

## EL LIBERALISMO Y SUS ENEMIGOS

Por el Académico de Número

Excmo. Sr. D. Fernando Vallespín Oña\*

Como pueden imaginar, el título de mi intervención se inspira en la conocida obra de Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*<sup>1</sup>. El impulso que la guía es también el mismo, la preocupación por la posible pérdida de algunos de los más importantes logros de eso que, por simplificar, llamaremos la «cultura de la libertad». Lo que aquí me interesa resaltar, sin embargo, son las diferencias entre las amenazas existentes entonces y las que nos encontramos en nuestros días. La primera es que el «enemigo» se presentaba en aquel momento histórico con un rostro perfectamente nítido, era imposible no verlo de cara, mientras que ahora es mucho más difuso, taimado e inaprensible; antes provenía sobre todo del exterior, de los países totalitarios, en nuestros días se arrebujaba en el interior, se incubaba en nuestros propios países democráticos. Y tal parece que carecer de un enemigo exterior sirviera para trasladar la distinción amigo/enemigo a una confrontación interna, a una incruenta «guerra civil» que, como veremos, es sobre todo de naturaleza «cultural». La segunda, y esta es la que más me va a interesar, es que, quizá por esto último, apenas encuentra oposición teórica. Nos escandaliza el populismo, que es como hemos decidido llamar hoy al adversario, pero –y esta es una observación personal– apenas nos sentimos impedidos a pensar en una reelaboración de lo que debería ser una adecuada defensa de nuestros valores y principios, como si pudieran defenderse por sí solos. Justo lo contrario de lo que ocurrió durante el periodo de posguerra, que produjo tan extraordinaria cosecha teórica. ¿Dónde están hoy los Popper, Berlín, Aron, Dahrendorf, Schlesinger Jr., todo ese conjunto de autores a los que se conoce bajo el rótulo genérico de «liberalismo de la Guerra Fría»?

---

\* Sesión del día 14 de marzo de 2023.

<sup>1</sup> POPPER, K., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona: Paidós, 2017. La primera edición original apareció en Londres: Routledge, 1945.

Antes de meterme en faena, permítanme que introduzca otras observaciones preliminares. Soy consciente de que hablar de liberalismo es ciertamente simplificador. De Hayek a Rawls hay un mundo, por ejemplo. Y los teóricos políticos no dejan de establecer distinciones entre unas corrientes liberales y otras. Pero todas ellas coincidirían en sostener eso que denominamos la dimensión liberal de la democracia. Justo aquello a lo que se oponen sus enemigos. Quizá por eso mismo se tiende a subsumir a estos bajo el calificativo de «liberales». Suele atribuirse el vocablo al periodista y ensayista Fareed Zakaria, aunque ya fue utilizado en el periodo de entreguerras por parte de Wilhelm Röpke, uno de los padres del ordoliberalismo, para calificar al nacionalsocialismo. El término lo dice todo. Sea cual sea el frente desde el cual se ataca, izquierda o derecha, el objetivo siempre es el mismo, poner en cuestión algunos de los principales principios o valores centrales del liberalismo. Es más, tal parece como si este enfrentamiento fuera lo que les dota de identidad. Y esto saca a la luz dos importantes consecuencias:

Una, que, en efecto, la democracia liberal carece de alternativas. Puede que Fukuyama no acertara con su tesis del fin de la historia, pero no anduvo desencaminado cuando dijo que la democracia liberal se había convertido en el único régimen político legítimo, que no había alternativa viable para ella, un ideal político capaz de sustituirla. Dentro de Occidente, al menos, ni el modelo ruso o chino son opciones realizables para nosotros. Podrán suponer una amenaza militar o económica, en el caso de China, pero no así intelectual. Eso no significa, desde luego, que el autoritarismo desarrollista chino, que, como dice Parag Khanna<sup>2</sup>, es lo más parecido a una «tecnocracia autoritaria», no pueda inspirar a algunos países en desarrollo. Para todos nosotros serían modelos inaceptables, y sus supuestos soportes teóricos, las teorías de un Alexander Dugin, el Rasputín de Putin, o algunos de sus equivalentes chinos, indigeribles intelectualmente.

