

Nicolás Maloberti y la filosofía política del buen samaritano

Alejandra M. Salinas*

Universidad Nacional de Tres de Febrero; UCEMA

salinas22000@yahoo.com

<https://orcid.org/0009-0001-5312-8329>

Revista Cultura Económica

Año XLIV • N°111

Junio 2026: 40-52

<https://doi.org/10.46553/cecon.44.111.2026.p40-52>

Resumen: La filosofía política de Nicolás Maloberti combina una rigurosa mirada analítica con un interés en la teoría normativa contemporánea, particularmente en los debates sobre derechos, propiedad y justicia. Sus trabajos se inscriben dentro de la tradición del liberalismo clásico, según la cual el Estado debe proteger los derechos individuales, incluyendo derechos de propiedad fuertes, y asegurar la igualdad ante la ley. En este texto analizamos cómo Maloberti señala algunas limitaciones de ciertos enfoques liberales, examina el problema de la rectificación de las injusticias históricas y contempla la posibilidad de una teoría liberal compatible con los llamados “derechos samaritanos”.

Palabras clave: Nicolás Maloberti; filosofía política contemporánea; liberalismo clásico; derechos samaritanos.

Nicolás Maloberti and the political philosophy of the good Samaritan

Abstract: *The political philosophy of Nicolás Maloberti combines a rigorous analytical approach with an interest in contemporary normative theory, particularly in debates on rights, property, and justice. His work falls within the tradition of classical liberalism, according to which the state must protect basic individual rights, including strong property rights, and ensure equality before the law. In this text, we analyze how Maloberti points out some limitations of certain liberal approaches, examines the problem of rectifying historical injustices, and considers the possibility of a liberal theory compatible with so-called “Samaritan rights”.*

Keywords: *Nicolás Maloberti; contemporary political philosophy; classical liberalism; Samaritan rights.*

Nicolás Maloberti fue un colega admirable y un interlocutor excepcional: compartimos varios encuentros intelectuales y conversaciones sobre temas de interés común, siempre atravesadas por su agudeza conceptual y su generosidad en el diálogo. Dado que la filosofía política fue una de sus grandes pasiones, no hay mejor modo de honrar su memoria que destacar sus aportes en este campo.

En primer lugar, deseo subrayar su método de trabajo, en el que confluyen una rigurosa mirada analítica y una disposición al intercambio respetuoso. Su estilo filosófico puede leerse en sintonía con el criterio de Karl Popper, de acuerdo con el cual una teoría científica es un ensayo de explicación para solucionar un problema, ensayo siempre sujeto a la crítica racional y a una actitud de razonabilidad (Popper, 1978). En Maloberti, esta impronta no solo define su producción académica, sino también su forma de entender la filosofía como una actividad esencialmente dialógica.

En segundo lugar, destacaré su foco normativo: la defensa de los derechos individuales desde la perspectiva del liberalismo clásico, que se apoya en tres pilares fundamentales. Por un lado, la afirmación de la libertad y la igualdad moral de todas las personas, junto con la centralidad de la propiedad privada y el Estado de derecho como condiciones institucionales de una sociedad libre. Por otro, la exigencia de justificar la coerción estatal, justificación entendida como una práctica deliberativa que requiere de una fundamentación moral. Finalmente, el liberalismo clásico muestra siempre una actitud de desconfianza frente al poder político, concebido como una potencial amenaza para las libertades individuales (Mack y Gaus, 2004: 116-118).

Dentro del amplio campo de la filosofía política que aborda estas cuestiones, Maloberti se dedicó —entre otras líneas de investigación— a señalar los aportes y las limitaciones de varios enfoques liberales contemporáneos y a examinar la posibilidad de una teoría liberal que resulte compatible con los llamados “derechos samaritanos”. En este artículo abordaremos sus contribuciones siguiendo el siguiente recorrido: la sección I presenta su diálogo con otras teorías liberales (D. Den Uyl y D. Rasmussen, G. Gaus, Ch. Kukathas); la sección II examina el asunto de la rectificación de las injusticias históricas a la luz de la teoría de R. Nozick, y la sección III aborda la noción de derechos samaritanos acuñada por C. Wellman y defendida por Maloberti (y que da título al trabajo), quienes remiten a la idea de que los individuos tienen ciertos deberes morales de asistencia hacia otros en situaciones de necesidad, lo que abre la pregunta por el lugar que tales

deberes ocupan en una teoría política. Así, Maloberti combina el respeto por los derechos individuales con la preocupación por los más vulnerables. Esta combinación de liberalismo y samaritanismo debe celebrarse, en tiempos en que pensadores de renombre tienden a presentar al liberalismo como propiciador de un individualismo indiferente a la vida cívica y aislado de la comunidad, insensible e incluso corrupto (Sandel, 1999; MacIntyre, 2002; Deneen, 2018). Como veremos, la “filosofía política del buen samaritano” es una respuesta adecuada para refutar esas lecturas críticas.

