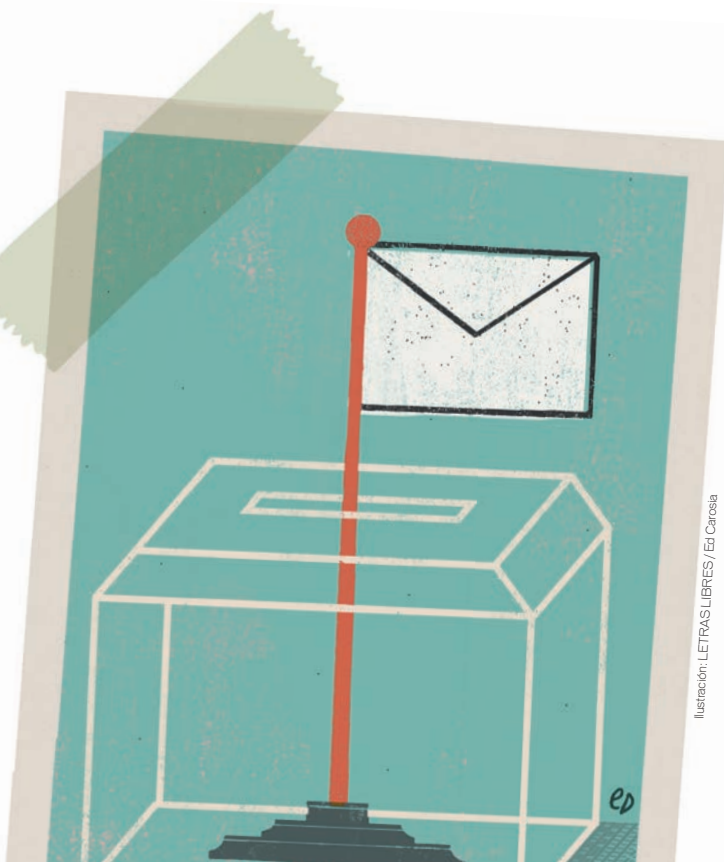
RAMÓN GONZÁLEZ FÉRRIZ



En su libro de conversaciones con Isaiah Berlin, Ramin Jahanbegloo le preguntaba si el nacionalismo es peligroso para la democracia. “Por supuesto —respondía el filósofo ruso-británico—. Es peligroso para todo.” Sin embargo, Berlin matizaba: no todo nacionalismo es racista, ni todo él

considera su sociedad un “organismo biológico”. Herder, uno de los padres del pensamiento nacionalista, le parecía “un populista democrático”, pues su idea del nacionalismo no se basaba en la superioridad de unas naciones respecto a otras; simplemente era un optimista que creía que “todas las naciones tienen derecho pleno al desarrollo individual propio”. Con todo, a pesar de estas consideraciones, Berlin afirmaba que “no bien se invoca una autoridad impersonal infalible como la nación —y esto se extiende al partido, la clase o la iglesia— queda abierto el camino a la opresión”.

El nacionalismo se ha dado por muerto en muchas, demasiadas, ocasiones. Berlin sostenía que “el nacionalismo no se cuenta entre las cosas que los profetas del siglo XIX anticiparon. Ellos creían que estaba en decadencia”. Obviamente no lo estaba, y las guerras mundiales fueron en buena medida fruto de una exacerbación violenta del nacionalismo decimonónico. Después de esas catástrofes, las potencias europeas —empezando por la propia Alemania— quisieron poner fin de una vez por todas a la maldición xenófoba creando lo que hoy es la Unión Europea, que ciertamente sirvió para desmilitarizar y atenuar los nacionalismos de Estado. Pero dentro de la Unión persistieron nacionalismos asesinos como el del IRA irlandés o la ETA vasca, hoy ya desactivados pero todavía con un fuerte legado ideológico. Y fuera de ella las cosas serían aún peores: el desmoronamiento del bloque soviético dio pie a un auge en ocasiones mortífero —como en los Balcanes— del nacionalismo, que actualmente conserva, aunque sea con menos violencia, un papel crucial en las democracias semiliberales de Europa del Este y Rusia. Entre las democracias asiáticas, el nacionalismo indio sigue enfrentándose entre brumas nucleares al paquistaní; y el año pasado parecía posible una guerra entre el relativamente democrático Japón y la autoritaria China con la excusa de unas pequeñas islas de dudosa adscripción, pero con el trasfondo de viejos enconos nacionalistas. El Medio Oriente es aún en buena medida la historia de un nacionalismo democrático —“lamentablemente, el sionismo ha entrado en una fase nacionalista”, decía Berlin ya en 1991— enfrentado a otros. A juzgar por su discusión política, parece que muchos argentinos consideran que todos los males que padecen son culpa de sus enemigos exteriores. Y, en eso, los argentinos no están solos en Latinoamérica.



