

VALENTÍA: LA VIRTUD DE LA LIBERTAD

SEBASTIÁN ESCÁMEZ (UNIVERSIDAD DE MÁLAGA)

PONENCIA PRESENTADA AL XIV CONGRESO ESPAÑOL DE CIENCIA POLÍTICA Y DE LA ADMINISTRACIÓN

SALAMANCA, 9 AL 12 DE JULIO DE 2019

I. Valientes, esto es, libres: miedo, coraje y liberalismo

1. Lo que por excelencia se opone a la libertad, incluso más que la coerción física, es el miedo a las consecuencias dolorosas de las acciones de otros seres humanos (Sidwick, 1897: 45). El potencial para la interferencia del miedo es enorme, en consonancia con su capacidad para infiltrarse y contagiarse favorecido por la imaginación, las multitudes y la incertidumbre, como advirtiera Hobbes (1651/1980: 163, cap. VI). De ahí que el despliegue del individualismo en el ámbito político haya venido asociado a una preocupación por gestionar el miedo que suscita la inclinación humana a competir por los bienes, el poder y la gloria, inclinación tan generalizada como las facultades que permiten (por la astucia, si no por la fuerza) ganar esa competición incluso causando la muerte a otros (Hobbes, 1651/1980: cap. XIII).
2. Hobbes (1651/1980: XIII, XXI) cree que el miedo puede cumplir con la función natural de preservar la vida, librándonos de la guerra total a la que estamos abocados por esa combinación de inclinación a competir y facultades para hacerlo. La solución es, mediante contrato, intercambiar el miedo mutuo por el miedo a una autoridad soberana. El liberalismo no confía en un intercambio de este tipo, pues ve en la concentración de poder una pendiente resbaladiza que inexorablemente conduce al terror despótico. Montesquieu (1748/1980: II.6) asocia la libertad política con la tranquilidad de que nada hay que temer ni de los conciudadanos ni del Estado, brindada por este último. Con todo, el Estado es el agente a temer por excelencia. El miedo originario al ejercicio arbitrario y hasta cruel del poder sigue presente en instituciones básicas del liberalismo como el Estado de derecho, y hay quien, como Shklar (2018: 21), lo reivindica como primer principio de moral política por su carácter universalizable.
3. En cuanto las democracias liberales han conseguido erradicar el miedo a la arbitrariedad y, sobre todo, de la crueldad, la valentía como virtud pública ha llegado a considerarse algo excepcional entre nosotros: relacionada con el heroísmo

humanitario y solo con la defensa de la libertad en lo que toca a amenazas externas al sistema político como el terrorismo. Quienes se exponen a la sanción legal o social (y a perder el tiempo) reivindicando derechos emergentes o discutidos pueden contar, todo lo más, con el reconocimiento su valentía por los partidarios y simpatizantes de las causas que defienden. En este sentido, el pluralismo inherente a las sociedades liberales impide negar, con Hobbes, todo valor a la valentía cuando la autoridad soberana ha sido constituida (Hobbes, 1651/1980: 732-33; Robin, 2006: 37-40,48). Este pluralismo puede provenir de factores asimilables a las *cargas del juicio* contempladas por Rawls —la complejidad de la evidencia empírica, razones de peso a ambos lados de una disputa, el condicionamiento de las experiencias personales— o de culposas confusiones entre emoción y razón. En todo caso, también condiciona el reconocimiento del carácter virtuoso de otros dos tipos de conductas:

- a. La denuncia de amenazas internas del orden liberal, en cuanto comporta riesgos para los denunciantes: actuaciones contrarias a sus valores fundamentales, normalmente al margen de la ley, pero también empleando el Derecho como instrumento: corrupción, políticas irrespetuosas con los derechos humanos de manera flagrante...
- b. Desafíos de las prácticas convencionales. John Stuart Mill (1859/1970: 129-140) incorporó al acervo liberal la idea de que una sociedad de personas libres solo es posible contando con héroes excéntricos que con su ejemplo iluminen el camino de la originalidad al resto de los hombres. Con independencia de la “doctrina de los placeres superiores”, el argumento de Mill conserva su fuerza. El liberalismo no puede prosperar sin ciudadanos que deliberen sobre sus propias metas y valores y para ello, además de protección jurídica de la libertad, es preciso “variedad de situaciones”. Las tres dimensiones del poder que distingue Lukes (1985) nos permiten advertir que el triunfo del convencionalismo puede convertir la libertad efectiva en algo irrelevante*.