I. El liberalismo clásico contemporáneo

En un artículo de 2012, Maloberti revisa tres enfoques filosóficos del liberalismo clásico contemporáneo: el argumento perfeccionista de D. Den Uyl y D. Rasmussen (2005), el modelo deliberativo justificatorio de G. Gaus (2011) y la teoría multicultural de Ch. Kukathas (2003). A su juicio, lo que esos tres enfoques tienen de atractivo es que no apelan a argumentos utilitaristas que buscan maximizar el bienestar de la mayoría ni a la noción de un acuerdo entre individuos típico del contractualismo liberal. Por otro lado, según Maloberti ninguna de las tres perspectivas logra articular de manera convincente algunas de las principales ideas liberales clásicas. En lo que sigue presentaremos su análisis, con el fin de resaltar los puntos de divergencia con los autores mencionados.

1. La teoría de Douglas Den Uyl y Douglas Rasmussen en *Normas de Libertad*

Den Uyl y Rasmussen proporcionan una base filosófica para justificar un orden político liberal fundamentado en el respeto a los derechos naturales individuales, a partir de una visión ética perfeccionista guiada por la importancia del florecimiento humano. Este se centra en el desarrollo pleno de las capacidades humanas, conducente a una vida guiada por las virtudes morales. La tesis de los autores se resume en la idea de que un orden político y jurídico debe proteger la posibilidad de que cada persona decida su propia manera de florecer, en base a la autodeterminación o autodirección (2005: 244, 308).

Desde ese ángulo, las personas son capaces de dirigir sus vidas y de desarrollar sus cualidades y talentos en base a los proyectos por ellas elegidos. Un aspecto clave de este argumento reside en la dimensión económica: los autores afirman que tanto el plano económico como la virtud moral son necesarios para la prosperidad material y el florecimiento personal (2005:

345). En ese sentido, la propiedad privada y el libre comercio se convierten en parte integral del derecho de los individuos a tomar decisiones sobre sus planes de vida. El Estado solo debe proveerles justicia, orden y seguridad, y una administración eficaz de los recursos comunes, creando así las condiciones idóneas para que esos planes se lleven adelante. El Estado solo puede intervenir directamente con tareas de asistencia social en casos como hambrunas generalizadas, desastres naturales o pobreza extrema (2005: 309 n23).

En su análisis de *Normas de Libertad* Maloberti coincide con la defensa de un Estado mínimo tal como lo piensan Den Uyl y Rasmussen, pero cuestiona la idea perfeccionista que subyace de su teoría. En sus palabras,

Desde una perspectiva perfeccionista, sin embargo, los derechos de los individuos están determinados principalmente por las exigencias del florecimiento humano. Podríamos entonces vernos obligados a elegir entre negar, contrariamente a las apariencias, que la realización de ciertas actividades, o al menos a partir de cierto punto, sea perjudicial para el florecimiento humano, o negar, en contra de un principio liberal clásico fundamental, que los individuos tengan derecho a realizar tales actividades incluso cuando no perjudiquen a otros (...) [Mi] preocupación radica en si un enfoque perfeccionista puede captar adecuadamente un pensamiento básico del liberalismo clásico: que no se debe impedir por la fuerza que los individuos actúen de maneras que no perjudiquen a otros, incluso si al hacerlo pudiéramos impedirles actuar en contra de sus propios intereses (2012: 31-32).

El pasaje apunta al meollo de la cuestión acerca del rol del Estado en materia ética: ¿debe este promover o crear las condiciones para el despliegue de valores morales, o limitarse a garantizar la libertad individual de elegir formas de vida respetuosas de los derechos ajenos, aunque en sí mismas no sean moralmente correctas desde un punto de vista perfeccionista? Las respuestas liberales clásicas a tal pregunta sostienen que el Estado debe tener un rol limitado a proteger la libertad individual, los derechos fundamentales y el orden jurídico. Desde esta perspectiva, solo debe garantizar que cada persona pueda actuar según sus propios valores, siempre que no dañe a otros.