¿No tiene el nacionalismo cura posible? La verdad es que no lo parece. El liberalismo —asentado ya en mayor o menor medida en buena parte del mundo— ha propuesto un puñado de ideas que han sido parcialmente desarrolladas por los gobiernos, y con ello se han logrado cimas de progreso y justicia inéditas en la historia. Sin embargo, las ideas liberales —el pluralismo, la tolerancia, los derechos humanos, la competencia ideológica, la cooperación comercial— han resultado ser menos atractivas para buena parte de la población que las propuestas, o las algaradas, nacionalistas. Hay algo en la exaltación de lo propio, en señalar adversarios míticos o reales, en la cerrazón identitaria, que resulta tremendamente seductor para amplias capas de la sociedad que, por lo demás, viven inmersas en un mundo cultural y económicamente mestizo. Los antiestadounidenses latinoamericanos llevan Levi's y ven *The Wire*. Los antialemanes del sur europeo que pueden permitírselo conducen Volkswagens y comen *frankfurts*. La muy nacionalista Cataluña consume libros, periódicos, televisión y radiofórmulas básicamente, en castellano, y perfecciona las muy españolas patatas bravas. Pero esta visible interrelación entre lenguas, razas, culturas y economías no ha servido de mucho para desactivar los nacionalismos. Las últimas décadas han sido las de una victoria liberal, pero solo ha sido una victoria parcial.

Y es que las naciones occidentales —y probablemente todas las naciones— han resultado ser mucho más liberales en sus hábitos de consumo que en sus deseos políticos. Por raro que pueda parecer, las sociedades han aceptado la hibridación cultural —con líneas rojas como la lengua o la educación—, pero se han mantenido hostilmente cerradas en la defensa de su idiosincrasia política, real o imaginada. Es más, a la hora de justificar su corrupción o su mala gestión, como estamos viendo ahora en la crisis europea, muchas de ellas han tendido a hacerlo en términos nacionalistas: “tal vez seamos incorregibles —parecen decirse algunos países a las puertas de la bancarrota—, pero es nuestra naturaleza”. En los casos más terribles han surgido partidos de extrema derecha dispuestos a echar la culpa de sus desgracias a cualquier cosa con apariencia extranjera. El caso más ridículo y a la vez preocupante ha sido la entrada en el parlamento griego de Amanecer Dorado, un partido nazi que se dedica a perseguir a los inmigrantes mientras acusa a Alemania de neoimperialismo.

Ahora bien, si estas han sido formas recientes de nacionalismo en países sin problemas de secesionismo interno, la crisis ha relanzado el ardor nacionalista de las llamadas “naciones sin Estado”, como Cataluña, Escocia o Flandes. Se trata de nacionalismos básicamente democráticos y pacíficos —aunque con giros muy derechistas en el caso flamenco y una concepción de la democracia puramente plebiscitaria en el catalán—, pero que retoman ese romanticismo identitario según el cual “si no nos va mejor, es porque no nos dejan ser todo lo *nosotros* que querríamos”. En el caso catalán, ahora mismo, la discusión se está reduciendo a apelar al “sentir de un pueblo” o “la voluntad de una nación”, cosas que, aun viniendo de un partido que en ocasiones se llama liberal como *Convergència i Unió*, guardan poca relación

con las ideas liberales del imperio de la ley y los procesos democráticos. Se trata de un esencialismo sin método.

