
RESEÑAS - REZENSIONEN - BOOKS REVIEWS

Adela Cortina (2017), *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Madrid: Paidós. 196 págs., ISBN 978-950-12-9600-6

(por Jutta H. Wester)

Aporofobia, un neologismo acuñado por Adela Cortina ya hace más de veinte años, designa “una realidad tan efectiva en la vida social que esa vida no puede entenderse sin contar con ella” – como justifica la autora en la propuesta de incorporación de la palabra en el Diccionario de la Real Academia Española (Diario *El País*, 7 de marzo de 2000). Esta realidad, la aporofobia, se manifiesta como “rechazo, aversión, temor y desprecio hacia el pobre, hacia el desamparado que, al menos en apariencia, no puede devolver nada bueno a cambio” (p. 14). Cabe mencionar que la propuesta del reconocimiento de este neologismo de Cortina ha sido sumamente exitosa en España: En septiembre de 2017, el Senado español aprobó una moción en la que pide la inclusión de la aporofobia como circunstancia agravante en el Código Penal; fue elegida como la palabra del año por la Fundación para el Español Urgente (Fundéu); y el 20 de diciembre de 2017, la Real Academia Española incorporó la palabra en su diccionario.

El último libro de la filósofa española Adela Cortina -*Aporofobia, el rechazo del pobre. Un desafío para la democracia*- trata de la “realidad innegable y cotidiana de la aporofobia, de la necesidad de ponerle nombre para poder reconocerla, como también de buscar sus causas y proponer algunos caminos para superarla” (p. 15) El libro que parte de la realidad de nuestras sociedades democráticas basadas sobre el contrato social, inmersas en una economía mundial globalizada

y en crisis, y en una situación geopolítica signada por guerras, crisis medioambientales e importantes flujos de refugiados políticos y económicos. Específicamente, se remite a la experiencia española y europea de la problemática de refugiados e inmigrantes, como a numerosos hechos de violencia relacionados con la xenofobia y con otras expresiones de odio. Por otro lado, tiene en cuenta el surgimiento de una nueva derecha política en Europa, y también en los Estados Unidos, que utiliza un discurso xenófobo y vehiculiza estos sentimientos de rechazo y de odio entre sus seguidores.

Por más que la autora sea filósofa, sus descripciones y análisis toman en cuenta numerosos y variados aportes teóricos de las ciencias sociales, las neurociencias y la biología evolutiva que en la actualidad tienen relevancia e influencia en el área de estudio. Presenta muchos ejemplos empíricos, los somete a una evaluación teórica, y relaciona los hechos y conceptos no sólo con su propia obra filosófica, sino también con las teorías ético-filosóficas más relevantes de la tradición occidental, especialmente con pensadores modernos y contemporáneos.

Cortina plantea la hipótesis de que la aporofobia “tiene un alcance universal: todos los seres humanos son aporófobos, y esto tiene raíces cerebrales, pero también sociales, que se pueden y deben modificar, si es que tomamos en serio al menos esas dos claves de nuestra cultura que son el respeto de la igual dignidad de las personas y la compasión, entendida como la capacidad de percibir el sufrimiento de otros y de comprometerse a evitarlo.” (p. 15) En los ocho capítulos del libro se desarrolla la discusión de esta hipótesis.

Después de brindar las primeras definiciones y el propósito del libro en el primer capítulo, titulado “Una lacra sin nombre”, en el capítulo 2 (“Los delitos del odio al pobre”) y en el capítulo 3 (“El discurso del odio”) sitúa la aporofobia en la tensión entre el acervo ideológico de nuestras democracias modernas y los logros y limitaciones de su institucionalización, por ejemplo en el Derecho. Mientras que los delitos de odio son actos criminales que están tipificados en el código penal (p. 33), la codificación de los discursos de odio como delitos entra en colisión, en ocasiones, con la libertad de expresión, reconocida como un derecho humano básico. No obstante ello, en las sociedades modernas con democracias pluralistas, los discursos de odio han sido reconocidos en gran

