

Articoli/5

La insuficiencia política del ‘rechazo de la crueldad’

Una lectura de Judith Shklar

Antonio Gómez Ramos

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 15/09/2018. Accettato il 26/04/2019.

In the last leg of her long career as a political philosopher, Judith Shklar emphasized the imperative of ‘putting cruelty first’, as well as the ‘sense of injustice’ as the pair of emotions underpinning the idea of a liberalism of fear, allowing for a minimalist foundation of democracy. This article questions whether a single moral emotion such as the rejection of cruelty, i.e. considering cruelty the worst of vices, and its political counterpart of a ‘sense of injustice’, can suffice to develop a political theory. Revisiting Shklar’s late writings, from *Liberalism of Fear* to *Faces of Injustice* and *American Citizenship*, the article analyzes three key distinctions that are continuously at work in her thinking – cruelty and violence, injustice and misfortune, guilt and necessity – and shows that, although no political theory based on the freedom of individual should overlook Shklar’s renewal of liberal thinking, her self-limitation to the emotional “putting cruelty first” renders it inadequate for the foundation of a political theory.

Es posible que la amplia resonancia que el pensamiento de Judith Shklar está alcanzando en los últimos años se deba, sobre todo, a que propone una depuración conceptual del liberalismo ligada a las emociones, muy acorde con la sensibilidad moral contemporánea. Es una depuración que parece simplificar, a la vez que la estimula, la discusión en la filosofía política y moral; pero no deja de provocar un cuestionamiento profundo de la relación entre la política y las pasiones, así como de la posibilidad de fundamentar una teoría política, y más precisamente, una concepción democrática, sobre una sola emoción. ¿Es posible, acaso, que una emoción, o una pasión, por noble que sea, pueda definir un principio de acción política, e incluso una teoría política entera? Montesquieu encontraba que la acción en las monarquías estaba guiada por el principio del honor, en las repúblicas por el principio de la virtud, y en las tiranías por el miedo. El honor y la virtud no son inmediatamente pasiones –aunque tienen, sin duda, una fuerte componente afectiva–, mientras que el miedo sí lo es: y resulta ser una emoción menos noble ligada, además, al régimen político que se consideraría más despreciable. Cabe discutir si existen pasiones más elevadas

que acompañen a formas de gobierno más justas y loables; pero la pregunta que abordaremos en este artículo, analizando la obra de Shklar, es la de si una emoción puede bastarse por sí sola como principio de acción política. Sobre todo, de una acción política creativa, más allá de la lucha por sobrevivir y la renuncia a la política que Montesquieu supone en las tiranías.

La depuración conceptual de Shklar consiste en plantear una concepción minimalista del liberalismo como ‘liberalismo del miedo’: proponer que la definición más precisa del liberalismo es aquél sistema político en el que los individuos no tendrán miedo del estado, o del poderoso. A la vez, el afecto sobre el que se funda esa reducción, y con él, el principio de acción del liberalismo, es el ‘rechazo de la crueldad’. En este artículo, revisaré esa concepción minimalista del liberalismo tal como se va construyendo en las obras de la politóloga norteamericana; pero, a la vez, la cuestionaré críticamente, no para rechazar este ‘rechazo de la crueldad’, del que nuestra sensibilidad contemporánea no puede disentir, sino para preguntar por el rendimiento teórico y político que resulta del rechazo de la crueldad sobre la que el liberalismo del miedo está basado. El resultado será que ninguna teoría política centrada en la libertad y el valor del individuo que se considere heredera de la Ilustración –esto es, ni el liberalismo ni el socialismo democrático– puede ignorar el pensamiento de Judith Shklar; pero, por otro lado, este pensamiento, basado como está en una sensibilidad moral concreta, puede ser insuficiente para fundamentar una filosofía política y para enfrentarse a otras filosofías políticas contemporáneas, sean estas democráticas o no.

1. Liberalismo del miedo y rechazo de la crueldad

En su texto ya clásico *Liberalism of fear*¹³, un ensayo escrito en los años 80 tras una larga reflexión de décadas sobre Rousseau y sobre Hegel, sobre las experiencias de la democracia norteamericana de postguerra, Shklar parte de una definición muy general de liberalismo como «aquél sistema de gobierno en el que todo adulto puede decidir sin miedo sobre tantos aspectos de su vida como sean compatibles con los demás»¹⁴. Ciertamente, como ella afirma enseguida, esta definición supone ya más que la mera tolerancia religiosa o de creencias –en que se basaría el liberalismo de un Locke–; implica una noción de autonomía personal tal como la concebían un Kant o un Rousseau; y expresa también un requisito de desarrollo personal que está en el liberalismo de un Stuart Mill¹⁵.

¹³ Originalmente publicado como *Liberalism of Fear*, en *Liberalism and the Moral Life*, edición de N. Rosenbaum, Cambridge 1989, pp. 21-38. Cito por esta edición. El texto se ha editado posteriormente en edición alemana, *Der Liberalismus der Furcht*, Berlin 2013, con comentarios de Axel Honneth, Sheyla Benhabib y Bernard Williams. La misma edición, en español, *El liberalismo del miedo*, Barcelona 2018.

¹⁴ *Liberalism of Fear*, cit. p. 21

¹⁵ Ivi, p. 22. Véase también S. Benhabib, *Judith Shklars Distopische Liberalismus*, en *Liberalismus der Furcht*, cit. p. 39.

Estas tres formas de liberalismo (tolerancia basada en el derecho natural, autonomía individual, desarrollo personal) han convivido en la Modernidad en dura competencia con otras teorías políticas antiliberales; y las tres apelan en algún momento a emociones como la solidaridad o la compasión. Pero la raíz histórica de ellas, su cimiento más profundo, se remonta a Montaigne (uno de los héroes que reaparecen repetidamente en Shklar, junto a Montesquieu). Montaigne no era un liberal, no podía serlo todavía, pero, según ella, es él quien formula por primera vez: «la convicción de los primeros defensores de la tolerancia, una convicción nacida del horror, de que la crueldad es un mal absoluto»¹⁶.

Anteponer la crueldad como el *summum malum*, el propósito de evitar la crueldad, el daño gratuito infligido sobre otros, es para Shklar el imperativo primario de toda acción y de toda institución política liberal. Es, ciertamente, como ella dice, una concepción ‘minimalista’ del liberalismo, por la que este no parte ya, como ha sido habitual hasta entonces, del máximo bien, sino, al contrario, del peor de los males¹⁷. Prescinde de toda la vestimenta con que la filosofía de la historia ha tratado de fundamentar el régimen liberal en alguna teleología natural (como Kant), y prescinde igualmente de toda noción comprensiva del liberalismo como concepción del mundo. Por otro lado, deja al individualismo hobbesiano decididamente fuera del campo liberal¹⁸. También para Hobbes el miedo era la base del contrato social; pero sólo para sustituir el miedo a ser asesinado por los otros en el estado de naturaleza por el miedo –más calculable– al soberano estatal. Sólo que es este miedo al soberano, al Estado, a la policía, a las instituciones que acompañan a ese Estado (incluidas las instituciones económicas, como se sugerirá varias veces) lo que la concepción liberal aspira a limitar o evitar. Sobre todo porque históricamente sabemos que este soberano, y quizá el contrato social en general, no ha sabido casi nunca prescindir de ejercer la crueldad que repugna al verdadero liberal. Este, entonces, más que atender a teorías positivas sobre la justicia, la libertad o la igualdad, debe atender a prevenir el miedo

producido por actos de fuerza inesperados, arbitrarios, innecesarios y no autorizados y los actos habituales de crueldad y tortura llevados a cabo por el ejército, la policía o agentes paramilitares en cualquier régimen que sea.¹⁹

En general, es difícil no asentir a esta argumentación, por cuanto, al menos aparentemente, este rechazo del daño físico intencionado entre humanos forma parte esencial de la sensibilidad moral contemporánea heredera de la Ilustración. Las formas de maltrato hacia las personas –o también a los animales y la naturaleza– nos resultan insoportables en una medida que no se dio nunca en

¹⁶ *Liberalism of Fear*, cit., p. 23.