Berlin siempre fue algo ambiguo en su tratamiento de los nacionalismos. Parecía creer que cierto grado de nacionalismo es comprensible y en algún sentido hasta admirable: es buena la sensación de identidad colectiva, de comunidad cultural y política. Pero al mismo tiempo señalaba que cuando esa sensación se exagera e inflama, no conlleva nada más que odio patológico. Sin duda, no se trata de una delimitación muy científica del término, pero probablemente encaja con la intuición liberal. Aunque quizá no haga falta llegar al multiculturalismo en su sentido más literal y extremo —comunidades que conviven pero se rigen cada una por sus principios culturales y sus procesos jurídicos—, no tiene nada de malo que cada cual se identifique con la identidad común que prefiera sin poner en riesgo la comunidad mayor. En cierto sentido, esto es lo que proponía Amartya Sen al hablar de las “identidades múltiples”, un pacto razonable a medio camino entre el localismo obtuso y el esnobismo de quienes se consideran “ciudadanos del mundo”. Pero aunque eso sea lo que muchos deseamos, y lo que en la práctica desarrollan los ciudadanos con sus opciones de consumo y de cultura, no parece haber funcionado políticamente (aunque, insisto, no son desdeñables los logros que la Unión Europea ha conseguido en ese sentido; ojalá algún día exista algo parecido en Latinoamérica). El nacionalismo sigue vivo; en los mejores casos, entorpeciendo la convivencia, en los peores, matándola. Sea en el narcisismo de las pequeñas diferencias o en el fanatismo deportivo, en la competición militarista o en la desesperada búsqueda de chivos expiatorios, el “somos lo que somos y eso no lo vamos a negociar” sigue siendo un obstáculo mayúsculo para esa modesta ordenación del caos que pretende ser el liberalismo. Pero algo de culpa tendrá también el liberalismo cuando —por la abstracción de sus ideas, por su indefinición doctrinal o por su excesiva confianza en que el hombre es un agente racional— no ha sabido sortearlo. —

## ¿DE QUIÉN SON LOS DERECHOS DEL “HOMBRE”?

ESTEFANÍA VELA BARBA



Recuerdo que cuando comencé a leer sobre feminismo, una frase de John Stuart Mill me acompañaba al recorrer las páginas: “Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y espíritu, el individuo es soberano.” En las mujeres veía



vidas que desmentían a Mill. En los hombres, también. Sueños, proyectos, profesiones, familias, deseos, amores restringidos por normas —a veces jurídicas, otras sociales, a veces explícitas y, en ocasiones, casi imperceptibles— que carecían de un sustento razonable. Lo sorprendente era cómo una y otra vez principios fundamentales del liberalismo —por ejemplo, la libertad y la igualdad— parecían malograrse en la relación entre los sexos y los múltiples ámbitos afectados por ella: desde la reproducción y la sexualidad, hasta la familia, el mercado y la política. De una forma u otra, si lo que estaba en juego era el significado de los hombres *como hombres* y de las mujeres *como mujeres*, la razón —ese otro gran pilar del liberalismo— insistía en ser elusiva: este era el mundo de las tradiciones incuestionadas, las presunciones sin prueba, las naturalezas incontrolables (e inmutables) y los sacrificios individuales en nombre de la colectividad. Ya en su precioso ensayo sobre *La esclavitud femenina*, John Stuart Mill lo había denunciado: “Lo que en cualquier otra discusión sería ley, no lo es en esta.”

Pero esa es, precisamente, la invitación del feminismo: someter al escrutinio de la razón —por difícil que sea— nuestras creencias y prácticas a propósito del sexo, el género, la sexualidad, la reproducción, la familia, la política y el mercado. Existen muchos feminismos, pero lo que comparten todos, creo, es su compromiso con el debate: hacer explícitas las razones en las que se sustentan sus concepciones —sea con números, anécdotas, lemas,

encuestas, manifiestos, marchas, novelas, poemas, diarios, películas, teorías—. (Re)valorar lo femenino, liberar la sexualidad, reconceptualizar la masculinidad, reestructurar las relaciones familiares, blindar las decisiones reproductivas, luchar en contra de la violencia —familiar, sexual, militar—, deconstruir la maternidad, responsabilizar la paternidad... Cada propuesta no es más que un diálogo que pretende vencer las dificultades identificadas por Mill.

En este sentido, creo que un par de ejemplos de la historia mexicana pueden servir como plataforma para entender el tipo de cuestionamientos que el feminismo ha planteado —y puede seguirle planteando— al liberalismo.