La otra, es que, como consecuencia de ello, la actual coyuntura de crisis del liberalismo es bien distinta a la del periodo de la Guerra Fría, no se enfrenta a una «ideología adversaria» como en su día fuera el marxismo o con anterioridad incluso el fascismo. Enfrente tiene eso que llamamos populismo, que en realidad no es una ideología, porque ya sabemos que puede ser tanto de izquierdas como de derechas. A menos que quieran elevar a la categoría de verdaderos teóricos a autores como Laclau o Chantal Mouffe. Pero ellos mismos niegan el carácter ideológico del populismo y lo califican como una forma de acción política. Como mucho ofrecen un modelo de democracia alternativo al liberal, caracterizado por intentar despejar cualquier límite a la acción de la voluntad mayoritaria. En la práctica significa debilitar el sistema de contrapode-

---

<sup>2</sup> KANNA, P., *The Second World: Empires and Influence in the New Global Order*, Londres: Random House, 2008.

res, neutralizar los componentes liberales de la democracia, la parte institucional, pero también, a través de su intento por controlar los medios de comunicación, valores como el pluralismo, la libertad de expresión y la tolerancia. Puede parecer paradójico, pero lo que se propone es un vaciamiento del liberalismo en nombre de la democracia. Lo dicen sin ambages, «el poder le ha sido arrebatado al pueblo y este debe recuperarlo».

Lo que no se puede negar, sin embargo, es la reivindicación populista de algo que, con la excepción de Isaías Berlin, siempre fue infra-teorizado por parte de los autores liberales, el sentimiento de pertenencia. El «pueblo» populista puede entenderse como la abstracción hiperbólica de una comunidad nacional inexistente, la añoranza de una comunidad homogénea, unida por valores y una cultura compartida; pero no cabe duda de que es su más eficaz banderín de enganche, aunque ahora aparece con una cara más posmoderna al asociarse a una pluralidad de identidades nacionales, étnicas, de género, de preferencia sexual, etc. La identidad, las identidades, vuelven a cotizar al alza en el mercado de las ideas y adscripciones políticas. Y con ellas algo frente a lo cual se ha encontrado siempre con dificultades el discurso racional aplicado a la política, la emocionalidad. Si a ello le añadimos la situación creada por esta fase del capitalismo caracterizada por el aumento de la desigualdad y la sensación por parte de algunos grupos de haber sido marginalizados, el resultado es explosivo.

Estas afirmaciones que acabo de hacer coinciden a grandes rasgos con los diagnósticos de autores nada sospechosos de enfrentarse al liberalismo, como Francis Fukuyama o Timothy Garton Ash. Como afirma el primero de ellos en su último libro, *El liberalismo y sus desencantados*<sup>3</sup>, el liberalismo ha sido atacado tanto por la derecha como por la izquierda. La derecha le acusa de haber abandonado los vínculos de la comunidad nacional, que habría sido reemplazada por un cosmopolitismo global, carece de comunidad de destino. Por otra parte, el liberalismo habría hecho suyos también los valores de la élite cultural progresista, que domina el espacio público a través de los medios de comunicación y el mundo académico, y está imbuido de la política de identidad progresista. El resultado es la aparición del resentimiento en amplios sectores de la derecha, la sensación por parte de esta de que, como antiguo grupo cultural mayoritario en la sociedad es ahora intimidado y preterido, empujándose-la a un papel minoritario.

La queja de la izquierda va en otra dirección, la acusación aquí es que se habría abandonado el principio de igualdad entre personas y grupos sociales, los supuestos principios clásicos de la tradición liberal, y la nueva ortodoxia progresista se muestra intolerante hacia posiciones que no coinciden con

---

<sup>3</sup> FUKUYAMA, F., *El liberalismo y sus desencantados*, Barcelona: Deusto, 2022.

sus valores y exige la intervención del Estado para hacerlos efectivos. No ya solo para reclamar nuevos derechos para las minorías, sino también una mayor redistribución de recursos económicos y sociales. El enemigo sería, pues, para ellos, tanto el así llamado neoliberalismo, como los valores tradicionalistas.