¹⁷ Véase H. Bajohr, *Judith Shklar. Eine werkbiographische Skizze*, epílogo a J. Shklar, *Ganz Normale Leser*, Berlin 2014, p. 245.

¹⁸ *Liberalism of Fear*, cit., p. 24.

¹⁹ *Liberalism of Fear*, cit., p. 29.

tiempos anteriores. Se le ha podido reprochar a Shklar que no aplique también esa atención, o al menos no lo suficiente, a la política estadounidense durante la guerra fría o a fenómenos políticos reaccionarios²⁰, pero la pregunta para este artículo será de otro género. No tanto a qué dominios políticos hay que aplicar el rechazo de la crueldad, sino si es posible, desde el mero rechazo a la crueldad, regular ese espacio público de pluralidades y diferencias, también de reparto de poder, que pretende ser la política. Para algunos críticos, una vez que se trata de regular ese espacio desde el rechazo a la crueldad, no llegaríamos mucho más allá de un liberalismo distópico semejante a lo que ya conocemos como socialdemocracia o liberalismo con rostro humano²¹. Para ver más de cerca cómo surgen las razones para esa pregunta crítica al pensamiento de Shklar, analizaré cómo se despliega este en tres distinciones que lo atraviesan por toda su obra: crueldad y violencia (2), infortunio e injusticia (3), y culpa, sentido y necesidad (4).

2. Crueldad y violencia

Shklar es una filósofa de distinciones sutiles. La más sutil y resbaladiza de ellas es la distinción entre infortunio e injusticia que articula su libro *The Faces of Injustice*²². Además, es la distinción clave, porque es en ella donde el rechazo de la crueldad se convierte en juicio político. Pero, antes de discutir esta distinción, conviene que abordemos otra más primitiva, no menos resbaladiza y en cierto modo afín, que Shklar parece pasar por alto. Se trata de la distinción entre la crueldad y la violencia²³.

Para Shklar, la crueldad consiste en «infligir deliberadamente (*willful*) un daño físico en un ser más débil con el fin de producirle angustia o miedo»²⁴. Es llamativo, dice Shklar, que este vicio de la crueldad haya sido ignorado por todas las filosofías morales antiguas y, desde luego, por el Cristianismo, que ni siquiera lo incluyó en catálogo alguno de pecados capitales ni veniales. Nunca se nombró la crueldad como un vicio. Es Montaigne, como veíamos, quien lo pone en primer lugar y declara *su odio a la crueldad*²⁵ ante las noticias de

²⁰ Véase, por ejemplo, R. Meister, *The Liberalism of Fear and the Counterrevolutionary Project*, «Ethics and International Affairs», 16 (2), 2002, pp. 118-123, p. 119.

²¹ Sobre todo, Seyla Benhabib y Axel Honneth en los ensayos críticos de la mencionada edición alemana *Liberalismus der Furcht*.

²² *The Faces of Injustice*, New Haven 1990. Citaré por esta edición. Hay traducción española, *Los rostros de la injusticia*, Barcelona 2010, e italiana, *I volti dell'ingiustizia. Iniquità o cattiva sorte?*, Milán 2000.

²³ Tomo la distinción del psicoanalista F. Pereña, *De la violencia a la crueldad. Ensayo sobre la interpretación, el padre y la mujer*, Madrid 2004.

²⁴ *Putting cruelty first*, «Daedalus», 111/3, Summer 1982, pp. 17-28, p. 17. El mismo ensayo modificado constituye el primer capítulo de *Ordinary vices*, Cambridge (Mass.) 1980.

²⁵ Lo hace repetidamente a lo largo de los ensayos. Shklar se fija particularmente en la cita «El horror de la crueldad me empuja más hacia la clemencia de lo que ningún modelo de clemencia podría atraerme», de *El arte de la discusión*, en M. Montaigne, *Los Ensayos*, Barcelona 2007, p. 1377. Véase *Putting Cruelty First*, cit.

las atrocidades cometidas por los conquistadores españoles en América o de la violencia resultante de las guerras de religión europeas. También a causa de esa experiencia, Montaigne –y con él, Shklar– insiste en el daño físico, antes que en el daño psíquico o moral.

Es cierto que este último puede dar lugar a formas muy refinadas de crueldad como las que denunciaba Nietzsche en el resentimiento. La diferencia no se le escapa a nuestra autora²⁶. Quienes glorifican el dolor físico, como Nietzsche, no ven tanto problema en el daño infligido sobre el cuerpo –pues el dolor que produce puede tener un efecto de autoexaltación o autoafirmación– y sí más en la clase de daño que los dispositivos ideológicos y religiosos producen sobre la psique de los sujetos. Pero, por otro lado, el rechazo que siente Nietzsche responde menos a la compasión por el sufrimiento psíquico de las víctimas que a la propia degradación subjetiva que ese sufrimiento conlleva y la correspondiente limitación de la vida. Curiosamente, además, la crítica de la crueldad psíquica lleva al romántico Nietzsche a denostar duramente la hipocresía y falta de autenticidad que va ligada con ella. En cambio, es la primacía de la atención al daño físico lo que le hace a Montaigne –y a Shklar con él– ser tolerante con la hipocresía, que para él es un vicio menor: como lo debe ser para todos los liberales, según argumentará Shklar cuidadosamente²⁷.

En cualquier caso, el rechazo a la crueldad divide su mirada entre la atención compasiva al daño que sufre la víctima y la repugnancia por la actitud del victimario, en tanto que este comete su acto deliberadamente, y con satisfacción. Lo que repugna es esa *Schadenfreude* o regocijo por el dolor ajeno que es propio siempre de la crueldad. Es la intención de producir angustia o miedo lo que provoca repugnancia, lo que hace que el daño de la crueldad se considere el *summum malum*. Por de pronto, el lector pensará en la tortura y el maltrato físico como casos obvios de crueldad en toda tiranía y en los Estados totalitarios. Shklar relata en una suerte de breve autobiografía que cuando en su infancia, en los años 30, leyó horrorizada el *Tito Andrónico* de Shakespeare –

y era el tercer libro que leía en su vida– era consciente de que a su alrededor estaban ocurriendo cosas tan terribles como ese drama²⁸. Sin embargo, cuando hablaba de crueldad, la ciudadana de los Estados Unidos que era Shklar se refería con preferencia a formas de injusticia social como la esclavitud y la discriminación racial, la discriminación y las desigualdades de género, así como a las gigantescas brechas sociales y económicas que jalonan la historia de ese país²⁹. Ciertamente, hay perspectivas y autores que también se denominan liberales que tienden a considerar estas injusticias –desde luego, las económicas, pero también, en algunos casos, las de género o raza– como fenómenos naturales; tales perspectivas contemplan los males ajenos con indiferencia, más que con satisfacción, y por eso se resistirían a aceptar ser catalogadas como ‘cruels’, y

²⁶ *Ordinary vices*, cit., p. 42.

