

¿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 prescindiera 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? López Noriega, Peña Rangel, Iber, Vela Barba y Zaid evitan los facilismos al momento de plantear estas y otras interrogantes en torno al quehacer liberal.

preguntas al liberalismo

¿QUÉ HACER CON LOS MEDIOS?

SAÚL LÓPEZ NORIEGA



El liberalismo no puede entenderse sin los medios de comunicación. El disenso, médula de esta tradición, encuentra su coraza de protección en un conjunto de derechos que en no pocas ocasiones se concretan a través de los medios. Las libertades de expresión, de pensamiento e imprenta están atadas por un hilo común: evitar la perniciosa fusión entre verdad y poder. Abrir espacios para el libre ejercicio de la crítica y la duda. Establecer las condiciones para un variopinto mosaico de visiones del mundo. Impulsar la verdad como fruto de un perenne peloteo entre una pluralidad de posturas y el escrutinio a estas, en vez de un dictado desde el púlpito, el trono o la plaza pública. Por definición, los medios han sido el recipiente –al principio con pasquines colgados en los cafés, luego periódicos y revistas, después radio y televisión, ahora con internet y redes sociales– de ese caldo de disímiles opiniones, intereses e información que es la opinión pública.

La estampa clásica liberal, en este sentido, ubica a los medios como paladines de la libertad que estoicamente



Ilustración: LETRAS LIBRES / José María Lema

enfrentan los tentáculos del Estado que busca obstaculizar ciertos discursos. Aun con sus significativas diferencias, en sus inicios los diversos linajes de la familia liberal tenían un punto en común: los medios de comunicación, concebidos tan solo a partir de la prensa escrita, tenían la heroica misión de asegurar que no se silenciase ninguna expresión. Durante un amplísimo arco de tiempo, su enemigo fue únicamente el Estado y su arma de defensa, los periódicos.

Sin embargo, con el paso del tiempo esa estampa, atinada sobre todo cuando el liberalismo sorteaba el reto de fisurar el absolutismo moral, religioso o político, ha ido desdibujándose. Las condiciones que le eran subyacentes se transformaron al punto de volverse inimaginables, salvo por notables excepciones. El escenario mediático cambió. Las tecnologías de la comunicación evolucionaron hasta casi diluir la línea entre espacio público e intimidad; la imagen se consolidó, junto con la palabra escrita y hablada, como un lenguaje por demás persuasivo para construir realidades; la información empezó a dejar de ser un bien público para convertirse en un lucrativo negocio; y se conoció el lado oscuro de la autonomía de los medios como palanca de excesos de poder.

Esto no significa que los medios de comunicación hayan dejado de ser pieza clave del edificio liberal y, por tanto, de las democracias modernas. Son, al día de hoy, una arena insustituible para la libre circulación de ideas e información; una indispensable lámpara para alumbrar el ejercicio del poder público. Lo cierto, no obstante, es que se evidenció la naturaleza compleja y contradictoria de los medios: espacios clave para una sociedad democrática, pero que, al mismo tiempo, pueden erigirse en férreos enemigos de esta. Si se deposita en una institución como los medios un poder de tal calibre para contrarrestar al Estado, no se puede ignorar que ese mismo poder puede descarrilarse y ocasionar severos abusos.

El liberalismo no estaba preparado para este nuevo reto: ¿cómo asir los excesos del poder mediático, sin mermar los aspectos positivos de su libertad? Es cierto: algunos liberales tuvieron intuiciones geniales y fueron capaces de detectar estos peligros intrínsecos a la naturaleza mediática. Alexis de Tocqueville, probablemente el liberal clásico que mejor entendió a los medios de comunicación en el siglo XIX, ubicó las perniciosas consecuencias de la concentración mediática y entendió su antídoto: “El único medio de neutralizar los efectos de los periódicos es el de multiplicar su número.”¹ Comprendió a su vez que aun con una propiedad mediática fragmentada, los medios conservaban un fino poder capaz de maquillar realidades, así como de condicionar la circulación de noticias a criterios no informativos —más bien, económicos y políticos—. “Confieso que no profeso a la libertad de prensa ese amor completo e instantáneo que se otorga a las cosas soberanamente buenas por su naturaleza. La quiero por consideración a los males que impide, más que los bienes que realiza.”²