Vista desde el feminismo, la imagen de la Ley del Matrimonio Civil de 1859 es distinta a la que por lo general se presenta. Dicha ley es considerada por muchos como uno de los bastiones del liberalismo mexicano: a fin de cuentas, fue parte de la legislación que separó a la Iglesia y el Estado. Sin embargo, la regulación del matrimonio que ofrece —y que sobrevivió hasta hace muy poco— dista mucho de ser un motivo de orgullo desde la perspectiva de la libertad y de la igualdad. Por virtud de este pacto, los cónyuges adquirirían una serie de derechos y obligaciones entre sí y —en caso de que hubiera hijos— con estos. Existían obligaciones que eran idénticas para ambos —por ejemplo, el *débito carnal* podía (en teoría) ser exigido por cualquiera de los dos—. Pero la mayoría diferían según el sexo del *consorte*: el hombre *debía* proveer y la mujer *debía* encargarse del manejo del hogar y el cuidado cotidiano de los hijos, si bien el primero mantenía el mando incluso en lo doméstico. No existía la posibilidad (jurídica) de revertir ese esquema (para ninguno de los dos). Además de la división de labores, el marido era el administrador único de los bienes de la sociedad y el representante legítimo de su mujer. Ella no podía pactar contratos sin el permiso de él. Y si él debía cambiar de domicilio, ella estaba obligada a seguirlo.

El matrimonio no solo determinaba —y limitaba— la vida cotidiana de la pareja: a ellos, por ejemplo, condicionándoles el tipo de relación que podían tener con sus hijos; a ellas, el acceso al empleo formal. Impactaba, directamente, derechos tan fundamentales como el del voto. Este es otro ejemplo histórico que resulta interesante analizar desde el feminismo. En el siglo XIX, para votar era necesario saber leer y escribir y contar con un patrimonio mínimo. La Constitución de 1917 buscó remediar específicamente esta situación. Ahora sí, se jactaban, habría sufragio *universal*. *Todos* podrían votar. *El pueblo* se lo había ganado. El texto constitucional, de hecho, parece ser congruente con esta postura: *los mexicanos*, alcanzada cierta edad (y estado civil), eran ciudadanos. Si se estudian los debates del Congreso Constituyente, sin embargo, queda claro que *los mexicanos* no era un calificativo *universal*: incluía solo a los *varones* y no a las mujeres. ¿La razón? ¿Qué podrían saber de la política las que se definían por lo *apolítico* (la familia)? Si bien admitían que existían mujeres “extraordinarias” capaces de ejercer

1. ¿Cómo podía hablarse de soberanía sobre el cuerpo si, por definición, este le pertenecía al cónyuge?



la ciudadanía “satisfactoriamente”, esto no era suficiente para concederle el voto “a las mujeres como clase”.<sup>2</sup>

No es que no se planteara desde entonces el conflicto entre esa concepción de los hombres y de las mujeres y la igualdad. De hecho, el Código Civil de 1884, en su artículo 1, anunciaba que “la ley civil [era] igual para todos, sin distinción de personas ni de sexos, a no ser en los casos especialmente declarados”. El trato diferenciado entre hombres y mujeres era el caso paradigmático de la máxima “tratar igual a los iguales y desigual a los desiguales”. Era el principio de la *igualdad* –tal y como lo entendían entonces– el que justificaba esta regulación. Por esta razón, si bien mucho del feminismo ha girado en torno a cuestionar el concepto de la igualdad, su labor más importante ha sido desentrañar las razones por las cuales se consideraba que los hombres y las mujeres eran *tan* (natural, culturalmente) diferentes que ameritaban un trato jurídico (y social) *tan* distinto. El mismo John Stuart Mill dedica la mayor parte de su ensayo sobre *La esclavitud de la mujer* a desmentir esta *presunción*. ¿Son diferentes o los hemos hecho diferentes? Y si los hemos hecho así, ¿por qué? ¿Para qué? ¿A quién sirve esa sujeción?

Buena parte de las normas jurídicas que sostenían el trato diferenciado han sido derogadas en las últimas décadas. Sin embargo, los estudios empíricos muestran que muchas de las relaciones que normaban prácticamente permanecen intactas. Las mujeres pueden ya ser votadas, pero son pocas las que ocupan cargos de elección popular. Las mujeres pueden ya ser servidoras públicas, pero son pocas las que se encuentran en los altos mandos de poder. Cada vez son más las mujeres que se incorporan al mundo laboral formal, pero este tiende a estar segregado por sexo y, cuando no lo está, las mujeres siguen ganando menos que los hombres a pesar de desempeñar el mismo trabajo. En la casa la división de trabajo ha permanecido casi inalterada: en el 2010, la tasa de participación en el hogar de las mujeres era de 61.8% y la de los hombres de 26.3%.<sup>3</sup> Por estos nuevos fenómenos, las feministas han hablado de los *techos* y las *paredes* de cristal –esos límites *invisibles* que impiden el movimiento libre de los hombres y las mujeres por el mundo–. Y desde el derecho se ha comenzado a hablar de la igualdad *sustantiva* –y no ya formal– que le exige al Estado se ocupe de los *efectos* de la regulación –y de la historia– para remediar esta situación.