medida como delitos de odio y se ha creado la conciencia de que pueden representar “un obstáculo para construir una convivencia democrática” (p. 45). Pero dado que sigue habiendo casos en los que su tipificación como delitos sigue siendo incierta, Cortina concluye que “... donde no llega el derecho, puede y debe llegar una ética cívica, que resulta indispensable para que la democracia funcione. El derecho no basta, la ética cívica es necesaria.” (p. 53) En este sentido, prosigue y esboza ya las líneas generales de su propuesta de solución: “El cultivo de esa ética es una responsabilidad de la sociedad en su conjunto, que debe transmitirse a través de la educación formal e informal, a través de las escuelas, las familias, los medios de comunicación, la ejemplaridad de las figuras relevantes y la configuración de las organizaciones y las instituciones, conformando una peculiar ‘eticidad’”. (53)

En el cuarto capítulo (“Nuestro cerebro es aporóforo”) indaga las raíces cerebrales de la aporofobia como tendencia innata individualista que coexiste con otra de índole social. Ambas tendencias –y dentro de ellas el autointerés, la orientación de control, la disociación, la simpatía selectiva, la empatía y la xenofobia- entran en conflicto, pero no predeterminan el comportamiento humano sino que, gracias a la gran plasticidad del cerebro humano, las tendencias como el cuidado del otro, el reconocimiento de la igual dignidad y la compasión pueden ser reforzadas. Este es el cometido tanto de las experiencias humanizadoras de las tradiciones, como de la civilización y la educación.

El contenido del capítulo 5, que lleva el título “Conciencia y reputación”, se centra en la idea de que la educación en un sentido amplio puede servir para formar y reforzar el respeto a la igual dignidad de cada persona: la educación formal y la informal, pero también los resortes educativos de las instituciones políticas, sociales y económicas, de los medios de comunicación, del Derecho etc.

El sexto capítulo sobre “Biomejora moral” se ocupa de diversas propuestas de mejorar la calidad de los seres humanos, entre ellas el transhumanismo, y concluye que la motivación es un factor decisivo en este proceso educativo de mejoramiento moral de las personas.

En el séptimo capítulo, que lleva como título “Erradicar la pobreza, reducir la desigualdad”, Cortina se centra en cuestiones de índole económica, social y política en el horizonte de una dimensión ética. Cortina se propone demostrar o

comprobar que no sólo se puede erradicar la pobreza sino que también existe un deber de forjar "... la conciencia social de que acabar con la pobreza es un deber para la humanidad" que debe extenderse a escala mundial y aumentar el activismo internacional. (p. 137) En varias oportunidades recalca que este deber moral de reconocer a los pobres y de compartir con ellos los propios bienes ya ha sido planteado por las religiones monoteístas de Occidente como un compromiso aparejado a la fe. (p. 137)

Es en este contexto donde aparece la definición de los pobres como los "... que parecen no poder ofrecer nada a cambio en sociedades basadas en el juego del intercambio, en el juego de la reciprocidad, que consiste en dar con tal de poder recibir, bien de la persona a quien se da, bien de alguna otra que está autorizada para devolverlo de algún modo" (p. 125). La exclusión es un mal intrínseco a nuestras sociedades contractualistas, dado que sus miembros deben participar en el intercambio. Los pobres, sin embargo, carecen del poder y de los recursos económicos y simbólicos, quedan excluidos y son considerados como inferiores, "suscitan desprecio cuando se les contempla desde una posición de superioridad, miedo cuando generan inseguridad y, en el mejor de los casos, impaciencia por librarse de ellos, impaciencia del corazón" (p. 125). En consecuencia, a nivel regional y global, son invisibilizados.

Entre las múltiples definiciones socio-económicas de la pobreza, Cortina opta por la de Amartya Sen, quien sostiene que la pobreza "supone para quien la padece la falta de libertad, imposibilidad de llevar adelante los planes de vida que tiene razones para valorar, carencia de las capacidades básicas necesarias para tomar las riendas de su vida" y, en consecuencia, "no poder ser agente de su vida, sino sólo un sujeto paciente de la lotería natural o social que le toca en suerte, y no poder perseguir la felicidad por el camino que desearía elegir." (p. 130)