²⁷ *Ordinary Vices*, cit., pp. 42-47.

²⁸ *A Life of Learning*, «ACLS Occasional Paper», 9 (April 6), 1989, p. 1.

²⁹ Véase, sobre todo, *American Citizenship. The Quest for Inclusion*, Cambridge (Mass.) 1991.

desde luego, como injustas³⁰. En *Los rostros de la injusticia*, Shklar argumenta que esas formas de indiferencia deben calificarse como ‘injusticia pasiva’ y contienen un grado alto de crueldad; pero la posibilidad de que existan ‘daños no causados intencionalmente’ nos obliga a definir con más precisión la crueldad que se rechaza, de una manera que no dependa de declaraciones internalistas sobre los estados de conciencia del otro, y en concreto, del perpetrador del daño.

Lo que estoy sugiriendo es que, previa a la distinción básica entre justicia e infortunio sobre la que se centrará Shklar, existe una distinción entre la crueldad y la mera violencia; entendida esta última como forzar a otros a que realicen algo o renuncien a algo en contra de su voluntad. La violencia sí forma parte de fenómenos naturales como una tempestad o un terremoto, los cuales, por sí mismos, no los calificaríamos de crueles. También hay una violencia, no necesariamente cruel, que forma parte de todas las acciones humanas. Cualquier acción supone una injerencia en los otros y en el mundo: fuerza algo y lo hace con un cierto grado de violencia: una operación quirúrgica, llevar a un niño al colegio por primera vez, controlar a los pasajeros que van a entrar en un avión o conducir de manera vigilada a los aficionados al fútbol que entran en un estadio; todas estas acciones requieren formas más o menos suaves de violencia que no cabe considerar crueles. Tanto en la naturaleza como en las acciones humanas, la violencia forma parte de las cosas mismas.

El momento en que la acción humana deja de ser solo violenta para poder ser considerada cruel, sin embargo, es difícil de definir. La intencionalidad del daño, o la complacencia en el daño ajeno a las que se refiere Shklar, no parecen suficientes. No sólo porque es difícil escrutar el interior de quien hace el daño; sino también, y sobre todo, porque una parte importante de las violencias y de las crueldades tienen lugar de manera estructural. También las instituciones pueden ser crueles. No cabe duda de que hay crueldad en la esclavitud, especialmente la esclavitud afroamericana que marcó la historia de los Estados Unidos en la que piensa Shklar. Y la esclavitud sigue siendo cruel aunque se dé la casualidad de que el esclavo tenga un amo benevolente. Resulta ambiguo, en cambio, el caso del trabajo asalariado. Podría ser considerado como una simple violencia de las cosas mismas: la necesidad de ganarse la vida obliga al sujeto a forzarse a sí mismo, a entregar, en condiciones que él no decide, parte de su tiempo, de su cuerpo y de sus habilidades a cambio de un salario. La perspectiva marxista podría ver aquí una alienación violenta que no obedece a causas naturales, sino a condiciones sociales. Pero, si en los *Manuscritos de economía y filosofía* del joven Marx todavía encontramos descripciones de la situación del trabajador que acusan un indudable tinte de crueldad; en el Marx maduro, o en formas de marxismo con declaradas pretensiones científicas no se trataría tanto de la crueldad como de la violencia inherente a las condiciones económicas en los diferentes estadios del desarrollo histórico. Una violencia eliminable a largo plazo, justamente por lo que tiene de

³⁰ Más abajo abordaremos su discusión con el neoliberalismo, especialmente el inspirado en Hayek. Véase *Faces of Injustices*, cit., pp. 75 ss.

natural en el sentido marxista de *naturwüchsig*. En cambio, para un pensador neoliberal como Hayek –con quien Shklar discute intensamente, como veremos enseguida– esa violencia del trabajo asalariado no sería más eliminable que la lluvia o que los terremotos, pues Hayek interpreta el mercado de trabajo como un espacio de competencia y violencia natural: el obrero está obligado a someterse al trabajo igual que el empresario está obligado a la competencia del mercado o el animal a buscarse la comida cazando.

En vista de esta ambigüedad, es interesante que, cuando Shklar analiza las formas de exclusión y las vías de acceso a la ciudadanía, detiene su análisis en un fenómeno que está a medio camino entre el trabajo asalariado y la esclavitud; un fenómeno que ha sido característico de la emigración europea a Estados Unidos. En la *intendure*, o la servidumbre por contrato, el inmigrante europeo recién llegado a América pagaba su viaje y su entrada prestándose a trabajar para un colono en condiciones de servidumbre, en la práctica no diferente de la esclavitud, durante un número determinado de años; entre ocho y doce. Sólo después de ese tiempo, cumplido el contrato, quedaba liberado y podía empezar su propia vida³¹. ¿Es la *intendure* una esclavitud, o es una forma extrema, exagerada de contrato laboral y por ello, de trabajo asalariado? O bien, en los términos en que hacíamos nuestra distinción, la pregunta es si esta esclavitud temporal debe considerarse un caso de crueldad –como así nos parece en la sensibilidad actual–; o si no es más que la violencia a la que un emigrante se somete voluntariamente con el fin de cumplir su objetivo de salir de la miseria europea e instalarse en el nuevo país: algo así como el precio de entrada al sueño americano. Shklar, por supuesto, no plantea la cuestión así, pero sí deja claro hasta qué punto la experiencia de la *intendure* por la que pasaron la mayor parte de los emigrantes a América marcó la relación de estos con la política, con la ciudadanía y con los esclavos negros que, a diferencia de ellos, estaban condenados por nacimiento a no salir de su condición³². El acceso a la ciudadanía era, sobre todo, una garantía de no volver a caer en la *intendure*, o de no igualarse a los esclavos negros. Y por eso, el concepto de ciudadanía no es una noción abstracta, ni un derecho natural en un espacio vacío y neutral, sino que se va formando históricamente sobre una experiencia que se puede calificar de cruel, pero ambiguamente.

3. Injusticia e infortunio

Sobre esta borrosa distinción entre violencia y crueldad puede entenderse mejor la línea divisoria que separa la distinción decisiva para Shklar: entre la injusticia y el infortunio. La reflexión entera de *Los rostros de la injusticia* gira en torno a lo que separa una y otro, en torno a los desplazamientos históricos,

³¹ D. W. Galenson, *The Rise and Fall of Intendured Servitude in the Americas*, «The Journal of Economic History», 44 (1), 1984, pp. 1-26.

³² *American Citizenship*, cit., p. 40.

culturales y, en definitiva, políticos, que hacen que lo que en un momento pudiera parecer una desgracia natural, o un infortunio, pase a ser considerado una injusticia que hay que corregir. A Shklar, a la vez, no se le escapa que ésta distinción entre la injusticia y el infortunio está emparentada con otra que, además, es la condición última de toda sociedad liberal: la distinción entre lo público y lo privado. No hay sociedad liberal que no tenga un respeto casi sagrado por el espacio privado, así como un criterio de demarcación entre lo que es público y lo que es privado³³: esto es, entre aquello que debe ser dejado a la sola subjetividad individual (que, por eso, debe poder orientarse y construirse sin miedo), y aquello que es objeto de control, regulación y deliberación política.