Como vemos, eso que llamamos liberalismo quedaría sujeto a una pinza que lo presiona desde posiciones antagónicas. Para Fukuyama habría dos responsables de esta situación, cada uno de ellos ubicado en estos dos campos contrarios. Por un lado, el neoliberalismo, que este autor utiliza como epítome de las lógicas del capitalismo global y su creación de una sociedad atomizada, integrada por sujetos hedonistas autointeresados, por otro la cultura *woke*, el nuevo izquierdismo culturalista, inspirado en autores como Marcuse y la posmodernidad francesa. Lo que llama la atención es que, a pesar de la enorme influencia de esta última, Fukuyama pone al mismo nivel lo que es un dispositivo sistémico, el neoliberalismo, con una cultura intelectual casi exclusivamente universitaria.

Más clara me parece la posición de Garton Ash, en un texto que se titula «El futuro del liberalismo»<sup>4</sup>, que parte de un diagnóstico parecido, pero menos centrado sobre los Estados Unidos. Para él la terapia a seguir es un enfrentamiento al populismo y una intervención decidida para atajar sus causas. Sobre el trasfondo del reconocimiento de que no hay liberalismo sin libertad, desde la perspectiva ideológica la solución debería de ser la incorporación de elementos progresistas y conservadores. Los primeros encarnados en la aspiración a más igualdad y solidaridad social, donde se incluiría también una justa distribución del respeto debido a toda persona y a las minorías, y los segundos, mediante el refuerzo de la idea de comunidad e identidad. Así, a bote pronto, suena bien como declaración de principios, pero como suele ocurrir con estos, más difícil que su fundamentación es saber cómo llevarlos a la práctica.

Con todo, parece haber coincidencia entre ambos autores en que el neoliberalismo ha sido la mayor causa de la pérdida del alma del liberalismo, ya sea porque para muchos este ha acabado identificándose a aquel o por sus consecuencias disruptivas de la cohesión social y los costes humanos que provoca. En esto acabamos de ver que coinciden Fukuyama y Garton Ash, pero también otros como el periodista del *Financial Times* Edward Luce, por ejemplo, quien imputa a las élites neoliberales el haber provocado el divorcio entre estas y la clase obrera, que hoy habría sido suplantada por los nuevos marginados, los *left-behind*, favoreciendo así un casi generalizado grito de guerra contra los *plutocrats, aristocrats and other rats*<sup>5</sup>. Lo curioso de esto último es que se

---

<sup>4</sup> GARTON ASH, T., «The Future of Liberalism», en *Prospect*, 9 de diciembre de 2020. Hay traducción española en *Letras Libres*, marzo de 2021.

<sup>5</sup> LUCE, E., *The Retreat of Western Liberalism*, Londres: Little, Brown, 2017, p. 111; en la misma línea, véase, DENEEN, P., *Why Liberalism Failed*, New Haven: Yale University Press, 2018.

entona desde ambos extremos del espectro político, no solo por parte de la izquierda. Penetrar en las conexiones y los complejos lazos entre liberalismo y sistema capitalista merecería un texto aparte, ya que nos obligaría a introducir las muchas diferencias que ha este respecto se encuentran en las distintas teorías liberales. Baste con decir que es un error identificar sin más neoliberalismo económico a liberalismo. En este cabe tanto el radicalismo de mercado de un Hayek, como el radical igualitarismo de un Rawls, o el que encontramos en alguien como Ralf Dahrendorf, profundamente preocupado por la igualdad económica unida a un sistema de recompensas equitativo<sup>6</sup>. Es importante tener en cuenta, sin embargo, que desde una perspectiva política el gran desafío no es solo la desigualdad, sino también el evitar que el poder económico se torne en poder político.

Aquí me interesa concentrarme en la segunda dimensión de su supuesta crisis, lo que por simplificar podemos llamar la cuestión de las identidades. No en vano, esta propugna una visión de la sociedad no compuesta por individuos, sino por grupos basados en la etnia, el género o la orientación sexual, y esto sí que atenta frontalmente contra toda la tradición liberal. Hemos observado ya, además, que hoy la fuente del conflicto no son ya las ideologías, sino las políticas identitarias y toda esa ristra de guerras culturales que no dejan de espolvorear las diferentes políticas nacionales y la disputa entre eso que se llama *The West and the rest*. Recopilando lo anterior nos encontramos, por tanto, con que el iliberalismo apunta, como decíamos, a una ausencia de verdaderas alternativas, pero que también provoca insatisfacción. ¿Cómo hemos de interpretar entonces este malestar?