Plantea las políticas antipobreza desde dos perspectivas: la de la protección y la de la promoción. En muchos casos las políticas de protección desembocan en "la trampa de la pobreza", es decir, se quedan en medidas que, aunque protejan a los pobres de situaciones extremas, no ayudan a "promocionar a las personas para que puedan salir de ella", sino que "pasan a depender totalmente de sus presuntos benefactores" (p. 135). Por el contrario, una "buena política antipobreza es la que intenta promocionar a las personas para que puedan salir

de ella” (p. 135). Por otro lado, hay medidas de protección que históricamente se toman contra los pobres que se reconocen como amenaza del orden social, que crean conflictos sociales, son responsables de la inseguridad ciudadana o la delincuencia. En síntesis, las políticas antipobreza no deben quedarse en actos de caridad o limosna, sino que tienen que asumir el deber de hacer justicia. (p. 138) Estas políticas antipobreza hay que concebirlas en la actualidad a nivel global ya que el fenómeno de la globalización “se caracteriza por la ausencia de una ética y una política igualmente globalizada que permitan poner los bienes de la globalización al servicio de las personas” (p. 141).

Anticipándose ya al capítulo final de índole más filosófica, Cortina concluye este capítulo 7 diciendo: “Una ética de la razón cordial ... es consciente del valor de los contratos para la vida política, económica y social, también de que hunden sus raíces en esa otra forma de vínculo humano, que es la alianza. La alianza de quienes se reconocen mutuamente como personas dotadas de dignidad, no de un simple precio, como personas vulnerables, necesitadas de Justicia, pero también de cuidado y compasión.” (p. 148).

En el octavo y último capítulo titulado “Hospitalidad cosmopolita”, Adela Cortina se remite a la idea de una sociedad cosmopolita de Kant, recupera logros civilizatorios como la Declaración Universal de los Derechos Humanos o la tradición europea, en la que “es crucial un valor, el de la hospitalidad, que puede entenderse como una virtud, *la virtud de la hospitalidad, que es una actitud personal*, como un deber, el *deber de la hospitalidad*, que corresponde a un *derecho a la hospitalidad*, referidos ya a las instituciones jurídicas, políticas y sociales, y a las obligaciones del Estado” (p. 151). De este modo no sólo retoma ideas clave de su propia obra filosófica en el horizonte del pensamiento occidental, sino que las articula con postulados de política social y económica a nivel global y repite que “el derecho no basta, sino que son también imprescindibles la ética y la política” (p. 157).

Refiriéndose a Kant, Cortina propone “la construcción de un derecho cosmopolita que nos permite complementar la virtud personal con el tránsito a la obligación institucional de acoger a los extranjeros. El deber de hospitalidad personal se convierte en un deber jurídico, que corresponde al derecho del extranjero de ser recibido.” (p. 156) Con la construcción de una sociedad cosmopolita como idea regulativa, la hospitalidad personal podría ser

transformada e institucionalizada como “hospitalidad universal” (p. 160). Para lograr esta meta, Cortina reitera su apreciación del papel crucial de la educación y concluye su libro con las siguientes palabras: “A mí juicio, una educación a la altura del Siglo 21 tiene por tarea formar personas de su tiempo, de su lugar concreto, y abiertas al mundo. Sensibles a los grandes desafíos, entre los que hoy cuentan el sufrimiento de quienes buscan refugio en esta Europa, que ya en el siglo 18 reconoció el deber que todos los países tienen que ofrecer hospitalidad a los que llegan a su tierras, el drama de la pobreza extrema, hambre y la indefensión de los vulnerables, los millones de muertes prematuras y de enfermedades sin atención. Educar para nuestro tiempo exige formar ciudadanos compasivos, capaces de asumir la perspectiva de los que sufren, pero sobre todo de comprometerse con ellos.” (p. 168)

En síntesis, este nuevo libro de Adela Cortina ofrece una fundamentación teórica y ricos aportes empíricos que pueden servir de base para una operacionalización del concepto central, la aporofobia, y para novedosas investigaciones en el ámbito de las ciencias sociales que se ocupan de fenómenos de exclusión social, marginalidad, desigualdad, vulnerabilidad, discriminación, prejuicios y estereotipos, invisibilidad etc. Son impulsos, además, para el desarrollo de resortes institucionales, políticos, sociales, educativos etc. que fomenten la inclusión, el reconocimiento y el empoderamiento de los grupos y las personas más débiles.

