

Los rostros de la injusticia

PENSAMIENTO HERDER

Dirigida por Manuel Cruz

TÍTULOS PUBLICADOS EN ESTA COLECCIÓN

- Fina Birulés** Una herencia sin testamento: Hannah Arendt
Claude Lefort El arte de escribir y lo político
Helena Béjar Identidades inciertas: Zygmunt Bauman
Javier Echeverría Ciencia del bien y el mal
Antonio Valdecantos La moral como anomalía
Antonio Campillo El concepto de lo político en la sociedad global
Simona Forti El totalitarismo: trayectoria de una idea límite
Nancy Fraser Escalas de justicia
Roberto Esposito Comunidad, inmunidad y biopolítica
Fernando Broncano La melancolía del ciborg
Carlos Pereda Sobre la confianza
Richard Bernstein Filosofía y democracia: John Dewey
Amelia Valcárcel La memoria y el perdón
Judith Shklar Los rostros de la injusticia

Judith Shklar

Los rostros de la injusticia

Traducción de
Alicia García Ruiz

Herder

Título original: The faces of injustice

Traducción: Alicia García Ruiz

Diseño de la cubierta: Stefano Vuga

© 1990, Yale University

© 2013, Herder Editorial, S. L., Barcelona

2ª edición

ISBN: 978-84-254-3213-2

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del Copyright está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: Reinbook

Depósito legal: B-4492-2013

Printed in Spain - Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

ÍNDICE

Prólogo: <i>Judith Shklar, una liberal sin ilusiones</i> Fernando Vallespín	9
INTRODUCCIÓN	27
1. DAR A LA INJUSTICIA LO SUYO	47
1. Justicia e injusticia	47
2. Dudas acerca de la justicia en el imperio de la injusticia	54
3. ¿Quiénes son las víctimas de la injusticia: los injustos o sus presas?	66
4. Injusticia pasiva: cómo ser un mal ciudadano	81
2. DESVENTURA E INJUSTICIA	97
1. ¿A quién hay que culpar?	101
2. ¿Cuándo una desventura se convierte en una injusticia?	117
3. Las políticas de la necesidad	124
3. EL SENTIDO DE LA INJUSTICIA	141
1. El sentido democrático de la injusticia	142
2. La voz de las víctimas: «¡Venganza!»	151
3. La justicia pública y sus descontentos	166
4. ¿Justicia primaria?	181

Judith Shklar, una liberal sin ilusiones

Fernando Vallespín

A comienzos de los años ochenta, tuve la posibilidad de observar en la Universidad de Harvard cómo había algunos cursos totémicos en ciencias sociales y humanas en los que se enrolaba un buen número de estudiantes. Entre ellos siempre sobresalió —hasta hoy mismo—, el que daba Michael Sandel sobre filosofía moral y política, y el de historia del pensamiento político de Judith Shklar, que alguna vez compartió con su amigo y colega Stanley Hoffmann. Eran cursos masivos, tremendamente populares, que acogían a legiones de *undergraduates* ansiosos por acceder de primera mano al carisma de las leyendas vivas de su profesorado. En el caso de nuestra autora, era impresionante ver la energía que emanaba de su discurso, que contrastaba vivamente con su frágil figura y el silencio devocional con el que lo recibía el joven auditorio. Su temprana muerte, en 1992, cuando contaba 63 años, fue percibida así como un duro golpe para sus colegas y sus antiguos discípulos, muchos de ellos ya relevantes académicos. También como la frustración de una producción teórica que en sus últimos años había comenzado a dar muestras de auténtica excelencia.

Puede que este éxito docente de Shklar, que la venía acompañando desde sus inicios en la única universidad en la que estuvo contratada, eclipsara en parte la valía de sus escritos.

A pesar de haber publicado nueve libros y un buen número de artículos especializados,¹ nunca tuvo el impacto académico que recibiera la obra de otros grandes de la teoría política estadounidense como Rawls, Walzer, Nozick o Dworkin, o, ya a un nivel menor, Sandel, Nagel o el propio Kymlicka.² La verdadera razón, sin embargo, tal vez resida en el hecho de que esta autora nunca practicó la nueva teoría normativa sistemática, tan en boga desde la aparición de la industria generada por John Rawls. Como buena historiadora de las ideas políticas, siempre se encontró más satisfecha con los comentarios de los grandes clásicos históricos que con el desmenuzamiento analítico de sus coetáneos. Desde luego, eso no le impidió abordar algunos de los problemas conceptuales de la política actual, o pronunciarse sobre las principales teorías políticas de su época. Y este libro que aquí prologamos es buen testimonio de ello.