### **¿ES EL LIBERALISMO UN CASCARÓN VACÍO?**

Para entrar en el tema creo necesario suscitar una pregunta que se deduce implícitamente de todo lo dicho: ¿ha acabado reducido el liberalismo a algo así como un cascarón vacío? El propio Fukuyama lo define simplemente como «la igualdad universal de los seres humanos protegida por el Estado de derecho». ¿Se reduce, pues, a la idea de gobierno constitucional, a eso que entendemos por Estado de derecho? Es obvio que en este habrían cristalizado sus ideales o principios básicos, la convivencia de individuos libres e iguales bajo un orden jurídico que respeta su dignidad moral y su autonomía y tolera el pluralismo de sociedades cada vez más complejas, eso que en la filosofía política recibe el nombre de la neutralidad del Estado ante las diferentes concepciones del bien; o sea, que establece las reglas de juego de los sistemas democráticos dentro de las cuales se despliega toda la vida social. Ahora bien, estas

---

<sup>6</sup> Véase en particular, DAHRENDORF, R., *Life Chances*, Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

imponen límites, pero no prejuzgan cómo hayamos de vivir, sería la ideología del árbitro, no la de los jugadores, y así es como se vive en nuestros días por parte de sus mayores críticos y «enemigos», como constreñimientos ajenos a la espontaneidad social y limitadora de los impulsos democráticos y convicciones y emociones profundas.

A este respecto, me parece interesante la crítica al liberalismo que eleva Ross Douthat<sup>7</sup>, el ensayista y periodista del New York Times. A su parecer, el liberalismo no es un sistema político moral completo, es una estructura mínima diseñada para acoger el pluralismo, precisa de otras fuentes para otorgarle «significado, energía y propósito». La fórmula de su éxito es que siempre se le asociaba a algo *más*, eso que Douthat denomina el «liberalismo-plus»: liberalismo más nacionalismo (s. XIX en Europa o la Ucrania de hoy); liberalismo más protestantismo (el modelo de la tradición estadounidense); liberalismo más intensa homogeneidad étnica (la Escandinavia que promovió el Estado social); liberalismo más espiritualidad terapéutica (como los Estados Unidos desde los años setenta); o liberalismo más progresismo de justicia social (un amplio sector de la izquierda culturalista de Estados Unidos). Para Douthat, y en esto coincidiría con las críticas comunitaristas al liberalismo, el problema es que éste carece de una eticidad que lo sustente, el soporte de concepciones morales profundas con las que pueda sintonizar acoplándose a ellas, aunque fueran plurales. El malestar con el liberalismo deriva del hecho de vivir en sociedades que son el reino de consumidores atomizados, infelices, cuyos intereses, si es que somos capaces de formularlos, tienen un horizonte vital de pocos meses, cada cual persigue la autogratificación material; habitamos una sociedad de consumo ávida de estatus, pero nunca satisfecha con lo que cada individuo es capaz de lograr. Douthat, que siempre se declara católico, se posiciona claramente frente al atomismo hedonista, el *homo oeconomicus*, el sujeto narcisista que se exhibe en las redes, y una sociedad huérfana de toda conexión con lo trascendente. *No ghost in the machine*, ya no hay espíritu que anime la máquina.

Algo similar, aunque más pendiente de la dimensión de la cultura nacional, es lo que nos encontramos en cierto conservadurismo no populista, que se moviliza frente algunas de las consecuencias de las migraciones masivas, provocando altas cotas de diversidad social. Esta narrativa parte de la tesis de que las democracias que funcionan requieren un mínimo de homogeneidad cultural, eso que los alemanes llaman una *Leitkultur*, una cultura dirigente y de base. Más que las desigualdades económicas, lo que crea problemas a las democracias son los conflictos culturales, sobre todo ese presupuesto del multiculturalismo que afirma la igualdad fundamental de todas las

---

<sup>7</sup> DOUTHAT, R., «Notes on the Condition of Liberalism», *The New York Times*, 21 de octubre 2022, <https://www.nytimes.com/2022/10/21/opinion/condition-of-liberalism.html>.

culturas. Tanto Macron como Merkel se pronunciaron en su contra acusándolo de propiciar una guerra civil latente, cuando no la creación de sociedades paralelas. Merkel fue mucho más cauta con el tema, pero el presidente francés, quizá por la misma presión de su extrema derecha, se lanzó a una campaña en toda regla contra el «separatismo islámico» y a reafirmarse contra el velo o reinterpretar restrictivamente el concepto de laicidad. Lo que en apariencia se presentaban como los principios republicanos, liberales, pues, en el fondo renunciaban a algunos de ellos al renegar de la tolerancia de determinadas prácticas religiosas. No estaba claro que detrás del patriotismo republicano macronista no se escondieran algunos principios del chovinismo francés de toda la vida.