En lo que respecta a la ética filosófica, el libro muestra cómo una teoría ética -aquí la ética de la razón cordial de Adela Cortina- puede ser fructífera para analizar y comprender problemas del mundo real y para proponer líneas concretas de acción para remediarlos. En este sentido, es un cabal ejemplo de la ética aplicada contemporánea.

Maximiliano Figueroa Muñoz (ed.) (2015), *Liberalismo político. Problemas y desarrollos contemporáneos*, Santiago de Chile: IRL editores. 252 págs., ISBN: 978-956-01-0184-6

(por Santiago J. Polop)

El liberalismo político es probablemente el concepto político más importante que devino de la modernidad europea. Claro que esa modernidad europea nada sería sin sus satélites americanos (del Norte, en la lucha independentista de los Estados Unidos, y del Sur, por la sostenida política extractivista y las posteriores luchas independentistas), orientales y africanos. Europa se universaliza, porque el universo conocido había sido colonizado por sus cañones, antes que por sus ideas. No obstante, la necesidad de Europa de justificarse moralmente luego de caídos los principios de autoridad de las Escrituras (probablemente la herencia culposa del cristianismo y la preocupación por la *salvación* haya hecho mella en esto) llevaría a la profusión de ideas que escapaban de las apropiaciones señoriales o sanguíneas, y se volcaban a la formulación de principios de razón con vocación universal.

Lo universal, bien lo sabía Hegel, tensiona su propia universalidad con la particularidad de la historia. Lo universal, en la historia, debe necesariamente reconvertirse al tiempo en que existe: “nadie puede saltar por sobre su propio tiempo”. Son las ideas que, en un momento, aparecían post-cañones, las que acabarían por subvertir el orden impuesto por los mismos, atacados en los principios que decían sostener. La revolución haitiana de inicios del siglo XVIII tal vez sea un claro ejemplo. La colonización natural y moral, acabaría por emerger como lo que era: una forma de dominación brutal, de sometimiento de los pueblos y de cercenamiento de las libertades.

Siendo así, toda tematización del liberalismo político es, a fin de cuentas, una tensión sobre la libertad y los modos de su disputa por su historia, su presente y su futuro en el marco de lo universal y lo particular. En simultáneo, no en paralelo, y en una relación promiscua, sin tabúes.

El libro editado por Maximiliano Figueroa Muñoz, *Liberalismo político. Problemas y desarrollos contemporáneos*, resultante de una jornada destinada íntegramente a la deliberación de algunas de sus innumerables aristas, opta por indagar en tres grandes planos los desenvolvimientos del liberalismo político: I) los problemas de fundamentación, II) los desarrollos, discusiones y antecedentes teóricos, y III) algunos de los problemas contemporáneos concretos con los que se embate. Como señala Figueroa Muñoz: “La primera parte, desde distintas ópticas, piensa la democracia liberal desde esa contingencia insuperable que impide afincarla en los fundamentos intangibles y examina, desde ahí, sus posibilidades para acometer el desafío de encauzar políticamente las sociedades en los marcos del pluralismo. La segunda parte muestra y pondera el desarrollo del ideario del liberalismo político, identifica sus señas de identidad como proyecto y penetra en los sentidos que están comprometidos en el debate, interno y externo, que este genera como sistema. La tercera parte, y final, analiza tres problemas concretos que desafían la aplicación del liberalismo político: el matrimonio entre parejas del mismo sexo, la configuración del espacio y el debate público y las responsabilidades de justicia frente a las futuras generaciones” (p. 10). Ello, claro, con el trasfondo de la ineludible discusión amalgamada entre el liberalismo y la democracia que condiciona definitivamente su devenir desde la modernidad hasta nuestros días. La tematización de la libertad es la cuestión fundamental, como se decía, de la modernidad europea, y será el camino por el que retornen las ideas democráticas de la *polis* griega, sometidas por centurias a las autoridades *de facto*, teológicas o positivas (si es que pueden distinguirse definitivamente estos registros).