Ahora bien, en su análisis de Den Uyl y Rasmussen, Maloberti pasa por alto el reconocimiento de los autores de que la capacidad y el derecho individual de autodirección no implican necesariamente que las personas busquen comportarse siempre de manera valiosa o moralmente excelente. Al respecto, hacen una distinción importante entre la autodirección (libertad

para dirigir nuestras propias vidas) y la auto-perfección (aspiración a llevar una vida virtuosa):

Centrarse en la autodirección es centrarse en lo que implica para los individuos ser autores de sus propias acciones y conducirse según sus propios criterios, pero no necesariamente centrarse en que los individuos se conduzcan de una manera justa, valiosa o moralmente excelente (Ramussen y Den Uyl, 2005: 305-306).

Por eso, Den Uyl y Rasmussen limitan sus recomendaciones políticas a hacer posible el libre desarrollo de la autodirección, mientras que sus prescripciones éticas se ocupan de invitarnos a seguir el camino de la auto-perfección. En otras palabras, si bien recomiendan que las personas actúen según una ética perfeccionista conducente al florecimiento personal, en su teoría el Estado solo debe ocuparse de asegurar el marco institucional que hace posible la autodirección, incluso si las personas eligieran no florecer moralmente. La preocupación de Maloberti queda disipada cuando se advierte que el camino de la virtud no es una imposición sino una recomendación o prescripción, y como tal es compatible con el liberalismo que Maloberti defiende.

2. Gerald Gaus, la justificación deliberativa y la libertad económica

Según sostiene Maloberti en su lectura de Gaus, para el liberalismo existe el derecho individual a no ser coaccionado, lo que implica que toda injerencia en ese ámbito requiere justificación. En este marco, una interferencia no resulta justificada si ciudadanos razonables cuentan con razones concluyentes para rechazarla; de ahí que tales ciudadanos no respalden, por ejemplo, posturas como el racismo. Por el contrario, tenderán a apoyar regímenes políticos que ofrezcan una alta probabilidad de proteger de manera robusta derechos civiles básicos, tales como la libertad de expresión, la libertad de asociación, el Estado de derecho y los derechos personales (2012: 36).

Maloberti coincide en la necesidad de justificar las intervenciones estatales, pero señala una limitación en el enfoque de Gaus, a saber, que no logra captar la idea de que las libertades económicas son tan fundamentales como las demás libertades. Desde su perspectiva, un compromiso genuino con la soberanía individual debería llevar a reconocer la centralidad normativa de la libertad económica (2012: 38). Así, Gaus debilitaría la

expectativa de fundamentar de modo sólido la libertad económica como un derecho básico, por lo cual se infiere que solo es reconocida de manera condicional.

No puedo evaluar la lectura de Maloberti porque no he tenido acceso completo al libro de Gaus por él analizado, *The Order of Public Reason*. Dicho esto, sí leí algunas partes de ese libro donde Gaus aborda la teoría de Rawls, quien defiende las libertades políticas y civiles, pero no reconoce el derecho de propiedad privada de los medios de producción (1999: 298). Rawls se inclina hacia una forma de democracia de pequeños propietarios o un “régimen socialista liberal”, según lo que escoja cada sociedad (1999: xvi). Al respecto, Gaus critica a Rawls la inconsistencia de defender ciertas libertades y al mismo tiempo rechazar el sistema económico de mercado asentado en la libertad económica. A juicio de Gaus, las libertades políticas y civiles son indisolubles de los mercados libres y del derecho de propiedad privada de los medios de producción (2011: 511-521). Estas consideraciones acercan la teoría de Gaus a la perspectiva de Maloberti en más aspectos de los que este reconoce.

En otros escritos Gaus también resalta el valor fundamental de la libertad económica como “la base de una vida libre” (2002: 90). Quizás el texto donde mejor expresa estas ideas sea el siguiente:

Los liberales clásicos insisten en los derechos de la persona frente a los demás y frente a un gobierno limitado, la libertad de asociación, la libertad de conciencia y un mercado libre dentro de un marco de leyes contra el fraude y la violencia, leyes que hacen cumplir los contratos y sólidos derechos de propiedad privada, incluidos derechos robustos de inversión, intercambio y herencia (2006: 84).