La insistencia en la centralidad de la identidad nacional se percibe sobre todo en el sector mayoritario del populismo de derechas. No deja de tener gracia la acusación de *oikofobia* que se dirige a los liberales, la aversión a lo propio, a la gente de casa, que se contrasta a la xenofobia u odio al extraño, al extranjero. Es una imputación dirigida a los defensores del universalismo y cosmopolitismo ilustrado, frente al chovinismo local, como dice Scruton<sup>8</sup>. Esta acusación de oikofobia puede ser una acusación aplicable a los plutócratas del neoliberalismo, gente sin más patria que el dinero, pero sorprende que se extienda al liberalismo como tal; a saber, este siempre ha operado en ámbitos nacionales, por mucho que, como es lógico, su reivindicación de los derechos aspire a la universalidad.

## **POLÍTICAS DE LA IDENTIDAD Y DIMENSIÓN EMOCIONAL**

Hablando de las identidades, Fernando Savater decía que una cosa es tener apéndice y otra apendicitis. Todos tenemos apéndice, pero solo a algunos se les acaba inflamando. El problema es saber cuándo está justificada esta inflamación de lo identitario. El liberalismo siempre tuvo dificultades con las identidades nacionales cuando estas se afirmaban quebrando sus principios, pero la convivencia de unas y otras dimensiones, de la política liberal y la identidad nacional, ha solido transcurrir sin grandes trastornos. Al menos en Estados no multinacionales y donde estaba asentada una firme y extensa cultura liberal. El problema, y esto vale tanto para la política identitaria de la derecha y la izquierda, es cuando la adscripción identitaria se convierte en tribalismo. Es el momento a partir del cual los ciudadanos ya no pueden relacionarse con una realidad compartida, cuando se impone la epistemología y la moral tribal, cada grupo con su lectura de la realidad y sus concepciones

---

<sup>8</sup> SCRUTON, R., *England and the Need for Nations*, en Londres: Civitas, 2006, véase especialmente el cap. 6.

morales propias, que las arrojan al rival sin posibilidad de negociación. Como bien señala Albert Hirschmann<sup>9</sup> la característica fundamental de los conflictos identitarios es que son no-negociables, porque no consisten en la distribución mayor o menor de un determinado bien, de un más o menos de algo, afectan al *ser* de las personas. Por volver a la metáfora anterior, es cuando se pone en cuestión al árbitro, a las reglas de juego, cuando el pluralismo liberal tradicional se estrella contra opiniones endurecidas, moralizadas e inmunes a la crítica, y una de sus consecuencias lógicas, de forma casi natural, es la polarización. Quiebra, pues, del pluralismo liberal, pero también de su visión del sujeto autónomo. El individualismo se disuelve en identitarismo de grupo. Por decirlo en otras palabras, creo que algo cierto en el supuesto déficit de la teoría política liberal a la hora de acoger la aspiración a comunidad e identidad; llevadas a un extremo; sin embargo, cuando lo dotamos de un exceso de contenido, podemos cargarnos al contenedor.

Este problema de fondo se hace más agudo cuando introducimos la cuestión de los afectos. Es bien sabido que sobre este tema se está produciendo un amplio debate dentro de la teoría política actual, desde el análisis del miedo y el odio a la emocionalidad empática y su conexión con lo político. No tengo ninguna intención de proseguirlo en detalle, si lo suscito aquí es por romper con el tópico generalizado de que el liberalismo es una cultura política fría, que desatiende lo emocional. Nada más erróneo. Las emociones nunca han sido ignoradas por esta corriente, desde Montesquieu o Hume, pasando por Adam Smith o Stuart Mill hasta Judith Shklar. La reciente rehabilitación de esta última autora, de su liberalismo del miedo o de los afectos que subyacen al sentimiento de injusticia, muestran un cierto alejamiento de la más impávida gramática moral de Rawls, o de las diferentes variantes de fundamentación filosófica de otros de sus clásicos contemporáneos<sup>10</sup>. El «giro afectivo» producido en las ciencias sociales, muy apoyado sobre hallazgos de la psicología cognitiva va ampliando cada vez más ese interés por conjugar al unísono *pathos* y *logos*, emoción y razón<sup>11</sup>.