4. A diferencia del ámbito político, en el económico buena parte del liberalismo ha asumido que el miedo resulta inevitable y hasta provechoso. El temor a un Estado

* Sobre el carácter liberal de desafiar valientemente el convencionalismo agradezco, en particular, las referencias.

intervencionista se ha combinado con una concepción del *homo economicus* como exclusivamente autointeresado para santificar o, al menos asumir como inevitable, que la competición presida la producción y el intercambio, en una suerte de inversión de la lógica hobbesiana. La posibilidad de pensar la economía como una ciencia adecuada tanto a la complejidad psicológica de las personas como orientada al bien común se ha visto perjudicada por esto (Calvo, 2017; Miedes y Flores, 2013). E igualmente se ha visto comprometida la estabilidad del orden liberal. Como Tocqueville observó, la ansiedad es el precio que se paga por la igualdad en soledad de las masas ante la ley del mercado y esta ansiedad es el combustible del despotismo autocrático (Robin, 2006: cap. 3). Por eso hace bien la autora más representativa del liberalismo del miedo, Judith Shklar (1991: 67-68), al reclamar políticas que aseguren la autonomía económica de la ciudadanía, garantizándole un empleo que le permita ganar el pan “sin miedo ni favor”: políticas contra el desempleo y que aseguren unos ingresos mínimos. Sin embargo, Shklar no es muy clara acerca de cuánta intervención en el mercado sería precisa para lograr esto (Honneth, 2018: 7; De la Nuez, 2017: 19). Ha sido el republicanismo el que más lejos ha llevado la conexión entre libertad e independencia económica con su noción de “libertad como no dominación” y la justificación de una renta básica de ciudadanía a partir de ella. En la medida en que vinculemos los valores de la democracia liberal con la provisión de seguridad económica, menos se requerirá la valentía como virtud privada al efecto de proveerse de lo necesario para vivir y más se requerirá el valor como virtud pública. Y ello porque más recursos van a quedar bajo el control del Estado, con el riesgo consiguiente de ser objeto de un uso arbitrario por los encargados de administrarlos y mayor necesidad de su denuncia[†].

5. Comportarse con valor supone actuar a despecho del temor. Aristóteles (sf/1915: I, XIX, 1190b 25-30) condiciona la valentía a sobreponerse al sentimiento de miedo. Sin embargo, no puede dejarse de reconocer tal virtud a quien haya adquirido un carácter valeroso hasta el punto de mostrarse impávido ante lo que aterra a otros cuando esto favorece el bien; cuando, en concreto, favorece la justicia y la libertad, si hablamos del valor como virtud cívica. Contamos con la evidencia de un extendido sentimiento de miedo entre quienes, finalmente, realizaron actos que por su valor consideramos heroicos. Por lo demás, la ética democrática requiere que la valentía no dependa fatalmente del reparto azaroso de los dones naturales ni las

[†] Sobre los mejores argumentos en clave liberal para defender las condiciones de la libertad, y en particular, las condiciones económicas de la libertad, agradezco, en particular, las referencias.

experiencias tempranas de socialización. La valentía debe pensarse más bien, como un rasgo del carácter que se adquiere a través de un proceso normalmente largo y difícil, asociado al desarrollo de la personalidad moral en su conjunto bajo condiciones sociales favorables.