En definitiva, es el carácter político lo que redefine el infortunio como una injusticia. La distinción entre crueldad y violencia puede ser simplemente moral. Hay un modo de percepción, o una sensibilidad, que puede ver en la tortura, o en modos de represión política o de explotación económica, algo reprochable, distinto de la mera violencia que resulta del choque material de dos cuerpos. Para definir la crueldad basta con el punto de vista moral. Pero cuando se define una injusticia, se ha entrado ya en el ámbito de lo político. En parte, también por eso se hace más borrosa la distinción entre la injusticia y el infortunio, y más dependiente de las circunstancias históricas.

Agustín y Platón, por ejemplo, pretendían tener una teoría bien definida de la Justicia³⁴, y por eso era fácil para ellos establecer con claridad la diferencia entre el infortunio y la injusticia. Un desastre natural, una enfermedad o la muerte misma son infortunios, inherentes de por sí a la existencia misma. Una injusticia es solamente un acto contrario a la justicia, a lo definido como justicia. Tal vez, también esa es la razón por la que en las teorías fuertes de la justicia no existe una percepción de la crueldad, ni tampoco hay realmente una atención a la víctima del acto injusto. Pues éste se analiza *prima facie* como un acto contrario a la Justicia, no como algo en contra de las víctimas dañadas. Y la Justicia como tal, según hace notar agudamente Shklar en su análisis del cuadro de Giotto³⁵, resulta una figura insípida, políticamente insignificante, que gobierna sobre ciudadanos pasivos, ajenos a ella, que disfrutaban de los placeres de la vida.

Con la quiebra de los modelos clásicos, no es posible ya tener una teoría de la justicia terminada y completa. Pero, precisamente por eso, dice Shklar, surgirá con tanta más fuerza un *sentido de la injusticia*: es un sentido que se ve impelido a decir que algo no es correcto aunque se carezca de una teoría acabada de lo que es correcto. Sobre la vía negativa de este sentido, que es, además, la única posible, desarrollará Shklar su versión minimalista del liberalismo. Veremos enseguida que es propia del sentido de la injusticia tanto una proyección pública como una raíz privada, casi íntima, que contiene en sí, por eso, una ambigüedad entre lo emotivo y lo racional discursivo; pero justo por eso interviene él para poner en

³³ *Liberalism of Fear*, cit., p. 24

³⁴ *Faces of Injustice*, cit., pp. 20-28.

³⁵ *Ivi*, pp. 102-108.

cuestión, o hacer borrosa y variable la separación entre injusticia e infortunio que tan nítidamente creen poder trazar los teóricos de la justicia como Platón.

Por de pronto, el sentido de la injusticia aparece —a modo de interrogación— en momentos de confusión o de indefinición, como en el episodio, a la vez cómico y triste, de la malentendida propuesta de matrimonio de Mr. Pickwick a Mrs. Bardell en la novela de Dickens³⁶. Una simple historia como esa, dice Shklar, basta para mostrar lo compleja que es la noción de injusticia, y que «no es suficiente con contrastar las reivindicaciones del agraviado con las reglas de la justicia para decidir si este fue tratado injustamente o simplemente tuvo mala suerte»³⁷. La versión de la víctima permite ver muchos más rostros distintos de la injusticia y hace más difícil distinguirla sin más del infortunio. Pues es la posibilidad que la víctima tenga de hablar, además, la que va variando históricamente y hace que la línea divisoria se vaya desplazando.

En primera instancia, esta línea puede desplazarse a causa de cambios sociales resultantes del progreso técnico. Las grandes hambrunas, al menos desde el siglo XIX, dejaron de ser el efecto desgraciado de plagas o sequías naturales. Gracias a la tecnología, la producción de alimentos no es ya el problema que era; y por eso, como va repasando la propia Shklar, las hambrunas de Irlanda³⁸, la de Ucrania en los años 30 —o la actual en el Cuerno de África—, son más bien el resultado, a veces deliberado, o en todo caso tolerado, de decisiones e intereses políticos. No se trata, pues, de desgracias o desastres naturales, sino de injusticias.

Incluso la propia muerte, una vez que la prolongación indefinida de la vida sana se anuncia como algo viable por medio de tecnologías asequibles solo para unos pocos³⁹, terminará por ser una injusticia.

Pero, fuera de la tecnología, son los condicionamientos sociales los que van modulando los rostros de la injusticia. Para el caso de Mrs. Bardell, no se le escapa a Shklar que en una sociedad patriarcal y de clanes (Shklar sugiere Córcega), los hermanos y parientes varones de Mrs. Bardell habrían rebanado el cuello de Mr. Pickwick para vengar el presunto deshonor cometido sobre la viuda. En la Inglaterra victoriana, los patrones de género no están menos claros; sin embargo, hay lugar para la confusión y la indefinición en casos como este. Mrs. Bardell no es un ejemplo al azar, porque es en la propia condición femenina donde más claramente se visibiliza ese desplazamiento de la división. En toda una tradición occidental y también norteamericana, que resume Thomas Hardy,

³⁶ Ivi, pp. 9-14. El buen Mr. Pickwick trata de explicarle atolondradamente a su casera Mrs. Bardell que va a contratar un asistente; pero ésta, viuda entrada en años 'enamorada' de él, entiende que le está proponiendo en matrimonio y cae emocionada en sus brazos. Así los encuentran los amigos a solas, por una casualidad, cuando entran en el salón y Mr. Pickwick queda obligado socialmente a casarse. Cuando se niega, Mrs. Bardell se siente estafada, y exige una reparación que termina con Pickwick en la cárcel.

³⁷ *Faces of Injustice*, cit., p. 14.

³⁸ *Faces of Injustice*, cit., p. 70.

³⁹ En este sentido parece argumentar Yoval Harari, en su exitoso *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, London 2017, p. 21 ss.

el haber nacido mujer era considerado una desgracia⁴⁰ —o el haber nacido negro, o simplemente con la piel oscura—; pero las variaciones históricas de la percepción moral califican la situación desfavorecida de las mujeres como una injusticia resultado de decisiones políticas. En realidad, forma parte constitutiva de la política, o incluso la define, el decidir qué es y dónde hay una injusticia —la cual requiere, por ello, una corrección, una censura, un castigo—, y dónde hay infortunio —el cual puede ser ignorado o, a lo sumo, ser afrontado con una compensación para las víctimas—.

Dicho sea de paso, tampoco implica ello que esto sean pasos hacia la justicia. Shklar es consciente de que puede hacer un refinamiento, incluso una perversión del sentido de la injusticia, hasta el punto de retorcerlo y extremarlo, como en la tendencia de los Estados Unidos a judicializar y someter a los seguros hasta los aspectos más nimios de la vida, de modo que «ya no hay en los EEUU nada que no sea una desgracia, sino que todo es injusticia»⁴¹. Este proceso, que es propio, por lo demás, de las modernas sociedades capitalistas, puede conducir, paradójicamente, a una gran ceguera respecto a las injusticias reales.