Pero si un puñado de pensadores liberales entendieron esta contradicción ubicada en el corazón de la libertad mediática, en general el liberalismo ha fallado en imaginar nuevos arreglos institucionales para evitar semejante riesgo. Basta con revisar la experiencia histórica reciente: a partir de la segunda mitad del siglo XX, existe una clara tendencia hacia la concentración de la propiedad de los medios, una diversificación de sus intereses económicos que nubla su ojo crítico y que facilita un

pernicioso maridaje con la clase política, sin olvidar la creciente impunidad que vulnera derechos de los ciudadanos en su rutina informativa. Y esto es preocupante no solo por su influencia negativa en la dinámica política de la democracia, sino también por atentar contra un principio clave del liberalismo económico: la competencia. No hay que olvidar que, para la tradición liberal, la única eficiencia económica válida es aquella que no obstaculiza la libre competencia y la generación de riqueza.

Roberto Calasso, en su libro *La ruina de Kasch*, ha planteado la inevitable elección política de hoy: ¿ser gobernados por el dinero o por los informadores? Paradójicamente, no es posible encontrar mayor unión entre estas dos opciones que en los medios modernos. Y esa es, en breve, una de las asignaturas pendientes del liberalismo: regular la acumulación de poder *privado*. Históricamente, como ya apuntamos, el pensamiento liberal supo contrarrestar las amenazas que el ogro estatal puede representar a la libertad de expresión. Pero hoy debe ser capaz de resolver otro problema: de qué manera controlar la *libertad* —es decir, paradójicamente, el *poder*— de los medios de comunicación situados no dentro del terreno del Estado sino en el de la sociedad civil.

La solución a esta dificultad no es sencilla. Para empezar existe un pleito de familia entre los liberales respecto a si estamos ante un verdadero acertijo y, en su caso, cuál es la manera de enfrentarlo. En el fondo, detrás de estos temas se encuentran viejas discusiones dentro del pensamiento liberal: ¿Cuáles son los ingredientes que fertilizan el jardín de la libertad? ¿Una sociedad civil sin ataduras estatales? ¿O un Estado que combate cualquier asimetría de poder? La peor manera de abordar estos y otros problemas es con respuestas de chicotazo, ancladas en lugares comunes y que consideran que basta rascar en el bagaje liberal para encontrar la solución a cualquier problema. No: el gran valor del liberalismo, lo que lo ha distinguido de otras culturas políticas, no es que tenga una respuesta para cada incógnita. Su principal cualidad consiste, más bien, en su enorme agilidad para observar nuevas circunstancias, esquivar dogmas e imaginar soluciones. Y esto es gracias a su aguijón crítico.

Como apuntó Octavio Paz, en cuya obra sobreviven agudas opiniones al liberalismo: “La crítica es el aprendizaje de la imaginación en su segunda vuelta, la imaginación curada de fantasía y decidida a afrontar la realidad del mundo. La crítica nos dice que debemos aprender a disolver los ídolos: aprender a disolverlos dentro de nosotros mismos.”³ Por ello, el gran reto del liberalismo es evitar volverse cantaleta, fe, ídolo. Los liberales, más que persignarse ante su credo al enfrentar el reto de la concentración mediática, deben someterse a un serio proceso de autocrítica. Aprender de sus errores, omisiones e ingenuidades. Aprender, incluso, a burlarse de sí mismos. Solo así el liberalismo logrará desentumirse y enfrentar los complejos retos que se vislumbran en los albores del siglo XXI. —

1 Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, México, FCE, 1957 (primera edición en francés, 1835), p. 202.

2 Ídem, p. 198.

3 Octavio Paz, *El peregrino en su patria. Historia y política de México*, México, FCE, 1993, Obras completas: 8, p. 324.

¿TIENE SENTIDO EL AMOR A LA PATRIA?

DAVID PEÑA RANGEL



En 1967 Martin Luther King subió las escaleras de la iglesia Riverside, en Nueva York, para ofrecer sus objeciones a la Guerra de Vietnam. “Vengo esta noche con una apasionada súplica a mi querida nación.” La guerra, pensaba King, había sido un desastre para el país y, sobre todo, una pesadilla para las víctimas, “esas personas a quienes llamamos enemigos”. Hablar desde la conciencia era “el privilegio y la cruz de todos los que nos sentimos atados por alianzas y lealtades mucho más amplias y profundas que los estrechos lazos nacionales”.¹ Los vietnamitas, decía, son también “nuestros hermanos”. El mismo sentimiento había sido articulado por Séneca siglos atrás. Cada persona tiene un pie en dos comunidades, pensaban los estoicos. Uno de ellos está firmemente arraigado en la comunidad nacional: donde nacimos, crecimos y nos formamos una identidad. El otro, sugerían, se encuentra en la comunidad de la humanidad, esa comunidad que “mide sus fronteras territoriales por el resplandor del sol”.²