6. Apreiciar la valentía como virtud, como una buena práctica, se desprende con facilidad de una noción de persona que incorpora entre sus necesidades la de vivir conforme a una idea del bien elaborada por ella misma y no por ninguna otra. Una noción de persona así se corresponde con el ideal moral que se tiene de los ciudadanos de una democracia liberal en tanto que seres libres, por cuanto solo la libertad permite “formar, revisar y perseguir racionalmente” la propia concepción del bien, esto es, “la concepción de lo que consideramos una vida digna de vivirse” (Rawls, 1993: 280). De esta forma, la valentía viene a operar en el mismo sentido realizador de la libertad que el sistema liberal de derechos civiles y políticos, solo que en la medida en que tal sistema no puede asegurar la coherencia entre vida y concepción personal: bien sea por defectivo o amenazado, bien porque se trata de ámbitos que el derecho no entra a regular. Abarca así la valentía el empeño por vivir conforme a las propias convicciones sin plegarse a la presión de un entorno poco favorable a ello. También el empeño por ampliar el universo de nuestras ideas y creencias en cuanto requiere enfrentarse a miedos diversos: algunos adquiridos en la infancia que nos convierten en seres temerosos por defecto, otros contagiados por malicia, debilidad o ignorancia. Eso sí, debe insistirse en que, para resultar valiosa, la valentía debe sintetizar la realidad del deseo con lo ideal. Ideal que, para la ética moderna, es indisoluble de la autonomía y, para la política moderna, de la libertad y la igualdad. Desvinculada de tales ideales, no nos toparemos con valentía alguna, sino todo lo más con bravura o furia, que son pasiones de incierta orientación moral.
7. La naturaleza de los peligros que nos acechan, pongamos el cambio climático o el terrorismo yihadista, exige actuaciones solidarias incluso a nivel global (Bauman, 2007: 33-35). Una parte de tales actuaciones han de ser arreglos institucionales, como los programas de para frenar el calentamiento global, de prevención de la radicalización o la cooperación internacional en materia antiterrorista. En la medida en que acertemos en el diseño de tales arreglos y estos lleguen a ponerse en práctica con éxito, podríamos pensar que, en lo que a toca a las amenazas referidas, dependeremos menos de la virtud individual de la valentía o que, al menos, ser

valiente supondrá menos exigencia. Esto es difícil de predecir, por el carácter dinámico de los fenómenos sociales. Lo que es seguro es que la adopción e implementación de algunas de las medidas políticas de las que estamos hablando requiere de valentía en sentidos muy específicos: de las autoridades, de los medios de comunicación, de los ciudadanos conformando la opinión pública y colaborando directamente en implantar las medidas... Esto supone conocer los mecanismos del miedo para saber en qué debe consistir la virtud cívica de nuestro valor y cómo podemos promoverla.

8. La valentía conlleva asumir costes. Algunos de estos costes son evidentes, como exponerse a los riesgos de desafiar la tiranía antes que someterse a ella, pero otros no lo son tanto. Forman parte de esa opacidad de lo social cuyo desbroce concita discusiones entre científicos sociales, políticos, creadores de opinión y el común de la gente. En la génesis y reproducción de los peligros que emanan del entorno social —los cuales se han impuesto sobre aquellos derivados de las fuerzas naturales en la modernidad (Elías, 1987: 528) — están implicados dos miedos fundamentales. Uno es el miedo al aislamiento, por separarse de las creencias compartidas por el entorno. Otro es el miedo a la vulnerabilidad que proviene de la incertidumbre de las soluciones muchas veces complejas o no del todo satisfactorias que alcanzamos a concebir para los problemas sociales. Comportarse valientemente frente a estos miedos opacos implica operaciones mentales que no se experimentan bajo las circunstancias de un peligro inminente. Básicamente, se trata de lidiar con “miedos derivativos”, secuelas de una experiencia pasada de confrontación directa con la amenaza que conforman la percepción del mundo tanto si hay un riesgo presente como si no (Lagrange, 1996: 173 ss).
9. Esta manera de definir la valentía disociada del riesgo inmediato no es extravagante. En su *Anatomía del miedo*, José Antonio Marina (2006: 212) define al valiente como “aquel a quien la dificultad o el esfuerzo no le impiden emprender algo justo o valioso, ni le hacen abandonar el propósito a mitad del camino”. La ubicuidad del miedo conduce a Marina a considerar la valentía como virtud mediadora del resto en la medida en que impedimentos de diverso tipo aparezcan. Una manera de entender la cosa que está en consonancia con la relación de virtudes cívicas elaborada por Peña (2003: 100), en la que el “valor cívico o disposición a adoptar riesgos a favor de la justicia y la libertad (los valores) de la comunidad política” aparece junto a la prudencia, la participación, la solidaridad, la justicia, la tolerancia

y la responsabilidad por lo público. Y ello en un entendimiento no solo marcial del valor cívico, sino que incluye la capacidad de separarse de la opinión dominante o la desobediencia civil. Por lo demás, no debería sorprendernos que los contornos de la valentía con respecto a la dignidad, la prudencia o la templanza resulten en ocasiones borrosos o inciertos, puesto que el carácter vago o textura abierta es rasgo habitual de los conceptos valorativos y endémico en el lenguaje ordinario (Toscano, 2015).