Estimo que el párrafo citado en nada se aparta de las ideas de Maloberti, y que ambos autores ilustran bien la diferencia subyacente a los liberales clásicos y los liberales igualitaristas como Rawls: mientras los primeros creen que las personas son capaces de llevar adelante vidas dignas sin que el Estado intervenga, incluso en condiciones desiguales, los segundos piensan que el Estado debe intervenir para corregir o redireccionar las actividades individuales a fin de igualar las condiciones para todos.

3. Chandran Kukathas y la tolerancia multicultural

Para Kukathas, la tolerancia es el valor fundamental del liberalismo, entendida como la disposición a coexistir pacíficamente con quienes no comparten nuestros valores o culturas. Este autor recurre a la metáfora de un archipiélago liberal, constituido por “diferentes comunidades que operan en un mar de tolerancia mutua” (Kukathas, 2003: 8). En el núcleo de su ideal reside la convicción de que los individuos no deben ser obligados a actuar en contra de su conciencia, es decir, a actuar de maneras que consideren incorrectas según su cosmovisión cultural. Así, quienes no enseñen valores liberales a sus hijos deberían ser tolerados, es decir, se les debe reconocer el derecho a enseñar sus propios valores. Escribe al respecto que “una sociedad es liberal en la medida en que está dispuesta a tolerar la multiplicación de autoridades, incluyendo aquellas que buscan desvincularse más completamente de la sociedad en general” (Kukathas, 2003: 27). Entiendo que “desvincularse más completamente” significa llevar adelante estilos de vida que impiden o restringen la autodirección (para volver al término antes empleado).

Entre otros comentarios a la teoría de Kukathas, Maloberti plantea una objeción que me interesa señalar, en relación con la desprotección de individuos vulnerables frente a decisiones opresivas por parte de las autoridades comunitarias. De acuerdo con ciertas creencias comunitarias o religiosas algunas personas, escribe, se podría negar transfusiones de sangre a los hijos menores en circunstancias donde la vida de estos corre peligro, o se podría practicar la mutilación genital femenina a todas las adolescentes (2012: 45). Ambas prácticas chocan con la defensa liberal de la dignidad y la autonomía individual, y no pueden ser admitidas bajo el paraguas de un multiculturalismo que se diga pluralista o liberal. La observación de Maloberti se inserta, de modo más general, en la discusión en torno a cuánto puede (o debe) aceptar el liberalismo en nombre de la tolerancia. De acuerdo con el principio de no agresión que sustenta la teoría liberal, las personas son fines en sí mismas y cada individuo tiene derechos que no pueden ser sacrificados para beneficiar a otros, para maximizar el bienestar total o para sostener prácticas comunitarias. El liberalismo es intolerante con cualquier idea, propuesta o acción violatoria de esos derechos. Desde ese ángulo es que Maloberti presenta su crítica a Kukathas. Para el primero, el liberalismo debe garantizar justicia al interior de las comunidades existentes dentro de la jurisdicción estatal; para el segundo, el liberalismo solo debe garantizar a las personas la libertad para entrar y salir de esas comunidades, aceptando medidas que restringen otras libertades de sus miembros. Maloberti considera que esa teoría es demasiado permisiva con algunas formas

culturales opresivas, en cuyos casos la libertad de salida no alcanza para respetar la autonomía de personas pertenecientes a ciertos grupos.

Como resumen de lo presentado en esta sección diremos que Maloberti defiende una visión basada en la no imposición de modelos éticos perfeccionistas, en el valor esencial de la libertad económica plena y en el rol estatal de garantizar un mínimo de igual autonomía para todas las personas. Del análisis precedente resaltaré dos conclusiones. Primero, coincido con nuestro autor en que un multiculturalismo limitado a la “libertad de salida” como el propuesto por Kukathas no defiende la necesidad de respetar la autonomía individual al interior de las comunidades multiculturales. Segundo, respecto de sus objeciones a Den Uyl y Rasmussen y a Gaus, según lo ya señalado entiendo que las teorías de estos son bastante más compatibles con las ideas de Maloberti de lo que este reconoce.