¿Qué pie ha de ponerse enfrente? Tradicionalmente, la respuesta liberal ha sido la de King y los estoicos: cuando entren en conflicto las demandas de la comunidad nacional con las demandas de la comunidad, digamos, universal, hemos de honrar esos deberes “más amplios y más profundos”. Samuel Johnson habría dicho famosamente que el patriotismo es el último refugio de los sinvergüenzas. No criticar la invasión americana a Vietnam por lealtad patriótica implicaría entonces renunciar a un importante deber moral: defender esa comunidad de la humanidad. La crítica no es menor: el patriotismo nos ha llevado muchas veces a la rabia xenofóbica, a defender nuestro país por las malas, a pensarnos en términos exclusiva y excluyentemente mexicanos, franceses, peruanos. Pero acaso los ejemplos solo demuestran los límites del patriotismo —para los liberales, al menos, el patriotismo no puede llegar a esos extremos— sin decirnos en realidad si hay alguna versión rescatable del amor a la patria. ¿No existe una forma de patriotismo no solo compatible con el liberalismo sino, en cierto sentido, *requerido* incluso por el pensamiento liberal?

Sobran versiones benignas de una especie de patriotismo *suave*: la bandera estadounidense en el coche, pasión

desbordante por *la roja*, el taco o la arepa como *alta cocina*.



Ilustración: LETRAS LIBRES / Edo Carosia

El problema, claro, es que si el patriotismo ha de ser un requisito —una actitud o condición debida— y no meramente una conducta permisible, debe entonces ser nada menos que indispensable para la subsistencia del Estado liberal. La pregunta es ciertamente complicada: un liberal no puede decir “mi país, bien o mal” de la misma manera en que no puede decir “mi país, liberal o totalitario”. La lealtad del liberal, a fin de cuentas, no está centrada en una simple comunidad cultural sino en un principio moral. El argumento de King es precisamente ese: los liberales tenemos un deber con la justicia.

Pero amar y claudicar no son lo mismo. Amar la patria es apoyarla en las buenas y recuperarla en las malas. En realidad, el lenguaje del patriotismo ha sido utilizado a lo largo de los siglos para invocar el amor por las instituciones políticas y la forma de vida que nos permite vivir en libertad.³ El patriotismo, dice Maurizio Viroli, es amor por la república. Patriotismo y nacionalismo pueden y deben distinguirse: mientras que los enemigos del nacionalismo suelen ser la “contaminación cultural, la heterogeneidad y el deterioro racial”, históricamente los enemigos del patriotismo han sido “la tiranía, el despotismo, la opresión y la corrupción”.⁴ De la misma manera que la lealtad del liberal no está centrada en una simple comunidad cultural, sino en una moral —el liberalismo—, el amor a la patria está íntimamente ligado al amor por una forma de vida en libertad. El compromiso

¹ Martin Luther King, “Beyond Vietnam: A time to break silence”, 1967.

² Citado en Martha Nussbaum, “Patriotism and cosmopolitanism”, en Joshua Cohen (ed.), *For love of country?*, Boston, Beacon Press, 2002, pp. 3-17.

³ Maurizio Viroli, *For love of country: An essay on patriotism and nationalism*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

⁴ Ídem.

del patriota es, ante todo, con la libertad y sus instituciones. Cuando fallan, se corrompen o simplemente dejan de funcionar, el patriota debe intentar restaurarlas. En un sentido fundamental, el patriotismo no es una expresión más del amor incondicional –contigo, querida, en las buenas y las malas– sino una expresión del amor propio: “He loves his country best who strives to make it best.”⁵