Pero el punto decisivo a la hora de definir políticamente la injusticia frente al infortunio está en la relación entre *sentido de la injusticia* y *rechazo de la crueldad*. Shklar desarrolla ambas nociones a la vez durante sus últimos años; y se puede discutir si los paralelismos suponen que ambos son dos maneras de nombrar lo mismo. Hay, sin duda, una diferencia entre sufrir una injusticia y ser víctima de una crueldad, y es que «esta última carece de un punto discreto de referencia comparable a una idea social de justicia en una comunidad política empírica»⁴². En cierto modo, el rechazo de la crueldad es todavía un afecto prepolítico, es meramente moral, mientras que la injusticia presupone definirse frente a un marco político de justicia (lo que no implica necesariamente que se disponga ya una idea de justicia). Hay fenómenos de injusticia, podría decirse, que no implican crueldad (por ejemplo, el desigual, daño que reciben los estratos de una población en una catástrofe natural). Sin embargo, en la representante del liberalismo del miedo que Shklar está tratando de bosquejar, el rechazo de la crueldad visceral se traduce en un ‘sentido de la injusticia’ (*sense of injustice*). Este es eminentemente político:

A pesar de todas las dificultades para distinguir una injusticia de una desgracia, y para decir quiénes son realmente las víctimas, sabemos perfectamente lo que sentimos una vez que las reconocemos. Cuando se afirma, el sentido de la injusticia es inconfundible, incluso si nos negamos a aceptarlo o reconocerlo.⁴³

Esta inequívocidad del sentido merece un análisis más detallado. He sugerido que en el espacio que va de la crueldad a la injusticia, del rechazo

⁴⁰ *Faces of Injustice*, cit., pp. 65-67.

⁴¹ *Ivi*, p. 65.

⁴² K. Stullerova, *The knowledge of suffering: On Judith Shklar's 'Putting Cruelty First'*, «Contemporary Political Theory», vol. 13, 1, 2014, pp. 23-45, p. 35.

⁴³ *Faces of Injustice*, cit., p. 83.

de la crueldad al sentido de la injusticia, nos estamos moviendo entre una normatividad moral y otra política, entre lo privado personal y lo público. Ahora bien, este sentido (*sense*) por el que la injusticia se hace ver, en tanto que es ‘inconfundible’, inequívoco, tiene un carácter personal y hasta íntimo. La descripción que hace Shklar de él es netamente rousseauniana; pues es esa certeza que insiste en seguir hablando desde el fondo del corazón incluso cuando nos negamos a escucharla. No en vano había estado desde siempre fascinada, pero no convencida, por Rousseau, cuyos escritos encontraba «perfectos, lúcidos, y sin embargo, ajenos a la mentalidad liberal»⁴⁴; le dedicaría, además, un libro decisivo⁴⁵. Ahora bien, ya sea por el latido del corazón o por la firme voz de la conciencia por lo que «sabemos perfectamente lo que sentimos», es este carácter individual, particular, lo que le confiere una ambigüedad tan peligrosa como prometedora al *sense of injustice*: puede ser el vínculo buscado entre lo privado y lo público, lo particular y lo universal; pero puede resultar también un peligro para lo político mismo. Conviene aquí atender a Hannah Arendt, con quien Shklar establece una polémica relación intelectual⁴⁶. Arendt dedicó muchas páginas a poner de manifiesto los peligros que la intimidad rousseauniana, la inmediatez del sentimiento particular conlleva para la política. Cuando el sentimentalismo del particular –incluso en el modo de la compasión– invade el espacio público, la política y la libertad están amenazadas⁴⁷. Por eso desconfiaba ella de convertir los asuntos sociales, y el sentimiento de compasión hacia los pobres, en un asunto político. Shklar, obviamente, no comparte esa desconfianza –se la reprocha duramente a Arendt– pero no sabemos si su noción de *sense* superaría la desconfianza de Arendt. Pues el ‘sense’ del sentido de la injusticia tiene una extraordinaria ambigüedad: desde luego, es un sentimiento –«We know perfectly well what we feel», escribe Shklar–, y como tal se lo traduce y entiende a veces: ‘sentimiento de injusticia’; pero, por otro lado, está emparentado con la capacidad de juzgar kantiana que, como Arendt insistía, es eminentemente política. ¿Se trata de un ‘sentimiento de injusticia’ o de un ‘sentido de (o para) la injusticia’?

A menudo, parece que Shklar acentúa el lado emocional y subjetivo del *sense*, cuando lo identifica con el rechazo visceral de la crueldad y del mal ajeno, y lo caracteriza como algo inmediato, sentido: «ese tipo especial de furia que sentimos cuando se nos deniegan los beneficios prometidos»⁴⁸. Así planteado, el sentido de la injusticia viene a coincidir plenamente con el rechazo de la crueldad. Pero este, ciertamente, es privado, casi corporal o visceral: es un malestar prácticamente físico, que se da tanto en Montaigne como en Rousseau o en el ciudadano moderno que se rebela contra la tortura y decide, como era

⁴⁴ *A Life of Learning*, cit., p. 14.

⁴⁵ *Men and Citizens. A Study in Rousseau Social Theory*, Cambridge 1969.

⁴⁶ Se enfrentó críticamente a ella en varios escritos. Particularmente, *Hannah Arendt as pariah*, «Partisan Review», 50, 1, 1983, pp. 64-77.

⁴⁷ Ver, especialmente, *On Revolution*, Londres 1964, pp. 76-81.

⁴⁸ *Faces of Injustice*, cit., p. 83.

el caso de Shklar, colaborar con *Amnesty International*. En cambio, el *sense* –que en la lengua inglesa da la idea de *sensatez*, de *sensibility*– tiene una dimensión del sentido común: de la universalidad y la racionalidad que se alcanza por medio de una capacidad de juicio capaz, como decía Kant, de desprenderse de la particularidad de los sentidos⁴⁹. Seguramente, por esa carga de universalidad puede convertir Shklar su mero rechazo visceral de la crueldad en militancia en *Amnesty International*; pero es llamativo que Shklar, a pesar de su creciente cercanía a Kant, no analizara esa doble dimensión, universal y particular, del *sense*, algo que sí hizo con mucha intensidad Arendt en sus *Lectures of Kant's Political Philosophy*.

Podría, quizá, argumentarse que el rechazo de la crueldad es un mero caso de empatía, que es el malestar que produce hacerse consciente del dolor que está sintiendo otro. Tampoco fue ese el recurso de Shklar y, en todo caso, las discusiones contemporáneas sobre la empatía⁵⁰ se centran justamente en si esta es un sentir conjuntamente con el sentimiento ajeno –como parece sugerir la palabra, y como se entiende comúnmente–, o si no es más bien la capacidad de hacerse cargo de los sentimientos de otro, lo que la acerca mucho más a la *Urteilkraft* kantiana como «capacidad de pensarse [esto es, imaginarse, pero no sentirse] en el lugar de cualquier otro»⁵¹. La posibilidad de universalización que va reflexivamente de mis sensaciones particulares a la imaginación de las del otro que sufre, y de ahí a nociones generales que atañen potencialmente a todos los seres humanos –o a todos los seres que pueden sentir– hace posible la política y la confrontación en el espacio público. Arendt hizo de ello el núcleo de su filosofía política, aunque cuando hablaba del Juicio parecía pensar más en la operación intelectual que imagina los pensamientos y perspectivas de otros (gracias a lo cual se puede discutir), y menos en sus sentimientos y sufrimientos, especialmente de los excluidos; justo en estos se detiene Shklar.