II. La rectificación de las injusticias históricas

En *Anarquía, Estado y utopía* Robert Nozick (1991) aborda el problema de las injusticias históricas, entendidas como las violaciones sistemáticas del derecho a la vida, la libertad y la propiedad por parte de ciertos países, sociedades, o naciones hacia otros. Los ejemplos históricos que menciona son las injusticias cometidas contra los pueblos indígenas y los esclavos en los EE. UU., en tanto vieron violados sus derechos a manos de los conquistadores, los traficantes y los dueños de esclavos. A su juicio, una distribución de bienes y posesiones siempre es injusta si fue obtenida mediante el uso de la fuerza o el fraude, sin respetar el consentimiento individual, y por lo tanto se deben tomar medidas para corregir o rectificar las consecuencias negativas que esas injusticias acarrearán hasta el presente. Ahora bien, identificar esas situaciones y diseñar las políticas de reparaciones son tareas desafiantes, frente a las cuales Nozick plantea una serie de cuestiones complejas.

Primero, el autor pregunta qué debe hacerse cuando las injusticias pasadas han moldeado las posesiones actuales, tanto de manera visible como invisible. Esto incluye determinar qué obligaciones tienen quienes cometieron injusticias hacia quienes resultaron perjudicados, incluso cuando ya no son los mismos individuos sino sus descendientes. También cuestiona hasta qué punto es posible o necesario remontarse en la historia para corregir estas injusticias, y qué medios son legítimos para que las víctimas busquen reparación. Nozick reconoce que no existe una teoría completamente desarrollada que resuelva de manera definitiva estas cuestiones. En segundo lugar, sugiere reconstruir, mediante información histórica y estimaciones

contra fácticas, cómo se habrían distribuido los recursos si la injusticia no hubiera ocurrido. Si la distribución actual no coincide con esos escenarios posibles, entonces debe modificarse para ajustarse a alguno de ellos. Aunque el principio puede aplicarse incluso a personas que no cometieron injusticias, Nozick sostiene que esto no viola derechos, aunque reconoce la dificultad de equilibrar los distintos factores en juego. Por último, propone una regla práctica de aplicación. Dado que muchas veces falta información histórica precisa, sugiere utilizar principios de justicia distributiva como aproximaciones. Por ejemplo, si se asume que los grupos peor situados hoy, los más vulnerables, son probables descendientes de las víctimas de injusticias históricas graves, concluye que podría organizarse la sociedad de modo de mejorar la posición de esos grupos por ejemplo con medidas redistributivas (1991: 226-227).

En línea con el debate abierto por Nozick en esta materia, en un artículo previo abordé el tema de cómo corregir las injusticias históricas aplicando sus principios a los reclamos de pueblos indígenas por tierras históricamente expropiadas (Salinas, 2012). Mi argumento central es que el principio de rectificación sí podría justificar reparaciones, pero no necesariamente exigiría una redistribución general de riqueza. Sugería que una solución más coherente con el respeto de los derechos de propiedad y del Estado limitado que defiende Nozick sería devolver las tierras tomadas, o asignar tierras y bienes pertenecientes al Estado a los pueblos indígenas. En otras palabras, el principio de rectificación de Nozick permite justificar compensaciones por injusticias históricas (como el despojo indígena), pero la reparación debería centrarse en devolución o asignación de tierras pertenecientes al Estado, más que en políticas redistributivas amplias que afectan los derechos de propiedad de personas inocentes. Esto es así porque el Estado implementó o avaló tales injusticias históricas y por lo tanto es el principal responsable de las mismas.

En una comunicación personal relativa a mi artículo (email, 27 de septiembre de 2011), Maloberti realiza los dos siguientes comentarios, que reflejan bien sus cualidades analíticas señaladas al comienzo de este trabajo:

1. En su opinión, el principio de rectificación de Nozick (limitado a las víctimas que hoy están en peor situación), sería inconsistente con la postura libertaria de igualdad de todas las personas, ya que los más pudientes quedarían excluidos de cualquier reclamo rectificador (por ejemplo, frente a políticas redistributivas que afectan sus derechos de propiedad). Los ricos también pudieron

haber sufrido injusticias pasadas, y podrían invocar la legitimidad de la rectificación, posibilidad que queda clausurada en la teoría de Nozick.

2. Encuentra que mi distinción entre el Estado como un agente distinto de los individuos y principal responsable de las injusticias históricas es algo tajante. A su juicio, existen buenos argumentos para favorecer ciertas políticas de rectificación, pero no queda claro por qué se necesita de la concepción del Estado como un agente distinto y permanente.