En el primer campo de discusión, sobre los problemas de fundamentación en el liberalismo político, Carlos Peña escribe: “Los problemas de la democracia liberal”. Allí, acomete una discusión central respecto a la existencia, o no, de elementos rectores que pudieran ser universalizables como criterios políticos en el ámbito de lo social. Ello en vistas a un debate con la corriente conocida como “antifundacionalismo”, que derivaría en posiciones hiper-relativistas y radicalmente escépticas. En contra de éstas posturas, Peña sostiene que caen por sus propias contradicciones lógicas, en tanto otras como las de Carl Schmitt lo hacen por su “...escasa relevancia sociológica” (p. 22). En definitiva, Carlos Peña sostiene que la democracia liberal se sostiene a sí misma por la presencia

de *fundamentos contingentes*, argumento de reminiscencias laclausianas (no declaradas), y que permiten argumentos cuasitrascendentales desde los que se habiliten discusiones radicalmente innovadoras (historizadas) a partir de principios que no dejan de ser universales.

Paxti Lanceros retoma en su artículo “Pluralismo consecuente. Desafíos en (hacia) una democracia liberal” alguna de las viejas preguntas del liberalismo político moderno, que por añejas no han dejado de interpelar ni deberían dejar de hacerlo en las actuales sociedades complejas, a través de una sana *interrogación irónica*. Es en esa tesitura que pueden desmontarse supuestos absurdos en torno a la democracia liberal, fundamentalmente aquellos que canonizan sus límites. Por el contrario, sostiene Lanceros, su piedra de toque es la introducción de la contingencia y la relatividad en ese discurso. La cuestión central es cómo esos elementos pueden articular la presencia y permanente reconfiguración del pluralismo, y hacerlo *funcionar* para el sostenimiento de una comunidad en el tiempo. Asume allí, luego de repasar algunas de las tradiciones comunitaristas del liberalismo político, la necesidad de no tomar partido por la neutralidad, sino entender que la construcción de comunidades históricas exige decisiones tramadas en principios universales, pero sin tomarlos como raseros de virtud, sino más bien como una praxis interminable.

En “Rorty: liberalismo político no metafísico”, Maximiliano Figueroa rastrea indicios del pragmatismo en las corrientes modernas como antecedentes al falibilismo y la articulación política *no* esencialista, sino, por el contrario, con una predisposición co-constitutiva al diálogo y las instancias de intercambio comunicativo para alcanzar objetivos de convivencia, aceptación y tolerancia. Esta tradición es retomada originalmente por el gran pragmatista norteamericano Richard Rorty, siguiendo la estela de las investigaciones de Charles Peirce y John Dewey. Rorty lleva al plano de las ideas políticas los principios de comunicación y solidaridad con el objetivo de alcanzar formas de libertad (fácticas) nunca definitivas, guiadas por el principio de la tolerancia, tal como ocurre con la idea de *conocimiento* en la epistemología pragmatista y su rechazo a cualquier noción de Verdad. El posicionamiento anti-metafísico de Rorty, sugiere Figueroa, significa una superación de los debates liberales que anteponen una teleología a la razón pública, o incluso al lenguaje. La distancia irónica del ciudadano frente a dogmas, encierros metafísicos, teologías y

semióticas en el liberalismo que piensa Rorty, sugeriría una radicalización de la propia democracia, en tanto la interpelación no está sostenida por nada más que la preocupación de la no-reducción de ningún otro participante a ninguna de aquellas constricciones a su libertad. Es la *deseabilidad* de las instituciones democráticas lo que garantizaría su continuidad: de allí la importancia de cuidar las libertades políticas y sus instituciones, centro y eje de las potencialidades (absolutamente contingentes) de los sujetos. La posición del “ironista” rortyano sugiere la de aquél que rompe los cercos ideológicos y borra esa distancia cínica entre el ciudadano y los modos comunes de desenvolvimiento de la vida, enfrentándolos con los propios rasgos que sostienen, conservan o reproducen las condiciones de indignidad o humillación.