De hecho, Shklar deja clara su misión intelectual cuando afirma que «la función de la teoría política consiste en hacer que nuestras conversaciones y convicciones sobre la sociedad que habitamos sean más completas y coherentes, así como revisar críticamente los juicios que normalmente hacemos y lo que de forma habitual vemos como posible».³ Quienes practican la teoría política están obligados a «articular las creencias profundas de sus conciudadanos», y el objetivo de esta disciplina no consiste, pues, en «decirles lo que deben hacer o lo que deben pensar,

1. Muchos de estos artículos fueron recogidos en sendos libros recopilatorios, ambos editados por Stanley Hoffmann: Judith Shklar, *Essays on American Political Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, y *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

2. Sólo después de su muerte puede decirse que comenzaron a aparecer comentarios serios sobre su obra. Algunos de los más relevantes se contienen en Bernard Yack (ed.), *Liberalism without Illusions: Essays in Liberal Theory and the Political Vision of Judith Shklar*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

3. J. Shklar, *Ordinary Vices*, Cambridge, Harvard University Press, 1984, pág. 226 (vers. cast.: *Vicios ordinarios*, México, FCE, 1990).

sino en ayudarles a acceder a una noción más clara sobre lo que ya saben y lo que dirían si consiguieran encontrar las palabras adecuadas». ⁴ Lejos de pensar en la construcción de un sistema de pensamiento, su labor la veía en la más modesta transmisión del legado intelectual del pasado y en cómo éste va dejando su poso en las ideas políticas cotidianas. «Nuestro» mundo político no es algo aislado a lo que podamos acceder desde la rigidez de modelos fraguados a partir de teorías meta-éticas o contrafácticos supuestamente racionales. Para enjuiciarlo con criterio no hay más remedio que recurrir a la conversación que se despliega en la historia del pensamiento político, aunque el saber que quepa extraer de ella carezca al final de una supuesta base «sólida».

En cierto modo, Shklar puede compararse a Isaiah Berlin, ya que participa de ese mismo afán por penetrar en los clásicos de la teoría política, por meterse en los intersticios de muchas de las cuestiones que aquéllos habían dejado abiertas o no habían sido observadas con atención hasta entonces. A ambos les repugnaba por igual el extremismo ideológico y el fanatismo intelectual, y los dos representan también un esfuerzo por repensar la tradición del liberalismo, por señalar sus grandes logros y debilidades, por definir a sus enemigos. Con una importante diferencia. Si Berlin se encontraba más a gusto en la tradición liberal anglosajona, Shklar prefería la francesa. Sobre todo la obra de Montaigne, Montesquieu y Rousseau, ⁵ además de las peculiaridades que Hegel –interpretado aquí más como complemento de Rousseau y Kant que como antecesor de Marx– introduce en el pensamiento político. ⁶ Nuestra autora no sintió tampoco ninguna atracción por la teoría política del

4. *Id.*, *Political Thought and Political Thinkers*, op. cit., pág. 376.

5. Sobre Rousseau, *id.*, *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

6. *Id.*, *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

romanticismo, que tanto atrajera al conocido *don* de Oxford, y repudió toda teoría que olier a «comunidad» o «identidad». En esto último debió de influir vivamente su experiencia de «exiliada», de ciudadana *pura*, sin vínculos sustancialistas con la patria de acogida.

Como Berlin, Shklar nació también en Riga, la capital de Letonia, en 1928, de acomodados padres judíos de cultura alemana y, por tanto, extraños en su siempre amenazado lugar de residencia. Ante la inminencia de una posible invasión soviética, abandonaron su hogar en 1939 para dirigirse a Suecia. Desde allí, y después de una larga espera, emprenden un tortuoso viaje en el transiberiano por toda la URSS para llegar a Japón, antes de que se hubiera producido el ataque de Pearl Harbour. Pronto consiguieron un visado de entrada en Canadá, pero, al hacer parada en Seattle, fueron confinados en un centro de detención de inmigrantes ilegales. Al cabo de unas semanas consiguieron salir para establecerse al fin en Montreal, donde ella acabó el bachillerato y pasó sus primeros años universitarios en la Universidad de McGill. En Harvard hizo después sus *graduate studies* y el doctorado, y allí mismo acabaría convirtiéndose, de la mano de Carl Friedrich, y no sin conflictos internos, en la primera mujer catedrática del Departamento de Ciencia Política. En 1990 se convertiría también en la primera presidente femenina de la Asociación Americana de Ciencia Política. Estas vicisitudes biográficas, que, en sus palabras, la «dejaron con un perdurable gusto por el humor negro»,⁷ tendrían también una influencia decisiva en su ya mencionada actitud de cuasi-exiliada permanente. Pero sobre todo en la necesidad de pensar qué es lo que había provocado esa espectacular sacudida social que acabaría

7. *Id.*, «A Life of Learning», en Bernard Yack (ed.), *Liberalism without Illusions...*, *op. cit.*, pág. 264. En este trabajo ofrece de primera mano una sugerente biografía personal e intelectual.