10. A la reivindicación de la valentía en política, se puede objetar que se trate de un planteamiento excesivamente idealista. Para que no sea así, la actuación eficaz de las instituciones encargadas de proteger las libertades ha de permitir que la valentía no resulte excesivamente gravosa para los ciudadanos. Esto a día de hoy es más factible que el que los medios de comunicación, que han convertido el suspense en estilo informativo, ofrezcan información veraz, suficiente y correctamente enmarcada acerca de todo aquello que nos asusta. Esta inflación del miedo también puede conllevarla de la valentía convertida en temeridad. Y como la valentía virtuosa es una función de la autonomía, que esta última no constituya el objetivo prioritario de la educación formal no ayuda a que la valentía pueda ejercerse con la reflexividad requerida para que resulte una auténtica virtud de la libertad (Peña, 2003: 102).

II. **El estudio del miedo nos permite establecer ciertos principios orientadores de la valentía.**

11. *Poner en práctica la solidaridad.* Frente un peligro, la respuesta inicial de los humanos es pedir auxilio. Cuando no aparece la ayuda o esta no es suficiente, se activa el modo lucha-huida y, si ello no ofrece bastante seguridad al individuo, una respuesta de inmovilización (Porges, 2011). Lo anterior se refiere a reacciones ante un susto más que ante una amenaza sostenida, según la comprensión predominante en la psicología básica actual, y nos permite entender la importancia de hacer visible la solidaridad en los momentos siguientes a una catástrofe. Gracias a la solidaridad, podemos articular una respuesta colectiva frente al peligro que seguramente va a proveernos de más ganancia que reacciones individuales no coordinadas. Al fin y al cabo, nuestro éxito evolutivo como humanos tiene que ver con la sociabilidad y esta nos ha conformado incluso biológicamente, por lo que nuestra dependencia de los demás es constitutiva. Sin embargo, al provocar el miedo en los individuos una

aguda atención centrada en uno mismo, va a ser fuerte el impulso por proteger antes que nada “el propio cuerpo y, como mucho, el de un reducido número de personas y cosas estrechamente conectadas con ese cuerpo” (Nussbaum, 2013: 50). De ahí la importancia de que la socialización pueda compensar esto y encaminarnos a estrategias cooperativas. Citando a Mill (1863/1997), Nussbaum (*ibíd.*) nos recuerda que “para que el miedo sea una buena guía del derecho y la política, debe estar moralizado por la preocupación empática por los demás (es decir, modulado por la consideración que debe merecernos el bienestar de todos los miembros de la sociedad)”.

La conexión entre aislamiento, impotencia y miedo también es subrayada por Bauman (2007). La tesis fundamental de su *Miedo líquido* es que el individualismo moderno, al dificultar el establecimiento de vínculos solidarios duraderos, nos condena a la impotencia colectiva y, con ello, a posibilidad de hacer frente a los temores que nos acosan. Respecto a esto, lleva razón la psicóloga feminista Judith Jordan (2008a: 211) en que debe desafiarse la asociación del valor con el héroe solitario. Una asociación que parece tener que ver con la manera típicamente masculina, más que universal, de afrontar el peligro: luchar o huir.

Frente al estereotipo del héroe solitario, Jordan (2008a; 2008b) propone responder al peligro más en consonancia con las prácticas de históricas de las mujeres (e incluso de hembras de chimpancés y ratones albinos) que es buscar la proximidad de otros individuos, cuidarlos y comunicarse. Se tratará de asumir, en vez de negar, el miedo y con ello también la vulnerabilidad, tanto la propia como la de los otros. El objetivo es experimentar la vulnerabilidad como una apertura a la influencia de los demás y la necesidad que de ellos tenemos. Esto requiere, obviamente, un compromiso de reciprocidad para generar un ambiente empático y compasivo en el que resulte seguro honrar la apertura emocional y donde la confianza sea recompensada con cuidado y respeto. Entendida la vulnerabilidad prescriptivamente de ese modo, un componente esencial de la valentía sería entrar en relación con los demás con conciencia y presencia de la fragilidad propia y ajena. Esto es algo que no tiene por qué suponer que ignoremos los conflictos, sino más bien un enfoque particular para afrontarlos. Un enfoque que confiera prioridad a la responsabilidad de cada cual para establecer los límites en las relaciones con los demás y, consiguientemente, a la capacidad para expresar las propias necesidades y sentimientos. Un enfoque que, igualmente, conciba las fronteras entre las personas como puntos de encuentro más que de separación, de lo cual se desprenden actitudes que favorezcan mantenerse unidos a pesar de los antagonismos:

compromiso mutuo, sensibilidad antes que reactividad, respetar la vulnerabilidad del otro no empleando el poder del que se disponga para sacar ventaja de aquella...

Cabe preguntarse si Jordan no viene a propugnar una ética excesivamente densa para un contexto liberal y plural. No creo que sea el caso, al menos no pienso que la ideología del individualismo competitivo resulte menos densa ni que su conexión con el liberalismo sea tan esencial como muchas veces se pretende. Más relevante me parece la dificultad de extrapolar la concepción de la valentía de Jordan a la comunicación pública, intervenida por unos medios de comunicación que funcionan a la vez como escenario y actores influyentes. En este sentido, en nuestro contexto liberal, solo cabe contar, como mucho, con la ejemplaridad de algunos actores y, en todo caso, de los medios públicos. Pero también cabe confiar en la socialización en valores a través de la educación formal.

Como la solidaridad, a cuya realización sirve, la valentía no es un bien absoluto sino relativo. Relativo a las concepciones de la justicia y la libertad, que varían entre comunidades de valor. En este sentido, la valentía puede orientarse a la protección de bienes distintos y hasta conflictivos, derivado del diverso significado de la justicia y la libertad en diferentes comunidades morales y políticas o de la diversa interpretación que de tales nociones por parte de grupos en el interior de aquellas. Al efecto de establecer si se están interpretando apropiadamente los valores *éticos* o políticos de una comunidad (o los compartidos por diversas comunidades), debe considerarse tanto la relevancia de las razones alegadas como su adecuación al contexto intersubjetivo pertinente (Forst, 2013: 503-504). Así, por ejemplo, las razones religiosas, incluso si puede determinarse que constituyen una interpretación adecuada de un credo en cuestión, solo resultarán relevantes para avalar el mérito cívico de una conducta caso de ser congruentes con una interpretación también adecuada de los valores políticos; valores que en una sociedad liberal deben ser susceptibles de aceptación tanto por creyentes como por quienes no lo son. Y, desde luego, las consideraciones *morales* deben primar sobre cualesquiera otras particulares a la hora de despreciar un crimen de guerra o actuación genocida, independiente de los peligros arrostrados. Sin perjuicio de todo esto, habrá casos en que, respecto al mérito de un cierto comportamiento, nos encontremos ante *desacuerdos* que pueden ser estimados como *razonables*, conforme a la idea que de esto tiene John Rawls (1993: II.§1.1, II.§2.1-2). Es decir, con discrepancias que no cabe atribuir a la maldad ni al error desde el punto de vista de los valores liberales, sino que se entienden consecuencia de las diferencias entre las cosmovisiones compatibles con tales valores.

12. *Desarrollar la autonomía reflexiva. Sapere aude.* Al igual que a otros animales, el miedo sirve para protegernos de peligros. Sin embargo, en los humanos, los mecanismos de susto y sobresalto rigen la experiencia del miedo de manera menos limitada. La experiencia humana del miedo está mediada por el lenguaje. En su *Retórica*, Aristóteles analiza la estructura del discurso atemorizador al ofrecer a sus lectores consejos para elaborarlo. De la lectura de esta obra, Martha Nussbaum (2003: 54-55) infiere la importancia que tiene manejar una concepción bien meditada del propio bienestar, una concepción que solo puede ser producto de la reflexión. Coincide esta autora con el Aristóteles de la *Ética a Nicómaco* y con John Stuart Mill en que, dedicando tiempo y energía a tal reflexión, las personas tienden a asociar su bienestar al de los demás y al del conjunto de la comunidad. Lo cierto es que esta visión ampliada del bienestar resulta por lo general más provechosa incluso desde la óptica de la razón estratégica, según se ha ocupado de demostrar reiteradamente John Elster. Si hablamos de amenazas, las más graves que se ciernen sobre nosotros son globales y la visión ampliada del bienestar debe estar en consonancia con ello. En este sentido, no creo que haga demagogia Benjamín R. Barber cuando dice que “ningún niño estadounidense puede sentirse seguro en su cama si los niños de Karachi o de Bagdad no se sienten seguros en las suyas. Los europeos no podrán seguir presumiendo durante mucho tiempo de sus libertades si en otras partes del mundo las personas siguen padeciendo penurias y humillaciones” (cit. por Bauman, 2007: 165).