En la segunda parte del libro, Fernando Longás Uranga rastrea el concepto moderno de lo político en su artículo “De los ideales liberales al realismo político”. Con sintética claridad, expone al liberalismo político como una ideología más, autoconsciente (o que debería serlo) de la disputa entre poderes por la libertad humana. Las “ilusiones liberales” -a saber, emancipar al hombre de toda tutela sobre su razón y erigir un sistema normativo secular respecto al poder- habrían de ser, según el autor, los máximos tópicos desde los cuales el pensamiento moderno consecuente imaginaba la constitución de una juridicidad universal. Sin mistificar al propio liberalismo, sino contrastándolo con quien haya sido el lector más importante de sus bondades y sus riesgos especulares (Karl Marx), Longás Uranga señala la inocencia del anclaje individual de los derechos en una trama histórica (el capitalismo) que exacerba las desigualdades, al tiempo que no es posible pensar en aquella (ni ninguna) juridicidad sin atender al hecho de que no hay derecho sin violencia, como dijera Walter Benjamin. La necesidad de enfrentar al liberalismo político con el “realismo político” del capitalismo (a fin de cuentas, el liberalismo económico y su versión actual, el neoliberalismo) exigiría una cruenta revisión de las articulaciones de los significados y el modo de relacionarse con aquellos conceptos con los que las sociedades humanas desenvuelven su vida común.

Esteban Pereira Fredes, en “Revistando a Isaiah Berlin”, propone contrastar la defensa del liberalismo de Berlin atendiendo a la discusión histórica que constituye el paratexto de la enunciación que hiciera el filósofo. En contra de interpretaciones meramente atinentes a una reconstrucción interna del texto,

Pereira Fredes propone a la par una reconstrucción externa como mecanismo de traducción de la discusión que, en realidad, quería proponer Berlin. La suya no era una intervención desprovista de historia, sino que interpelaba decisiones y proponía influenciar asuntos públicos concretos. Los usos y abusos de los conceptos del liberalismo político, que permitieron justificaciones de experiencias aberrantes durante el siglo XX, exige por sí sólo un debate en torno a los mismos que excede en mucho a los límites de la academia, como señala el propio Berlin. Los desafíos conceptuales sobre *libertad negativa* y *libertad positiva* que propone Berlin son repasados por Pereira Fredes en el marco de las discusiones que suscitó el primero con Quentin Skinner y Gerald MacCallum, en una revisión tan rica como estimulante. El itinerario intelectual de Berlin continuó indagando en los modos de rescatar la defensa de lo que tal vez considera como el elemento central de los ideales ilustrados, el pluralismo. El rescate de autores como Herder, Vico y Hamman es consecuente con el desplazamiento de las falacias de autoridad modernas en el pensamiento humano, y llevan al propio Berlin a defender un pluralismo ético que se remonta a Maquiavelo. Esto, como bien señala Pereira Fredes, puede parecer una sorpresa, pero la lectura de Berlin del gran politólogo hace hincapié en la inflexión que supuso su reconocimiento de la pluralidad de valores morales en disputa en cualquier comunidad humana. No hay una intentona de mera erudición en Berlin, sino que su preocupación sigue conteste con los desafíos del liberalismo político en el siglo XX, lo que imponía imaginar la vida en sociedades humanas empujadas por la tensión entre poderes ocupados por intereses individuales y sectoriales, y un modo de desenvolvimiento que atendiera la tolerancia y la diversidad en términos pluralistas.

La reducción del liberalismo a una forma meramente procedimental institucionalizada de organizar la vida en común es la preocupación de Gonzalo Bustamante Kuschel en su artículo “El liberalismo agonial frente a la crítica populista”. Allí planteará su oposición al planteo de las teorías de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, quienes injustamente habrían totalizado la crítica al liberalismo academicista, por suspender el carácter propiamente conflictivo de lo político, hacia las ideas originalmente agonales que revistan en los conceptos fundamentales del liberalismo político. La *crítica populista*, como la llama el autor, descartaría al liberalismo por pretender igualar sujetos neutralizando su potencial

disruptivo de lo social, lo que llevado al plano institucional trasuntaría en una mera administración técnica de lo social, haciendo del sujeto un instrumento/objeto de consumo. En la estela del liberalismo de Hobhouse y de Hayek, Bustamante sostiene que se trata -la de Laclau y Mouffe- de una crítica ideológica, y no de filosofía política, por lo que el núcleo central *combativo* de la ideología liberal (que se resume en la expansión de derechos) es pasado por alto.