Con todo, una cosa es emoción y otra «emocionalización». Lo característico de esta última es alimentar determinados afectos con fines estrictamente partidistas (el miedo, el odio) o para obtener algún privilegio o ventaja, como librarse de la crítica, por ejemplo. Conocido es el recurso al miedo al extranjero por parte del populismo, su inflamación del odio, su calculada in-

---

<sup>9</sup> HIRSCHMANN, A., «Social Conflicts as Pillars of Democratic Society», en *Political Theory*, vol. 22, 2, marzo de 1994, pp. 203-218.

<sup>10</sup> Entre sus trabajos, mencionemos el más conocido de ellos: SHKLAR, J., *El liberalismo del miedo*, Barcelona: Herder, 2018.

<sup>11</sup> La literatura sobre esta cuestión es abundante. Véase, sobre todo, Patricia Tiniceto Clough y Jean Halley (eds.), *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Durham: Duke University Press, 2007. La ventaja de este libro es que ilumina el efecto que tiene este enfoque sobre los afectos en diversas ciencias sociales.



dignación ante toda crítica a sus posicionamientos políticos concretos. Esa imprecación de Trump de *There's so much rage*, hay tanta ira, es bien expresiva de la estrategia populista por equiparar emoción a argumento, algo parecido a lo que ocurría cuando aparecieron *Los indignados* durante el movimiento del 15-M. de 2011<sup>12</sup>. Y están bien presentes también, desde el otro polo, en la doctrina *woke* de la lesión emocional de las minorías. Salvadas todas las distancias, el elemento común es que basta con abanderar emociones sentidas para no sentirse obligados a justificarlas mediante argumentos racionales, como si fueran proposiciones irrefutables. Por definición, a los sentimientos no se les puede refutar, solo se les puede «herir» en el caso de que se intente confrontarlos. Las emociones se presentan como incuestionables, frente a ellas no cabe aportar razones. En caso de duda prevalece la sensación correcta, la del que «siente», como si el sentir nos acercara a una forma superior de verdad. Este es el mecanismo de las emociones políticas que verdaderamente amenaza la democracia.

Una vez que hacen acto de presencia, la discusión racional suele resultar superflua. Se comienza proclamando el estatus de víctima de cualquier minoría y a partir de la constatación de ese supuesto agravio vivido o sentido se creen legitimados para exigir derechos o para *cancelar* a cualquiera que presuntamente los infrinja. Una cosa es darles voz a las presuntas víctimas de la injusticia, algo que es justo y nadie niega, y otra es organizar todo el sistema normativo en función de cómo se siente afectado cada colectivo por sus propias percepciones y emociones. Lo cierto es que el liberalismo no evalúa a la gente por lo que es, de cuál sea su adscripción identitaria. Las instituciones se dirigen al sujeto como ciudadano, como titular de derechos subjetivos, no en función de su religión, raza, familia u otra adscripción específica. Eso nos otorga la libertad de poder decidirla por nosotros mismos, no por encajar en una clasificación donde los criterios de clasificación siempre son discutibles. A partir de esta abstracción es como el sujeto puede hacer uso de su libertad. Recordemos que el liberalismo nace precisamente para eliminar las adscripciones de la sociedad feudal y facilitar la movilidad social. Ahora el estamentalismo medieval habría mutado en un feudalismo identitario. Hay desde luego excepciones a esta regla que acabo de mencionar, como ocurre con las medidas de discriminación positiva a las mujeres o a miembros de determinadas minorías, pero aquí estas operan de forma similar a como lo hace respecto a otros grupos preteridos económicamente; por ejemplo, para enmendar injusticias históricas o por consideraciones de justicia social. En todo caso se entiende como algo limitado en el tiempo y excepcional, no como algo que ya esté cristalizado.

---

<sup>12</sup> En esto trasladaban a la calle lo que Stéphan Hessel presentaba en su folleto, más que libro, *Indignez-vous*, Montpellier: Indigène Editions, 2010. Hay traducción española en Barcelona: Destino, 2011.