Podríamos entender estos fenómenos como un ejercicio de la libertad: las mujeres y los hombres *eligen* –dada la ausencia de restricciones formales– estas vidas. Pero el feminismo, me parece, obliga al liberalismo a puntualizar: ¿cómo, precisamente, está entendiendo la *libertad*? ¿De quién? ¿Y por qué? La historia ofrece incontables ejemplos de cómo la igualdad puede ser utilizada para *limitar* vidas –subyugarlas, incluso–. ¿Puede permitirse la tradición liberal que se le dé el mismo uso a la libertad? –

<sup>2</sup> La ironía es que fue la conexión de las mujeres con la familia lo que justificó la concesión del voto a nivel municipal (local, comunitario, *familiar*) en 1947.

<sup>3</sup> Véase Ricardo Raphael de la Madrid (coord.), *Reporte sobre la discriminación en México 2012*. Trabajo, Conapred, 2012, p. 43; véase también Banco Mundial, *Informe sobre el desarrollo mundial 2012. Panorama general. Igualdad de género y desarrollo*, 2011, pp. 13-19.

## ¿Y EL DESAFÍO MEDIOAMBIENTAL?

MANUEL ARIAS MALDONADO



Aunque vivimos en sociedades liberales, la desconfianza hacia el liberalismo es patente. Nadie parece estar satisfecho con aquello que de liberal tienen nuestras sociedades, ni con el diseño democrático que constituye su expresión institucional. Y difícil-

mente sorprenderá saber que el movimiento ecologista es, desde su aparición, uno de los más fieros críticos del liberalismo, ideología a la que tiene por causa mayor de la crisis medioambiental y obstáculo permanente para su futura resolución. No se trata de un desacuerdo meramente práctico, sino también sustantivo: los fundamentos epistemológicos y filosóficos del liberalismo estarían en la raíz de nuestro alejamiento del mundo natural, mientras la práctica capitalista asociada al mismo habría deteriorado nuestro entorno hasta amenazar nuestra supervivencia. En palabras de Jonathon Porritt, histórico líder del ecologismo británico, el resultado es que los verdes siguen convencidos de que una sociedad sostenible solo puede ser algún tipo de sociedad socialista, nunca una liberal-capitalista.

No es difícil comprender las razones de semejante desencuentro. Si hay un principio central de la ideología liberal, es el valor superior de la libertad individual. Y, si queremos proteger la integridad del mundo natural, bien sea porque reconocemos su valor intrínseco, bien para garantizar nuestra supervivencia, esa libertad tiene que ser debidamente restringida. Así pues, el conflicto está servido.

Sin embargo, esta aparente incompatibilidad esconden muchos matices. Para empezar, porque la propia emergencia de la conciencia ambiental es un fenómeno reciente que solo puede entenderse a la luz del progreso material de la especie. Si Peter Sloterdijk tiene dicho que este último se compone de sucesivas “evoluciones del lujo” humano, tiene sentido afirmar que la preocupación por el mundo natural es el lujo civilizatorio por excelencia, una preocupación que solo puede nacer en un contexto de relativa abundancia, donde la naturaleza ha dejado de ser una amenaza directa. En ese sentido, no hay que pasar por alto el hecho de que la consolidación del ecologismo y la introducción de los problemas medioambientales en la agenda pública tienen lugar en un contexto liberal-capitalista, o sea, en sociedades plurales que mantienen abierto el debate sobre su propia forma. Hasta cierto punto, es absurdo plantearse si el avance de la conciencia y legislación ambientales en el mundo occidental se han producido *a pesar* de la democracia liberal o *gracias* a ella.



Por otro lado, no obstante, sería inexacto afirmar que el liberalismo ha permanecido indiferente al desafío medioambiental y no se ha esforzado por desarrollar un discurso propio en este terreno. Durante los últimos años, se ha producido un gradual acercamiento entre liberalismo y ecologismo que parece dominado por un implícito acuerdo de mínimos: el primero ha venido a aceptar la necesidad de preocuparse por el medio ambiente, mientras el segundo se muestra parcialmente dispuesto a abandonar el radicalismo anticapitalista. Naturalmente, subsisten en los extremos un liberalismo negacionista que no quiere oír hablar de limitaciones medioambientales a la libertad individual, así como un ecologismo antiliberal que quiere trascender el capitalismo y la democracia representativa. Pero es propio de los extremos ejercer el maximalismo.