Respecto de la concepción del Estado como un agente distinto, diré que lo pensé como el principal responsable de diseñar una política de reparaciones generales. En tal sentido, si bien pudo haber complicidad entre intereses especiales y funcionarios del Estado para cometer las injusticias (la actividad económica no está exenta de responsabilidad moral y legal), los funcionarios del Estado tuvieron bajo su responsabilidad la decisión final de ejecutar o avalar esas injusticias y por eso cargan con el deber de rectificarlas asumiendo la totalidad del costo.

Respecto de la idea de rectificar las injusticias cometidas contra los más vulnerables pero no aquellas cometidas contra los más ricos (si las hubiera), debo reconocer que Maloberti es persuasivo al señalar una inconsistencia en el argumento de Nozick. Solo puedo responder que Nozick intentaba ofrecer una solución teórica a un problema concreto de su tiempo, y que quizás hoy hubiera esbozado otra clase de resolución a la luz de nuevos tipos de reclamos en esta materia.

III. Los derechos samaritanos

En “Libertarianism and the Possibility of the Legitimate State” Maloberti (2009a) sostiene que ciertos derechos positivos podrían ser necesarios (como el derecho a no ser abandonado en situaciones extremas) para poder justificar un Estado mínimo legítimo. A su juicio, el Estado se justifica para cumplir deberes de rescate o protección frente a peligros que los individuos no pueden evitar por sí mismos. Escribe al respecto:

Las personas adquirirían un derecho samaritano cuando se enfrentan a una situación peligrosa significativa de la que no son responsables, y cuando el único medio disponible para superarla implica la ayuda que otros podrían proporcionar a un coste razonable para sí mismas... un enfoque samaritano de la legitimidad política concebirá al Estado legítimo como un mero garante de

dichos derechos (8); Los únicos fundamentos deontológicos disponibles sobre los que se basa la posibilidad, en principio, del Estado legítimo podrían no ser otros que los que ofrecen los derechos samaritanos de las personas (12).

En este tema nuestro autor sigue a Christopher H. Wellman, quien plantea la legitimidad del Estado como derivada de los deberes samaritanos positivos: Las personas tienen la obligación moral de rescatar o proteger a otros de daños graves, especialmente cuando estos no pueden prevenirse individualmente, y delegan en el Estado esa función protectora:

si la coerción de un Estado sobre sus ciudadanos es legítima, es porque los ciudadanos tienen deberes samaritanos entre sí (...) Tengo un deber moral hacia los demás que permite a mi estado coaccionarme para asegurar la estabilidad política de mis conciudadanos (1996: 218, 220).

Dicho esto, Wellman pone algunas condiciones para llevar adelante esa función: estamos obligados a ayudar a otros

solo cuando están en extrema necesidad y uno puede ayudarlos sin un costo irrazonable para uno mismo (...) el principio de beneficio para los demás no exige que uno dé a los demás incesantemente o en exceso [sino] solo cuando dicha asistencia no sea irrazonablemente costosa y salve a la persona del peligro (1996: 218, 235).

En suma, la legitimidad del Estado deriva del deber moral de ayudar y proteger a otros frente a amenazas graves, siempre y cuando esa ayuda implique un costo razonable. Ese deber moral es asociado por Wellman con la parábola del buen samaritano (Evangelio de Lucas 10:25-37). La parábola narra cómo un hombre asaltado, golpeado y abandonado en la vía pública es ignorado por dos personas y luego socorrido por una tercera, el samaritano compasivo, quien cura sus heridas y paga por su cuidado.

En general, al leer la parábola se suele destacar la acción del samaritano motivada por la solidaridad y compasión, señalando que su ayuda era *voluntaria*. La originalidad del planteo de Wellman, y de Maloberti al comentarlo, es centrar la atención en el *deber u obligación* de asistir al desvalido y en el *derecho* de este de ser asistido. Ese foco es consecuente con el discurso liberal clásico que asigna al Estado la protección de los derechos de todos los individuos (en este caso, de alguien en situación de vulnerabilidad).