Conocer qué nos va a permitir vivir una vida más felicitante no es cosa fácil. La cuestión de orientar la valentía en sentido correcto, de cómo sobreponernos a nuestros diversos temores, es una de esas sobre las que el acuerdo resulta tan improbable como irrenunciable. Ahora bien, esto no quita para que junto con desacuerdos razonables acerca de cómo afrontar ciertos desafíos, nos encontremos con posiciones claramente irrazonables y, por ende inaceptables: ejemplos de esto último sería la negación del cambio climático a despecho de la evidencia científica o la idea de que la amenaza yihadista responde a un conflicto de civilizaciones entre Islam y democracia.

13. *Tomar distancia respecto del miedo.* Según Aristóteles, la valentía conlleva separarse del miedo extremo, hasta un punto intermedio en el que se convierte en prudente, protector. Ese punto en el que la justa medida del atrevimiento, la confianza o el

coraje puede ejercitarse. Los estoicos desarrollaron técnicas diversas para hacer esto posible. Técnicas que, de una manera u otra, suponen reflexionar sobre la medida en que lo temido constituye una amenaza real para el propio bienestar; una reflexión que incluye tanto reconsiderar la concepción que se tiene sobre el bienestar como juicios empíricos acerca de circunstancias que efectivamente pueden afectarlo. Todo esto sigue siendo de utilidad para afrontar el miedo. No obstante, la noción estoica del miedo conlleva cierto desprecio de la emoción temerosa por su carácter imaginario acompañada de un ideal de héroe solitario capaz de domeñarla intelectualmente. Frente a este planteamiento, seguramente esté más en consonancia con nuestra condición emocional a la par que intelectual asumir que un sentimiento de vulnerabilidad, que tiene que ver con nuestra exposición y dependencia de los demás, nos va a acompañar siempre. Y que la mejor manera de relacionarnos con esa vulnerabilidad, para que no nos conduzca a estrategias personales o grupales que incrementen nuestro malestar a la postre, es aceptarla valientemente; y valientemente crear las condiciones para que tal vulnerabilidad, junto a la de otros, sea acogida. Esto no es posible únicamente mediante operaciones intelectuales. Hace falta crear un clima de mutua empatía que genere un entorno seguro para que la experiencia de vulnerabilidad sea compartida, en línea con lo propuesto por Jordan. Además, la colaboración de los demás puede resultar necesaria para que lleguemos a apreciar la naturaleza ficticia de algunos de nuestros temores: esto vale para la terapia tanto como para la vida en general. Creo que el anterior planteamiento está en consonancia con el ideal de ironista melancólico que Arias (2016) plantea como modelo de subjetividad adecuado a las sociedades liberales, habida cuenta de lo que sabemos hoy sobre las emociones.

14. Podría reprocharse a la noción de valentía que propugno su potencial iliberal, al presumir una concepción de comunidad en exceso densa. Alguien podría temer que el horizonte de amistad cívica que incorpora la valentía, según la defiendo aquí, se tornarse una distopía totalitaria: una suerte de despotismo liderado por caudillos terapeutas que se apoyan en una secta que presiona para que “te liberes de tus miedos”. Este temor vendría a reproducir el miedo de Berlin a la libertad positiva, solo que el régimen ominoso sería una dictadura *new age*, en vez de socialista. Frente a esto, pienso que, al igual que ocurre con la autonomía, la valentía puede y debe fomentarse desde lo público contando con que habrá de adquirir una multiplicidad de formas, tanto individuales como colectivas. Y que, de la misma

manera que ocurre con la autonomía, el fracaso de una sociedad para generar ciudadanas y ciudadanos valientes forma parte del éxito de conservarse plural.