Por ir terminando, ¿qué conclusiones podemos extraer de lo ya dicho? De la anterior sociedad de la indiferencia posmoderna, aquella en la que todo valía, en la que nos deleitábamos con el pluralismo de formas de vida, hemos pasado casi sin solución de continuidad a otra en la que ya no soportamos esa anterior convivencia de lo plural y diverso. Antes predominaba la *ligera* —y casi banal— elección de modos de vida dentro del menú organizado por un mercado dirigido a permitir que cada individuo pudiera escoger cómo presentarse ante los demás. Ahora resulta que preferimos elegir no elegir, nos incorporamos a algunas de las identidades *fuertes* en concurrencia. Da lugar, sin embargo, a una suerte de cesión de nuestra autonomía individual a favor de la de las identidades adscriptas; no nos vinculamos a ellas por convicción racional o la afinidad de intereses, como solía ocurrir con nuestras opciones ideológicas, sino por sintonía puramente emocional.

Y el problema puede que resida en que ya no sabemos cómo atribuir las fáciles categorías ideológicas tradicionales a la praxis política que nos encontramos en la política cotidiana. Bien mirado, los enemigos del liberalismo lo que buscan es romper la neutralidad del Estado respecto del conjunto de concepciones del bien, del pluralismo de valores. Es como si cada una de las principales concepciones del bien pretendiera erigirse en la única con la capacidad para definir cómo hemos de vivir *todos*. Unos, los populistas, propugnan el retorno a la vieja fórmula de la soberanía estatal: fronteras bien delimitadas, homogeneidad cultural interna, valores tradicionales. O sea, volver al viejo equilibrio perdido como consecuencia de la globalización, las migraciones masivas y la explosión de la diversidad y el pluralismo. Otros, la izquierda identitaria, procediendo a una radical reinterpretación de los fundamentos normativos, no ya tanto a partir de nuevos principios negociados entre el grueso de la ciudadanía, cuanto como expresión de luchas sociales puntuales. El sujeto no es aquí el conjunto de la nación o la comunidad ciudadana, sino la multiplicidad de grupos identitarios que la integran, que se arrojan la prerrogativa de interpretar, estos también, cómo hemos de vivir todos. Y habría un tercer grupo, aquellos que podríamos definir como los liberal-tecnócratas. Para ellos, valores como progreso, libertad o razón, los de la herencia liberal clásica, van íntimamente asociados a la aceptación del *statu quo*: globalización, desarrollo tecnológico, tecnocratización de la política. Por eso se rebelan instintivamente en contra de todo recurso a la identidad y añoran la vieja política de los conflictos de interés y reclaman la gestión tecnocrática de los imperativos sistémicos.

Son dos formas también a través de las cuales podemos adjetivar la política: la emocional y la tecnocrática. Incompatibles, pero con un efecto común: no prestarse a la negociación mutua de sus respectivas posiciones. Unos, porque creen estar en la única posición «moralmente correcta», los otros, porque creen encontrarse en la única posición «políticamente posible». El diálogo político no es entre ellos, lo reconduce cada uno de los grupos hacia sus respectivos deba-

tes *interiores*: la izquierda identitaria con su complejo mundo del archipiélago identitario, reconfortándose en sus discusiones en torno a la «interseccionalidad» y similares; el tecnocrático-liberal ponderando entre sus iguales cuál es en cada caso la decisión «técnicamente correcta»; el populismo ni siquiera eso: fuera de cuestiones de política estratégica, su actividad se consume en reaccionar frente a sus enemigos familiares. En todos los casos, la cohesión interna de cada grupo se consigue gracias a poder tener un espejo negativo en el que reflejarse. Gracias a gozar de un enemigo les es concedida la propia identidad.