Sobre el concepto de un “samaritanismo liberal”, Maloberti señala que los derechos samaritanos surgen solo cuando no existen soluciones voluntarias. Por lo tanto, la ayuda que se exige coercitivamente debe considerarse la única alternativa disponible (2009b: 6). Sumado a los criterios de “amenaza grave” y “costo razonable”, la aplicación práctica del samaritanismo liberal no debiera alarmar tanto a quienes estén recelosos y vigilantes del gasto público, y debiera ser bien recibida por quienes creen que el valor universal de la dignidad individual es común al liberalismo y al cristianismo, en tanto convergen en la responsabilidad hacia otros entendida como el respeto (a todos) y la ayuda (a los gravemente necesitados). Así, Wellman y Maloberti permiten refutar lecturas críticas del liberalismo que lo presentan como indiferente y aislado de la comunidad, insensible e incluso corrupto (Sandel, 1999; MacIntyre, 2002; Deneen, 2018).

IV. Conclusión

En este texto analizamos cómo Maloberti identifica con precisión algunos aportes y limitaciones de ciertos enfoques liberales, examina el problema de la rectificación de las injusticias históricas y defiende la posibilidad de una teoría liberal compatible con los llamados “derechos samaritanos”. Más allá de sus méritos académicos, Maloberti ofrece también una herramienta de orientación cívica. Al realizar una lectura atenta y respetuosa de otras teorías y entablar un diálogo con ellas que señala sus fortalezas además de sus debilidades, nos invita a aplicar ese método para actuar en un mundo saturado de opiniones apresuradas y confrontaciones ideológicas. Pensar en buenas razones, poder justificarlas, estar abierto al debate y matizar las posiciones puede ser una de las contribuciones de la filosofía política a la organización y al desarrollo de la vida en común. Si es así, la obra de Maloberti ilustra de manera destacada y elegante ese gran aporte.

Referencias bibliográficas

- Deneen, P. (2018). *Why Liberalism failed*. Yale University Press.
- Gaus, G. F. (2002). Backwards into the future: neo-republicanism as a post-socialist critique of market society. *Social Philosophy & Policy*, 20(1), 59-91. <https://doi.org/10.1017/S0265052503201047>
- Gaus, G. F. (2006). On justifying the moral rights of the moderns: A case of old wine in new bottles. *Social Philosophy & Policy*, 24(1), 84-119. <https://gaus.biz/LibertyModerns.pdf>
- Gaus, G. F. (2011). *The order of public reason. A theory of freedom and morality in a diverse and bounded world*. Cambridge University Press.

- Kukathas, C. (2003). *The Liberal Archipelago. A theory of diversity and freedom*. Oxford University Press.
- MacIntyre, A. C. (2002). *Dependent rational animals: Why human beings need the virtues*. Open Court Publishing.
- Mack, E. y Gaus, G. F. (2004). Classical Liberalism and Libertarianism: The Liberty Tradition. In G. F. Gaus y Ch. Kukathas (Eds.), *Handbook of Political Theory* (pp. 115-130). Sage Publications.
- Maloberti, N. (2009a). Libertarianism and the possibility of the legitimate state. *Libertarian Papers*, 1(art. 5), 1-12. <https://libertarianpapers.org/wp-content/uploads/article/2009/lp-1-5.pdf>
- Maloberti, N. (2009b). Libertarianism and positive rights: Comments on Katz's reply. *Libertarian Papers*, 1(art. 7), 1-7. <https://libertarianpapers.org/wp-content/uploads/article/2009/lp-1-7.pdf>
- Maloberti, N. (2012). New approaches to classical liberalism. *Rationality, Markets and Morals* 3, 22-50.
- Nozick, R. (1991). *Anarquía, Estado y utopía*. Fondo de Cultura Económica.
- Popper, K. (1978). La lógica de las ciencias sociales. En K. R. Popper, Th. W. Adorno, R. Dahrendorf y J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales* (pp. 9-27, trad. Jacobo Muñoz). Grijalbo.
- Rasmussen, D. B. y Den Uyl, D. J. (2005). *Norms of Liberty: A perfectionist basis for non-perfectionist politics*. Pennsylvania State University Press.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice: Revised edition*. Harvard University Press.
- Salinas, A. M. (2012). La rectificación de la injusticia en Nozick: debates e implicaciones para los reclamos territoriales indígenas. *Co-Herencia*, 9(16), 119-144. <https://doi.org/10.17230/co-herencia.9.16.5>
- Sandel, M. J. (1999). Liberalism and Republicanism: Friends or foes? A reply to Richard Dagger. *The Review of Politics*, 61(2), 209-214.
- Wellman, Ch. H. (1996). Liberalism, Samaritanism, and Political Legitimacy. *Philosophy & Public Affairs*, 25(3), 211-37.