Referencias

- Arias Maldonado, Manuel. 2016. *La democracia sentimental. Política y emociones en el siglo XXI*. Barcelona: Página indómita.
- Aristóteles. Sf/1915. *The Works of Aristotle*. Edición de W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press.
- Bauman, Zygmunt. *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Traducción de Albino Santos. Barcelona: Paidós.
- Calvo, Patrici. 2018. "Cuestiones éticas y emocionales alrededor del egoísmo económico", *Investigación Económica*, 77 (304): 102-134.
- De la Nuez, Paloma. 2017. "Miedo, injusticia y libertad en el pensamiento político de J. Shklar", *Crítica contemporánea. Revista de teoría política*, Dossier diciembre 2017.
- Delumeau, Jean. 2012. *El miedo en Occidente*. Traducción de Mauro Armiño revisada por Francisco Gutiérrez. Madrid: Taurus.
- Elías, Norbert. 1987. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Traducción de Ramón García Cotarelo. Madrid, México: FCE.
- Forst, Rainer. 2013. *Toleration in Conflict. Past and Present*. Cambridge: University Press.
- Hobbes, Thomas. 1651/1980. *Leviatán*. Edición de Carlos Moya y Antonio Escohotado. Madrid: Editora Nacional.
- Homiak, Marcia, "Moral Character", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/moral-character/>
- Honneth, Axel. 2018. "La historicidad del miedo y la vulneración. Rasgos socialdemócratas en el pensamiento de Judith Shklar", en Judith Shklar, *El liberalismo del miedo*, Barcelona: Herder.
- Jordan, Judith. 2008a. "Valuing Vulnerability: New Definitions of Courage", *Women & Therapy* 31(2-4), pp. 209-233.
- 2008b. "Commitment to Connection in a Culture of Fear", *Women & Therapy*, 31 (2-4), pp. 235-254.
- Lagrange, Hugues. 1996. *La civilité à l'épreuve. Crime et sentiment d'insecurité*. París: PUF.
- Lukes, Stephen. 1985. *El poder: un enfoque radical*. Madrid: Siglo XXI.
- Marina, José Antonio. 2006. *Anatomía del miedo. Un tratado sobre la valentía*. Barcelona: Anagrama.
- Miedes Ugarte, Blanca y Flores Ruíz, David. 2013. "La invención del homo economicus y la expulsión de la ética de la economía. ¿Un camino sin retorno?", *Revista de economía mundial*, 35: 229-247.
- Mill, John Stuart. 1859/1970. *Sobre la libertad*, Traducción de Pablo de Azcárate. Madrid: Alianza.
- 1863/1997. *El utilitarismo*. Traducción de Esperanza Guisán. Madrid: Alianza.

- Montesquieu. 1748/1980. *Del espíritu de las leyes*. Traducción de Mercedes Blazquez y Pedro Galván. Madrid: Tecnos.
- Nussbaum, Martha. 2013. *La nueva intolerancia religiosa. Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad*. Traducción de Albino Santos. Barcelona: Paidós.
- Peña, Javier. "El retorno de la virtud cívica", *Contrastes*, suplemento 8, 81-105.
- Porges, Stephen. 2011. *The Polyvagal Theory: Neurophysiological Foundations of Emotions, Attachment, Communication, Self-Regulation*. Nueva York: Norton.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- Robin, Corey. 2006. *Fear. The History of a Political Idea*. Oxford: University Press.
- Shklar, Judith. 1991. *American Citizenship. The Quest for Inclusion*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- 2018. *El liberalismo del miedo*, Barcelona: Herder.
- Sidgwick, Henry. 1897. *The Elements of Politics*, Londres: Macmillan.
- Toscano, Manuel. 2015. "Conceptos vagos, ambigüedad y textura abierta. La reflexión de Gabriel Bello sobre el concepto de vida humana", en Guerra Palmero, M^a J. y Hernández Piñero, A. (eds.), *Éticas y políticas de la alteridad*, Madrid: Plaza y Valdés, pp. 321-247.