conduciendo a los fascismos, al estalinismo, a la Segunda Guerra Mundial y al Holocausto. A decir de ella misma, si eligió la teoría política fue como una forma de comprender su propia experiencia vital.⁸

Esto último la vincula también a Hannah Arendt, teórica a la que admiraba, pero frente a la cual mostró importantes divergencias, sobre todo en lo relativo a la idealización que ésta había hecho de la polis y de los filósofos de la Antigüedad clásica, con la correspondiente descalificación del mundo contemporáneo y de las formas de pensamiento que lo contribuyeron a fraguar. Shklar le critica también su «poco sensata» interpretación de los procesos revolucionarios como expresión de la auténtica vida democrática, o la posibilidad de escindir radicalmente las dimensiones de lo económico y lo político. Con ella compartía, sin embargo, su condición de *paria*,⁹ de extrañas en su propio país, pero carentes de un lastimoso y pasivo sentimiento de víctima. Aunque cada una de ellas seguía sus propias claves de interpretación, a ambas les une también, como decíamos, la obsesión por dar con las causas que explican el irracionalismo del siglo xx. Es obvio que Arendt es mucho más conocida y tiene un cuerpo teórico más vasto y profundo que el de Shklar, pero ésta encuentra al final una perspectiva interpretativa más «realista» que aquella cuando confronta los límites y las posibilidades para una teoría política de nuestro tiempo. Ambas lo hacen desde un intenso diálogo con el pasado, pero la selectividad que Shklar hace de la tradición la ubica en una mejor situación a la hora de definirse sobre la política del presente. Y esto nos permite entrar ya más sistemáticamente en su teoría.

8. *Ibid.*, pág. 265.

9. «Hannah Arendt as Pariah», en *id.*, *Political Thought and Political Thinkers*, op. cit., págs. 362 y sigs.

El aspecto más original de la obra de Shklar es lo que ella misma calificó como «liberalismo del miedo»,¹⁰ su particular reconstrucción de las diferentes enseñanzas que podemos extraer de la experiencia del pensamiento político occidental para nuestra vida democrática actual. En tanto que tal síntesis particular de un objeto tan complejo, la gestación de este concepto fue lenta y nunca lo consiguió formular de forma sistemática. Quizá porque era bien consciente de las dificultades de conectar la realidad política presente, con todas sus incoherencias y conflictos, con algo tan cargado de matices y con voces tan plurales como es el pensamiento político. Pronto, sin embargo, fue enhebrando una pauta de interpretación de dicho legado que mostraba un profundo escepticismo hacia el discurso político del optimismo ilustrado. En su primer libro, *After Utopia*,¹¹ una revisión de su tesis doctoral, responsabiliza a dicho discurso, además, de acabar justificando cualquier acción política con independencia de cuáles fueran sus resultados. Si el mundo no se ajustaba a los diseños del pensamiento, peor para el mundo.

Poco a poco, Shklar se fue sintiendo más a gusto con teorías políticas menos pretenciosas y más preocupadas por evitar los grandes males que por erigir el «paraíso en la tierra» o aspirar a la realización de grandes modelos abstractos supuestamente fundados sobre un concepto enfático de razón, un orden moral específico, la naturaleza humana o un contrato social. Por eso no duda tampoco en moverse en el terreno del liberalismo, siempre más propicio para los escépticos, pero introduciendo todas las cautelas necesarias para no caer en teorías de derechos abstractas —lo que ella llama el «liberalismo de los derechos» a lo Locke—,

10. *Id.*, «The Liberalism of Fear», en *ibid.*, *Political Thought and Political Thinkers*, *op. cit.*, págs. 3-21. Apareció por primera vez en N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1991.

11. *Id.*, *After Utopia*, Princeton, Princeton University Press, 1957.

ni en el «liberalismo del desarrollo personal» a lo Mill, que aspira a establecer las condiciones para la maximización de todo el potencial humano personal.¹²

A juicio de Shklar, la experiencia histórica que nos ha desvelado el siglo xx nos impide hacernos grandes ilusiones sobre la política. Siguiendo la distinción de Emerson, se inclina así más por el «partido de la memoria» que por el «partido de la esperanza», que aparece inevitablemente unido a la idea de progreso. Y la memoria del siglo anterior lo que pone ante nuestros ojos es un paisaje de horrores que no ha conseguido mitigarse del todo después, como demuestran las grandes manifestaciones de violencia, crueldad y coerción que persisten en la mayoría de las sociedades, y que afectan sobre todo a los más desfavorecidos. Cuando pensamos en los excesos del totalitarismo, el sistema más extremo de crueldad y violencia pública, no solemos tener en cuenta la gran cantidad de abusos que hacen acto de presencia en otros sistemas políticos, muchas veces de forma larvada y sutil.