¿Pero en qué sentido es esto un *deber* liberal? Si nuestro deber es con la justicia, parecería que un liberal está obligado a mejorar las instituciones políticas de *algún* Estado pero no necesariamente a mejorar las instituciones de *su propio* Estado. Si la etiqueta de patriota ha de servir de algo, primero que nada ha de aterrizar la abstracción –“amor a la patria”– en las instituciones políticas de un país propio (no necesariamente el país donde uno nació, por cierto, sino el país del que es ciudadano). La fuerza del argumento depende de una segunda condición que los liberales normalmente suscriben: el Estado justo –además de ser, por supuesto, liberal– debe ser democrático.⁶ Y las instituciones democráticas no pueden sobrevivir sin un mínimo compromiso de parte de sus ciudadanos. La gente no solo tiene que pagar impuestos y respetar las leyes promulgadas por la comunidad sino que además, en términos generales, tiene que salir a votar, elegir a sus representantes, actuar como jurado en juicios, hacer servicio militar. El punto es este: el Estado liberal, para ser justo, tiene además que ser democrático, y el hecho de que las democracias sean sistemas de autogobierno necesariamente implica que la ciudadanía debe verse involucrada en los asuntos públicos. El grado de participación ciertamente variará entre distintas concepciones razonables del gobierno democrático; pero lo importante, en todo caso, es que el grado de participación requerida por las democracias liberales –aunque en algunos casos sea mínimo– no es, no puede ser, cero.

Esto no quiere decir que un liberal no deba intentar promover la justicia en el mundo. En un nivel más básico, significa que una especie de justicia global sería simplemente inalcanzable si no empezamos en casa. Ese deber moral general que tenemos –hablar desde la conciencia– resulta incoherente si no tenemos antes la obligación de promover la justicia en nuestro propio país; procurar que sea liberal y democrático. La imposibilidad de la alternativa pone de manifiesto la incoherencia: si todos los ciudadanos adoptásemos esa misma primacía de la justicia global sin poner mayor atención a los Estados de los cuales somos parte, no habría democracia –ni justicia– dado que estaríamos abdicando nuestro papel fundamental, indispensable, de autogovernarnos; de participar en los asuntos comunes de nuestro Estado.⁷ Al tomar el púlpito de la iglesia Riverside en Nueva York, King lo entendió mejor que nadie: “Este discurso no está dirigido a la gente en Hanoi ni al Frente Nacional de Liberación. No está dirigido a China ni a Rusia... sino a mis compatriotas americanos, quienes,

como yo, tienen la mayor de las responsabilidades.”⁸ Al intentar tratarnos como hermanos universales hemos de reconocer primero la importancia, acaso instrumental, de la comunidad particular: ¿de qué otra forma sabríamos el trato que merecen nuestros vecinos? Para hacer efectiva la lealtad que trasciende fronteras, la patria resulta no solo una necesidad histórica sino moral: la justicia liberal florece de adentro hacia fuera. –

¿PADECE EL LIBERALISMO UNA TENTACIÓN IMPERIAL?

PATRICK IBER



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

Unido ha invadido alrededor de un noventa por ciento de los países del globo; los 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

5 De Robert G. Ingersoll: “Aquel que ama más a su país es quien pugna por mejorarlo.” Crédito a José Antonio Aguilar por la traducción.

6 Esto no ha sido siempre el caso. Para Hobbes, por ejemplo, la justicia nada tenía que ver con la democracia. La generalización aplica, en todo caso, a la mayoría de las personas que se dicen a sí mismas liberales el día de hoy. Aquí sigo el argumento de Pauline Kleingeld, “Kantian patriotism”, en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 29, núm 4, 2000, pp. 313-41.

7 Cfr. *idem*.

8 Martin Luther King, *op. cit.*

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.”¹

Para el 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 del Reino Unido a los 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.”² Pero actuar a 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, 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 del Reino Unido, en la mayoría de las veces podía convivir con dictadores amigos que no pusieran en riesgo sus intereses económicos y de seguridad.³

El imperialismo estadounidense no fue, por lo general, territorial. Consiguió lo que el 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 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

1 Bernard Porter, *The lion's share. A short history of British imperialism, 1850-1905*, Londres/Nueva York, Longman, 1996).

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

3 Michel Gobat, *Confronting the American dream: Nicaragua under U.S. imperial rule*, Durham, Duke University Press, 2005.

de manifiesto la falsedad de la idea de que Estados Unidos era un imperio benigno. Como había sucedido anteriormente con el 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 de los Estados Unidos. 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 de este 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

¿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, 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 históricos 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 adquirían 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* pro-

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



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

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

² 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.

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%.³ 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*? ¿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? —

³ 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.

¿CON QUÉ VALORES PROHIBIR QUÉ?

GABRIEL ZAID



la 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 cos-

tumbres 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 integrista: 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 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 atribuírselos 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.

Las democracias liberales se autoengañan creyendo que prohibir la poligamia no es imponer valores cristianos, sino universales. Precisamente lo que creen los misioneros cristianos cuando, en comunidades de tradición polígama, obligan cruelmente a las familias a desmembrarse para convertirse. —

Ilustración: LETRAS LIBRES / André da Loba