Ocurre, sin embargo, que nuestra autora discute la noción de espacio público con mucha menor profundidad que su rival alemana. No sin razón, le reprocha a esta que concibe el espacio público desde una grecomanía fantaseada que poco tiene que ver con la realidad⁵². Arendt parece ignorar, dice, que el espacio público no es una asamblea festiva de opiniones plurales, sino que los que en él intervienen lo hacen con sus heridas de clase, de género o de raza, lo hacen con resentimiento y con gritos de injusticia. Puede que la política nos haga realmente humanos y nos saque de una existencia animal, puede que sea en el espacio público de la política donde ampliamos los derechos de ciudadanía o denunciemos y hacemos visibles las injusticias; pero, justo por eso, el espacio público no es el campo de juego para una confrontación deportiva de concepciones del mundo, sino un lugar de por sí distorsionante, injusto y también cruel,

⁴⁹ *Kritik der Urteilkraft*, p. 83.

⁵⁰ Por ejemplo, D. Zahavi, *Self and Other. Exploring Subjectivity, empathy and Shame*, Oxford 2014.

⁵¹ *Kritik der Urteilkraft*, cit.

⁵² *Hannah Arendt as Pariah*, cit., p. 71.

donde, sin embargo, pueden resonar las reivindicaciones de las víctimas y donde el sentido de la injusticia puede manifestarse y desplegarse. No se trata de una pluralidad abstracta en un «espacio social vacío y estático»⁵³, sino de situaciones históricas reales de conflicto que hay que mirar en sus manifestaciones concretas. Shklar lo hace así, a propósito, por ejemplo de la ciudadanía estadounidense, de cómo la pertenencia va ligada en definitiva a las posibilidades de votar y de tener un empleo, de cómo los excluidos (esclavos negros, blancos pobres, mujeres) luchan para conquistarla. Pero no combina su atención a lo concreto con un análisis conceptual de cómo funciona en el espacio público el sentido de la injusticia. Si lo hiciera, se encontraría con problemas parecidos a los de Arendt y los de la teoría crítica: cómo congeniar la pluralidad de los sentidos de la injusticia y su posibilidad de ser compartidos y sometidos a discusión en condiciones distorsionadas de deliberación. A estas condiciones –que, por cierto, pueden ser ellas mismas fuente de crueldad– presta Shklar atención alguna.

Pero es en ellas donde se ven enfrentados los sentidos de la injusticia. Algo de eso sospecha Shklar cuando se detiene en una discusión con Hayek⁵⁴. También este se autodefine como liberal. Para él, la pobreza extrema, o incluso la pobreza del trabajador, es un infortunio, resultado inevitable del juego de fuerzas impersonales del mercado, que no son diferentes de las de la naturaleza. Pero en ningún caso se trataría de una injusticia, sino de un infortunio. Hayek le interesa a Shklar porque, a diferencia de otros defensores a ultranza del liberalismo económico y del llamado libre mercado, él no trata de dorar la píldora ni adopta una perspectiva moralizante, sino que presenta la inevitable azarosidad de la desigualdad en toda su crudeza. En él no hay, en principio, ningún «sentido de la injusticia»⁵⁵. Pero, por otro lado, él también entra en la discusión pública en defensa de la ‘mano invisible’, busca culpables, chivos expiatorios, alguien a quien combatir (a saber: sindicatos, izquierdistas, gobiernos más igualitarios), y lo hace desde cierta noción de justicia, o de lo que debe ser, con la que el ‘sentido de la injusticia’ de Shklar debe también enfrentarse: a menudo en condiciones de desigualdad. En esas condiciones, la inequívocidad, la seguridad de la voz que me dice lo que siento es, de partida, un mero particularismo frente a las pretensiones de objetividad cuasi-científica del economista neoliberal. Además, este tiene una implicación pública y política que, en muchos sentidos, le permite cumplir con los criterios de Shklar para entrar legítimamente en una confrontación política liberal, a pesar de su indiferencia al daño y al miedo ajeno.

Pues ella misma es consciente de que la fuerza inequívoca con la que habla el sentido de la injusticia no garantiza en modo alguno que vayamos a acertar al distinguir la injusticia del infortunio. La compasión, como es sabido, puede fijarse a menudo en el objeto equivocado. Para Shklar no se trata de la certeza que acompaña al sentido de la injusticia; pues, como ocurre a menudo, la certeza subjetiva puede quedar lejos de la verdad. Lo importante es que ese sentido nos

⁵³ *American Citizenship*, cit., p. 20.

⁵⁴ *Faces of Injustice*, cit., pp. 75-81.

⁵⁵ *Faces of Injustice*, cit., p. 80.

hacer ser menos ‘pasivamente injustos’, y la ‘injusticia pasiva’, o la no actuación, rayana en la complicidad, ante el sufrimiento ajeno, es el verdadero pecado. Pero justamente los neoliberales al modo de Hayek, con su implicación política de ciudadanos activos, son cualquier cosa menos ‘pasivamente injustos’, a pesar de carecer tener una idea equivocada de justicia, o de ser indiferentes a ella. Shklar no llega a determinar, entonces, cómo se concibe un espacio público atravesado por sentidos de la justicia contrapuestos. Le queda esa deuda pendiente; y mientras no se salde, no parece posible construir una teoría política a partir del sentimiento de rechazo a la crueldad, incluso si este sentimiento, traducido ya como *sense of injustice*, pasa a adoptar una perspectiva pública.

Hay, es cierto, una constricción que Shklar parece imponer sobre el juicio en el espacio público y que se refiere, por ello, a un elemento que históricamente reaparece en este una y otra vez, además como fuente de crueldad. Se trata de la apelación a la necesidad, de la búsqueda de culpables y de chivos expiatorios. Shklar lo saca a la luz discutiendo sobre Hayek: este teóricamente, al establecer que el mercado es un destino, una fatalidad, debería evitar el recurso al chivo expiatorio; pero no deja de hacerlo, dice Shklar, y con ello se delata a sí mismo: a pesar de su aparente racionalidad, él no es una excepción a la necesidad humana de acusar y de buscar culpables⁵⁶, de convertir la desgracia en el efecto necesario de la acción o la mera presencia de ciertos culpables. Para analizar esta constricción, tan finamente resaltada por Shklar, –la de no convertir el juicio político, o el sentido de la injusticia, en una caza del chivo expiatorio–, debemos analizar una tercera dicotomía, a continuación de las dos anteriores: la de la culpa y la necesidad.

4. Culpa, sentido y necesidad

Cuando el sentido de la injusticia entra en la acción política, es difícil que no lo haga mezclado con formas de la ira y de la venganza que pueden acrecentar la injusticia o redoblar la crueldad. Shklar es consciente de ello, y de la medida de autocontención y de escepticismo que un sentido de la injusticia requiere. Ella sabe que, para la psicología humana, «un mundo injusto es más tolerable que un mundo desprovisto de sentido»⁵⁷. Esta tendencia casi natural de lo humano a huir del sinsentido es lo que, ante situaciones que nos producen rechazo, confunde a menudo el sentido de la injusticia con el impulso que nos lleva a buscar un sentido que haga más soportable un mundo lleno de desgracias: para ello, nada más rápido que imaginar, y desde luego identificar, un causante, esto es, un culpable del mal; el cual, por eso, deja ya de ser un infortunio para convertirse en injusticia, la clase de injusticia que sostiene la ira y parece legitimar la venganza. Este proceso es más gratificante que el reconocimiento de la contingencia que va asociada al infortunio. La segunda parte de *Los sentidos de la injusticia* ofrece

⁵⁶ Ivi, p. 81.