La función de la política ha de ser, por tanto, mucho más modesta y concentrarse en el «control de daños». En particular, en la prevención de la crueldad. *Poner la crueldad en primer lugar*, como sugería Montaigne, debería convertirse en la premisa de toda política. Por crueldad entiende Shklar «la deliberada imposición de daños físicos —y, secundariamente, emocionales— a una persona o a un grupo más débil por parte del más fuerte con el objetivo de alcanzar algún fin, tangible o intangible, de este último».¹³ Evitar el sufrimiento, ésta es la máxima. Y, sobre todo, exorcizar el miedo, y el «miedo al miedo». La condición de posibilidad de la libertad es la ausencia de temores, y éstos sólo pueden ser superados mediante un orden institucional jurídico y político adecuado. No podemos olvidar que, para Shklar, son las propias instituciones y quienes

12. *Id.*, «The Liberalism of Fear», *op. cit.*, págs. 8-9.

13. *Ibid.*, pág. 11.

las dirigen los que tienen la capacidad de infligir daños al estar en sus manos los instrumentos de coerción e intimidación. Su argumentación recuerda al propio Hobbes, cuando identifica al miedo que atería a los hombres frente a la amenaza de la muerte o la violencia como el *summum malum*. Para nuestra autora, sin embargo, la solución hobbesiana de erigir un Estado absoluto no sólo no resuelve el problema, sino que lo incrementa. Dicho Estado eventualmente puede prevenirnos frente a la violencia de otros seres humanos, pero nos deja al albur de la discrecionalidad de las acciones de los gobernantes y las instituciones, y nos pone a los pies de sus recursos de poder únicos y sus sutiles técnicas de persuasión. La consecuencia de esto es que, lejos de ser el alivio de la ansiedad, un Estado no sujeto a claros y activos límites constitucionales se convierte enseguida en la máxima fuente del miedo. En esto sigue a Montesquieu y su crítica del «despotismo benevolente» como una contradicción en los términos. No sólo porque el despotismo o el autoritarismo tengan la propensión de hacer un uso excesivo de su poder de facto; también por su capacidad para hacer que las víctimas de crueldad y violencia se conviertan en súbditos crueles y serviles, sujetos a las más bajas pasiones humanas. Por eso «tememos a una sociedad de gente temerosa».¹⁴

No hay más solución que la liberal de un gobierno limitado mediante resortes constitucionales, eso que conocemos como Estado de derecho. Pero éste, a decir de Shklar, no debe ser interiorizado como un mero «seguimiento de reglas» por parte de autoridades y ciudadanos.¹⁵ Siempre existe el peligro de la presencia de actos extralegales, secretos o no autorizados, que requieren una continua división y subdivisión del poder,

14. *Ibid.*

15. Al respecto, véase su libro *Legalism*, Cambridge, Harvard University Press, 1986.

así como el activismo vigilante de una red amplia y plural de «asociaciones voluntarias» que operen como agentes de control de otros grupos organizados, públicos o privados. Lo importante es «institucionalizar la sospecha». «Sólo una población desconfiada puede encomendarse a velar por sus derechos, quitarse de encima el miedo y hacer sus propios proyectos, ya sean éstos grandes o modestos.»¹⁶ Shklar parece sugerir, pues, la necesidad de una ciudadanía activa y alerta ante cualquier amenaza a la quiebra de dicho orden institucional, pero también autoridades públicas diligentes y responsables. Esto ha conducido a que algunos relevantes intérpretes de su obra vean en su propuesta las herramientas necesarias para desarrollar una concepción de la vida cívica muy superior a la que ella parece propugnar. Su liberalismo «negativo», el evitar los grandes males, implícitamente tendría que estar anticipando la realización de una concepción del bien «en positivo», en la cual el ejercicio de la libertad y de los derechos se convierte en el aspecto fundamental. Es obvio que su máxima de tratar de evitar la crueldad y los daños potenciales que puedan sufrir los ciudadanos se ve como la condición de posibilidad mínima para el ejercicio de la libertad personal, que encontraría su mejor objetivación a partir de una teoría de los derechos fundamentales de la persona. Y ella misma comienza afirmando que «el liberalismo sólo tiene un objetivo primordial: asegurar las condiciones políticas necesarias para el ejercicio de la libertad personal».¹⁷ La diferenciación que introduce entre un «liberalismo de los derechos» y un «liberalismo del miedo» sería, a la postre, conceptualmente insostenible.¹⁸ De ahí que M. Walzer

16. *Id.*, *Ordinary Vices*, *op. cit.*, pág. 238.

17. *Id.*, «The Liberalism of Fear», *op. cit.*, pág. 3.

18. Ésta es la posición de Walzer, Gutmann o Benhabib en sus artículos contenidos en B. Yack (ed.), *Liberalism without Illusions...*, *op. cit.*