### **LA FUERZA DEL ADJETIVO: *LIBERAL***

Como puede observarse, en ese estado de cosas no encaja bien el liberalismo, entre otras cosas, y como ya advertimos, porque sus variedades han contribuido a dividirlo más que a cohesionarlo. Por eso mismo, como sugiere Michael Walzer, el teórico izquierdista más prestigioso de los Estados Unidos, quizá haya llegado el momento de renunciar al *ismo* y abrazar el adjetivo, «liberal». Si se fijan, allí donde el liberalismo cobra más fuerza es cuando se adjetiva, cuando sustituimos liberalismo por «liberal». Lo sabemos bien porque no hay más democracia que la se predica como tal. Ahí desaparecen ya los demonios asociados a algunas de sus variedades, como el propio neoliberalismo, y donde también salen a la luz sus virtudes: la promoción de la libertad, la apertura de miras, la tolerancia, la inclusión del otro con todas sus diferencias. Vista así, ¿qué hay de frío en una moral pública que predica las virtudes del pluralismo, del reconocimiento de la igual dignidad de todo ser humano, de la lucha contra la discriminación? Otra cosa ya es que se quede como mera dimensión declarativa, que no trate de luchar por acercarse en lo posible al ideal. Lo que Walzer viene a decir es bien simple: aplicar el adjetivo «liberal» a cualquier concepto político –democracia o nacionalismo, por ejemplo– es una forma de ennoblecerlo; es lo que permite crear espacios para la saludable competencia política y el desacuerdo. Y concluye: «La lucha por la decencia y la verdad es una de las batallas políticas más importantes de nuestro tiempo. Y el adjetivo «liberal» es nuestra arma más importante»<sup>13</sup>.

Esto nos permite abordar también la difícil encrucijada en la que nos había metido Douthat con su reflexión sobre el «liberalismo-plus», la necesidad de dotarlo de más cuerpo apoyándolo sobre la solidez de convicciones o sin las cuales queda casi como un mero apósito; pero ejerciendo a la vez sobre ellas un mecanismo de control moral –y procedimental, a veces– imprescindible para la convivencia de las muchas convicciones y formas de vida de las socie-

---

<sup>13</sup> WALZER, M., *The struggle for a Decent Politics. On «Liberal» as an Adjective*, en New Haven: Yale University Press, 2023, p. 151.

dades complejas. Walzer lo especifica bien en estas líneas que merecen reproducirse de forma literal:

Por todos los sustantivos a los que se aplica el adjetivo, este aporta sus diferentes cualificaciones liberales: el control del poder político; la defensa de los derechos individuales; el pluralismo de partidos, religiones y naciones; la apertura de la sociedad civil; los derechos a la oposición y el desacuerdo; la acomodación de la diferencia; el acogimiento de los extraños. Unifica la generosidad de espíritu con el escepticismo y la ironía.

## FINAL

En su definición de la sociedad abierta, Karl Popper afirmaba que su «apertura» consistía en «liberar los poderes críticos del ser humano», mientras que las sociedades cerradas o tribales, como también las denominaba, estaban sujetas a «fuerzas mágicas»<sup>14</sup>. Apertura significaba, por tanto, ser capaz de aceptar sus propias imperfecciones y deficiencias y a partir de ahí decidir su propio rumbo, no limitarse a aceptar lo dado. Me temo que el liberalismo contemporáneo, y por tal no me refiero solo al discurso, sino también a sus seguidores, se ha dormido en la complacencia con el *statu quo*, no ha liberado sus poderes críticos hacia sí mismo, dando así alas a sus enemigos. Quizá porque ignoraba que los tuviera o despreciara su fuerza potencial. No tener que competir en la disputa ideológica, desvanecido el temor al ejército rojo, nos ha vuelto demasiado acomodaticios, y ahora observamos con horror que hemos de reinventarnos. La mera profesión de fe en la democracia liberal no basta. Esta no se encontraría en una posición tan vulnerable si no fuera en parte culpable de su estado actual. Entre las cuestiones desdeñadas se encuentran las siguientes: la aceptación neoliberal de la creciente desigualdad social, la regulación inadecuada del capitalismo financiero, la deficiente integración social y política de los inmigrantes, y no solamente de ellos, los fracasos en la prevención de las migraciones, y el cambio climático, etc. Las amenazas, no solo las ideológicas, son formidables y la reacción no puede esperar.

Con todo, en esta nueva *Zeitenwende*, esta nueva era geopolítica de la que habla el canciller Scholz, puede que se esté gestando una nueva firmeza liberal y fortaleza democrática. Volvemos a encontrarnos con enemigos exteriores, no hay otra; lo que está por ver es si será posible después de la erosión que está sufriendo la cultura liberal que sostenía nuestra forma de vida. Puede que haya llegado el momento de releer a los viejos liberales de la guerra fría.

---

<sup>14</sup> POPPER, K., *op. cit.* p. 15.