⁵⁷ *Faces of Injustice*, cit., p. 58.

así un profundo análisis de la psicología del *scapegoating*, de la necesidad de un chivo expiatorio que va muchas veces ligada a la demanda de justicia.

Nos culpamos a nosotros mismos, o bien nos culpamos mutuamente, y lo hacemos injustamente, simplemente para evitar la conclusión volteriana de que el mundo es un agregado de males aleatorios y de mala fortuna.⁵⁸

La necesidad de nombrar la injusticia, la necesidad de recurrir a ella, es con menos frecuencia el resultado de un rechazo de la crueldad que de la urgencia por darle sentido al mal, a la contrariedad en general. Ese es el origen mitológico de las religiones, del que no se liberan nunca; y también lo es de las ideologías políticas: la vía hacia el sentido pasa por la identificación de algún culpable que explique la necesidad del mal. En parte, es también la razón de que existan la jerarquías políticas: desde tiempo inmemorial, el que ostenta el mando ha saboreado, ciertamente, las mieles del poder y los privilegios a costa del trabajo y la sumisión de otros, pero también ha debido cargar con la culpa cuando las cosas iban mal, aunque fuera por causas ajenas a él. La atribución de culpabilidad –ya sea al jefe, que de pronto se vuelve inepto, ya sea al extranjero o al diferente convertido en chivo expiatorio– cumple una función de estabilidad social y «puede sostener la creencia de que el mundo es justo, ofrece al menos al sensación de que uno tiene cierto poder para controlar la situación»⁵⁹.

Desde luego, hay un grado evidente de infantilismo en el origen de esta necesidad de que haya un responsable de la injusticia; y, ya por eso, es distinto del ‘sentido de la injusticia’ que Shklar trata de identificar con la posición liberal. Pero ambos, lo infantil y lo maduro, la necesidad de injusticia y el sentido de la injusticia, tienen la misma estructura formal al presentar su denuncia, pues ambos desmontan el infortunio. Hay una diferencia, claro está. La necesidad de que haya injusticia nace del hambre de mitos que puedan explicar como necesario, como efecto necesario de una causa externa, lo que tal vez fuera un azar o un infortunio. Baste el ejemplo de las sequías u otros desastres naturales en las sociedades primitivas. En cambio, el sentido de la injusticia, que ha pasado por el escepticismo de un Montaigne, se abstiene de recurrir a causas sobrenaturales o a explicaciones demasiado simplistas, y se esfuerza por distinguir –no siempre con éxito– entre lo que es infortunio y lo que es un complejo entramado de relaciones humanas, de prejuicios y supersticiones, que no pretende conocer exhaustivamente, pero del que sabe que produce situaciones de crueldad. Sin embargo, Shklar no repara en que, en el debate público, la audiencia no puede distinguir de manera inmediata si el grito por la injusticia nace de la ignorancia o la pereza infantil que busca un sentido y un causante del mal, o nace de un juicio maduro, de un grado de sensatez que aprecia que algo que es, pero no debería ser. Ella habla de esto último; pero tanto el ciudadano más infantilizado como el maduro apelan a la misma palabra, injusticia. A veces, desde perspectivas

⁵⁸ Ivi, p. 62.

⁵⁹ Ivi, p. 59.

encontradas: por ejemplo, el racista xenófobo –obviamente infantilizado– frente a quien denuncia la desigualdad económica. Pero, a veces, también, en perspectivas paralelas e igualmente bien intencionadas: la crisis medioambiental –por utilizar un problema en el que Shklar no llega a entrar– concita en el mismo bando a quienes tratan de identificar y combatir un complejo de causas y a quienes se conforman con explicaciones mitológicas o cuasi-religiosas que acaban por embrollar más el debate. Pero la condición de la democracia es que todos, los más infantiles y los más maduros, pronuncien la palabra injusticia en el espacio público con el mismo derecho. Una de las grandes paradojas de la democracia es que, siendo el sistema político que requiere los ciudadanos más maduros y más reflexivos, es también, a la vez, el que debe dejar más espacio a la voz de los menos reflexivos y maduros.

Incluso el ciudadano maduro, responsable, con un sentido reflexivo de la injusticia, se ve enfrentado a situaciones aporéticas en las que su juicio y su acción se ven atravesados por condicionamientos ideológicos a los que no puede renunciar para interpretar el mundo; sobre todo porque las ideologías sirven para identificar a las víctimas; pero pueden hacerlo de manera confusa. Shklar propone el conflicto irresoluble de Rosa Burger, personaje de la novelista sudafricana Nadine Gordimer⁶⁰. Cuando presencia cómo un hombre negro está maltratando cruelmente a un burro, teme que defender al animal implique en este caso hacerse cómplice de la represión del *apartheid*, lo que ella no quiere en ningún caso; pero su solidaridad con el negro víctima del régimen resulta en ese momento incompatible con su compasión hacia el burro. Vemos que incluso situaciones muy manifiestas de crueldad se ven sometidas a tensiones ideológicas que dificultan el juicio y complican el sentido de la injusticia.

Este carácter autorreflexivo del ciudadano maduro dificulta aun más su confrontación en el debate público con la protesta infantilizada, la que busca el chivo expiatorio. Al final, lo único que distingue a los dos, y conecta a su vez esta ambigüedad del grito de injusticia con las dicotomías anteriores entre violencia y crueldad, injusticia e infortunio, lo público y lo privado, es la dicotomía entre contingencia y necesidad; o, dicho de otro modo, la aceptación escéptica de que puede existir el sinsentido (pero combatir el sufrimiento que produce) frente a la urgencia por atribuir culpabilidades (y cargar contra el culpable).

La madurez política, moral, intelectual debe saber no inventar una necesidad –esto es, un culpable causante de la injusticia– allí donde hay, bien contingencia, bien un entramado de causas tan intrincado que es imposible contrarrestarlo con un manotazo ideológico o religioso; mientras que la inmadurez, rayana por ello en el fanatismo, busca el culpable necesario contra el que marchar. El ciudadano maduro, activo, el liberal de Shklar, no cree en atribuciones causales, y se sostiene sobre una sana veta de escepticismo. De hecho, la no necesidad de una necesidad, de una atribución necesaria, es lo que puede separar el sentido de la injusticia de otras demandas de justicia que suelen desembocar en la crueldad.

⁶⁰ *Ordinary Vices*, cit., p. 27.

El ejecutor del acto cruel –ya sea la agresión violenta o la opresión social– tiende a comprenderse a sí mismo como obedeciendo a una necesidad. Hay un grado de compulsividad en el individuo cruel –en el torturador, por ejemplo– que no deja de sorprender al observador. Frente a ello, queda el sentido de la injusticia que tiene quien rechaza la crueldad porque sabe verla como algo que es, pero no debería ser y podía no ser, pues obedece a una necesidad falsa o impostada: es el sentido de la injusticia el que sabe que no era necesario Guantánamo, ni es necesario ni lo es el crecimiento desorbitado de la desigualdad social: no es el resultado de una ley natural, sino de un complejo de decisiones políticas que cabe calificar de injustas. Tampoco busca un sentido global, sino que señala el daño particular.