En la tercera y última parte del libro, el artículo de Mauro Basaure, “Una gramática elemental de la controversia sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo”, acepta el desafío de discutir esta controversia, suscitada en Chile (como también ocurriera en Argentina) como un verdadero problema de filosofía política en torno a la justificación, y no meramente una cuestión de *lobbies*. Tras repasar los argumentos codificados, Basaure da un giro original y necesario a esta (s) discusión (es), y se propone atravesarla del rasero del *silogismo de la emancipación*, propuesto por Jacques Ranciere. El resultado ha de ser invertir la carga de la prueba hacia quienes deben sostener argumentativamente (y en términos liberales) la exclusión del matrimonio entre personas del mismo sexo de una sociedad secular y basada en los principios del liberalismo político. Es claro que la intervención de discursos plurales (científicos, políticos, jurídicos) comporta una riqueza para las sociedades cada vez más diferenciadas funcionalmente, pero ello mismo implica un riesgo por la apropiación de tales discursos por intereses que pretenden limitar el carácter expansivo y universalista de los derechos liberales.

“Esfera pública, democracia y los límites del liberalismo” se titula el artículo de Nicolás Del Valle O. Allí, el autor se preocupa por aclarar el supuesto “privatista” de la doctrina del liberalismo político, como si ésta se cerniera a ocuparse de las individualidades en detrimento de lo público cuando, justamente, es la esfera pública el ámbito ineludible del pluralismo democrático que el liberalismo propone. Retomando el ideal kantiano sobre el uso público de la razón, Del Valle rastrea su articulación a sociedades complejas, como las que impulsa la fina lectura que John Rawls hiciera del filósofo de Königsberg, señalando no obstante los límites del pluralismo sin un Estado democrático que favorezca las autonomías. En su repaso de los aportes de Jürgen Habermas, Del Valle rescata la contribución de éste a la esfera de lo público vía su modelo deliberativo, en el

cual los principios discursivos han de seguir los principios del uso público de la razón. Esa esfera pública, Habermas la identifica con la sociedad civil, razón por la cual la articulación de los consensos han de estar orientados a lo común antes que a lo individual como motor de las decisiones políticas. Tanto una y otra versión del liberalismo político (Rawls y Habermas) parecen asumir una cierta inocencia respecto a las instituciones políticas modernas, lo que no es pasado por alto en la crítica de Chantal Mouffe, sobre la que nuestro autor abunda con fundamentadas razones.

Finalmente, la cuestión sobre la responsabilidad del presente hacia las generaciones futuras es analizada desde la filosofía política en el artículo de Daniel Loewe “Justicia contractual y los seres del futuro”. En la estela teórica del liberalismo contractualista, Loewe nos lleva por un profundo repaso por los elementos centrales e ineludibles de la figura *conceptual* del contrato liberal. Sería la propuesta de John Rawls la que mejor representaría en la actualidad la posibilidad de establecer la forma de un contrato diacrónico con el presente, que atienda las obligaciones recíprocas con lo no-presente. Sin embargo, el problema de la no-identidad emerge como un límite difícil de digerir, en tanto supone un problema lógico por el cual la generación futura no podría hacer reclamaciones al pasado sin negarse a sí misma. Ello no obsta de que Loewe entienda que la teoría rawlsiana presente características superadoras a las teorías contractuales que centralizan en los intereses propios. Ejercicios reflexivos como la “posición original” asegurarían pensar no sólo en sujetos presentes sino en todas las temporalidades posibles, haciendo que las decisiones inmediatas consecuentes tengan validez de justicia para todos los potencialmente afectados, incluso hablando diacrónicamente. La aporía lógica a la que parece conducir el problema de la no-identidad sería resuelta en los mismos términos en la muy lúcida argumentación de Loewe.

En definitiva, se trata de un libro notoriamente pleno de argumentos con los cuales renovar y dar vida a una discusión que no se ha de cerrar, haciendo justamente honor al liberalismo político.