¿Existe, entonces, algo parecido a un liberalismo verde? Aunque discreto, existe. Pero para comprenderlo hay que diferenciar entre dos objetivos distintos, que a menudo se confunden: uno es la sostenibilidad medioambiental y otro es la protección del mundo natural. Porque no son lo mismo. Asegurar el equilibrio futuro de las relaciones socio-naturales no tiene por qué ir ligado necesariamente a la conservación de las formas naturales. Y ello porque bien podría suceder que los avances técnicos permitieran la progresiva sustitución del capital natural por capital artificial, de modo que replicáramos en el laboratorio un buen número de funciones ecológicas. O sea, que quizá podemos sobrevivir sin que lo hagan los arrecifes de coral; cuestión distinta es que queramos hacerlo. Pues bien, el liberalismo contemporáneo se preocupa más por lo primero que por lo segundo, pero procura dejar abierta la puerta a la justificación deontológica de la conservación. Veamos.

Sin duda, el núcleo del conflicto entre liberalismo y ecología radica en el principio de neutralidad liberal. Este principio deriva de la convicción liberal de que no existe ninguna concepción auténtica del bien. En palabras de Kołakowski, el liberalismo no se adhiere a ninguna utopía

epistemológica ni cree en el cierre del conocimiento. Y, como no es posible elegir entre distintas concepciones del bien, se establece una estructura política neutral que garantiza las libertades necesarias para que cada cual, en la esfera privada, persiga su propio plan de vida. Para los ecologistas, en cambio, cuidar del medio ambiente parece requerir la posibilidad de *interferir* en las preferencias privadas.

Sucede que el liberalismo *no* está cerrado a innovaciones morales o cambios en su estructura básica de valores. Principios como la igualdad o la provisión de servicios sociales básicos han sido incorporados a su catálogo constitucional, sobre la base de que constituyen precondiciones para el justo ejercicio de la libertad individual. Y es por esa vía como pueden incorporarse también el objetivo de la sostenibilidad medioambiental y una cierta protección del mundo natural. ¿Por qué? Pues porque si la sociedad no es sostenible, deja de ser sociedad; así de simple. Si la necesidad de que una autoridad independiente haga cumplir los acuerdos individuales justifica por sí misma la existencia del Estado, tal como demostrara Robert Nozick, ese mismo Estado está legitimado para imponer ciertos estándares ambientales si queremos evitar lo que Garrett Hardin denominara “tragedia de los bienes comunes”, es decir, la desatención individual hacia bienes naturales cuyo consumo el mercado se limita a externalizar. Ya uno de los padres fundadores del liberalismo, John Locke, constreñía el ejercicio de la propiedad privada en atención a las exigencias sociales, estableciendo una célebre cláusula según la cual el individuo puede apropiarse de su trabajo sobre la naturaleza solo si, tras hacerlo, queda suficiente en común con los demás.

Al mismo tiempo, un cierto grado de conservación cumple la función de permitir que aquellos individuos cuya concepción del bien incluye el disfrute del mundo natural puedan seguir haciéndolo. No obstante, es importante entender que la preferencia individual por la protección y el disfrute de la naturaleza es, como sugiere Dieter Birnbacher, “un respetable ideal personal, pero nada más que eso”. La preservación de una naturaleza no antropogénica tendría un valor derivativo para el liberalismo: protege la posibilidad misma de una forma verde de vida y, con ello, la diversidad del paisaje moral. En qué medida esa protección haya de llevarse a cabo, en cambio, se decidirá en el curso del debate público. Por el contrario, la sostenibilidad en sentido amplio constituye la precondición para el desarrollo de *cualquier* plan de vida y puede ser razonablemente asimilada como finalidad estatal.

Pero hay muchas formas posibles de alcanzar la sostenibilidad. ¿Cuál es la vía preferida por el liberalismo? Pues aquella que en menor medida comprometa la forma actual de nuestras sociedades. Se trata de incentivar la búsqueda de soluciones a través de la ciencia y el mercado, fomentando la modernización ecológica de la economía y abriendo la puerta a ideas imaginativas, como la georingeniería del clima. Es una suerte de ecologismo escéptico, que trata de mitigar los efectos indeseados del progreso material y preservar una parte del mundo natural por su valor simbólico para el ser humano. Así que no es que el ecologismo haya asimilado al liberalismo, sino que, una vez más, este ha asumido pragmáticamente el ideario de uno de sus críticos. —