En cierto modo, Shklar termina por ofrecer a lo largo de sus últimas obras, entre *Ordinary Vices* y *American Citizenship*, un acabado modelo de ciudadano activo que encarna paradigmáticamente su concepción liberal. No es el ciudadano republicano que identifica su vida privada con su acción pública⁶¹. Michael Walzer, buen amigo de Shklar y dedicatario del libro sobre la ciudadanía norteamericana, definía el liberalismo como «el arte de la separación»⁶², y el liberal de Shklar sabe separar su vida privada de su vida pública, aunque su intensa vida pública consiste en evitar que las vidas privadas de otros sean dañadas a causa de lo público (pues esto último define lo injusto). Para poder mantener esa separación, tiene también la dosis suficientemente alta de escepticismo como para no dejarse poseer por ninguna creencia en un sentido global de la historia o de la política que diese razón de los males como sacrificios necesarios; sino que, más bien, teniendo su sensibilidad afinada para el dolor particular de las personas concretas, sabe que ese dolor forma parte de la realidad contingente y que por eso se puede combatir como injusto; y no atajar o explicar desde una teoría global de la justicia. Pues, «la distancia entre la teoría y la práctica se acorta cuando uno mira a nuestras muchas injusticias, antes que a las explicaciones de lo que deberíamos ser y hacer»⁶³. Es, en definitiva, una figura de ciudadano liberal que sigue comprometido con la vida pública en un tiempo del final de las ideologías y que, como el ironista de Rorty, con quien se haya emparentado, reduce la suya a la compasión por el dolor ajeno. Lo más consecuente de su acción pública es que renuncie a entrar en un partido político, o hacer teoría política global, y se comprometa activamente con una organización dirigida a combatir la crueldad, como *Amnesty International*. Esta era, por cierto, la posición de la propia Shklar. El problema es que, como suele ocurrir con otras figuras de liberalismo clásico, ese ciudadano de Shklar, escéptico y comprometido, es una figura muy minoritaria, que ni se puede extender al resto de la sociedad ni puede proponer una concepción general de la organización política.

Pocos pueden sostenerse en la renuncia al sentido que se construye sobre una mezcla de escepticismo, compasión y sentido de la injusticia. Shklar

⁶¹ *American Citizenship*, cit., p. 12.

⁶² *Liberalism and the Art of Separation*, «Political Theory», 12 (3), August 1984, pp. 315-330.

⁶³ *Faces of Injustice*, cit., p. 16.

misma reconoce que esa postura corre el riesgo de desembocar en ‘misantropía, aislamiento y distancia’⁶⁴ difícil de proyectar políticamente. Aunque sólo sea porque la justicia, o el sentido de la injusticia, producen una «political affection»⁶⁵ mucho más débil que la poderosísima adhesión afectiva que produce en nacionalismo, la xenofobia, u otra formas de justicia que, por eso, tan fácilmente desembocan en la crueldad. Montesquieu⁶⁶ intentó esa proyección más allá de la misantropía, combinando este escepticismo con una teoría constitucional, pero al precio de establecer un hueco entre lo público y lo privado, y entre el buen ciudadano y la buena persona. Un hueco que a veces, exagerando el arte de la separación que forma parte del impulso liberal, se convierte un abismo demasiado grande por el que, como ha mostrado la propia historia de la alianza entre capitalismo y liberalismo, reaparece la crueldad.

Conclusión

Hemos ido repasando varias dicotomías que atraviesan el pensamiento político de Shklar y que, particularmente, se dan en la vinculación que mantiene unidos el liberalismo del miedo y el rechazo de la crueldad. La crueldad y la violencia, la injusticia y el infortunio, lo público y lo privado, la necesidad y la contingencia. La política trata de lo común, de lo público, y de lo justo. De ello se ocupó Shklar durante toda su carrera como pensadora política –y no quiso nunca ser otra cosa: no se consideraba filósofa ni moralista–. Para llevarla a cabo, también, sobre todo, según su propia confesión, para entender el contexto de una infancia de exilio y miedo, empezó por estudiar el fracaso de los proyectos de justicia llamados utopías y terminó por renunciar a una noción de lo justo, proponiendo en su lugar una vía que señalase públicamente lo injusto y lo combatiese.

Al final de este repaso, parece que en esta trayectoria se fue perdiendo la atención a la articulación política de lo común –algo a lo que sí atendieron casi todos los pensadores políticos con los que se enfrenta–, para ir acentuando el subjetivismo de la posición moral individual. Ella era consciente del abismo que se abre entre lo público y lo privado cuando se reduce el criterio político al rechazo de la crueldad. Lo era cuando escribía su segundo libro sobre *Legalism*, y lo es en su última obra publicada, *American Citizenship*, que es un original esfuerzo por combinar una cuestión legal y constitucional –¿quién puede ser ciudadano?– con la cuestión de cómo se constituye una subjetividad individual libre –para ser ciudadano, y para ser una persona autónoma y libre, es imprescindible el derecho a votar y a ganarse la vida con el propio trabajo–. Entre medias de ese recorrido, hay dos libros de ‘historia de la filosofía’: un estudio sobre Rousseau, *Men and Citizen*, que tematiza el abismo entre el hombre individual y el ciudadano, un

⁶⁴ *Ordinary Vices*, cit., p. 47.

⁶⁵ *Faces of Injustice*, cit., p. 101.

⁶⁶ *Ordinary Vices*, cit., p. 33.

abismo que Rousseau sintió más que nadie. Y un libro sobre Hegel, *Freedom and Independence*, que aborda el esfuerzo hegeliano, en la *Fenomenología del espíritu*, para «identificar en la libertad los fines personales del ciudadano individual con los fines públicos de la ciudad»⁶⁷. La solución de Hegel era fundamentalmente antirousseauiana: no puede construirse ningún nosotros sólo con la subjetividad y la conciencia individual; y esta última no es lo que cree ser, una autenticidad de la que mana la justicia, sino que del imperio de la voz de la conciencia nace la hipocresía que es, a la vez, el régimen general de la modernidad (por eso Hegel la tolera, y Shklar también); pero, a la vez, el pecado que menos tolera el ciudadano moderno. Estos dos estudios sobre Rousseau y Hegel dejaron al descubierto el conflicto, o la inevitable disarmonía, entre la normatividad privada de moralidad y autenticidad de un lado, y la normatividad pública de lo político del otro.

El repaso que hemos hecho por las dicotomías mencionadas se preguntaba, en definitiva, si Shklar había sido capaz de resolver esta falta de armonía. La respuesta es que no; pero también que, para Shklar, ese fracaso forma parte de la realidad política moderna. Al vincular el rechazo de la crueldad con el liberalismo del miedo se muestran ya los límites de la acción particular frente a lo público, su distanciamiento; pero la conciencia de esos límites implica renunciar a toda teoría política en sentido fuerte, como sí la han intentado otros pensadores, desde Arendt o Schmitt a colegas liberales suyos como John Rawls. La figura final que emerge de los escritos de Shklar, un ciudadano activo con sentido (y no solo sentimiento) de injusticia, que se subleva ante el espectáculo de la crueldad, lleno de piedad hacia los débiles en medio de la locura sanguinaria del mundo, que se autodenomina liberal y se sabe en minoría, que entrega su tiempo y su energía a organizaciones como *Amnesty International*, pero renuncia a cargos públicos donde tuviera que asumir alguna crueldad: esa figura puede ser una elegante actitud político-moral, una actitud individual que ennoblece, pero que no tiene significado político, salvo como resistencia ante un mundo incurable. Renuncia a la política en tanto que concentra ésta en un «control de daños»⁶⁸ en medio de la fuente inagotable de crueldad que resultan ser las acciones humanas: lo que hay es una marea incesante de injusticias y crueldades –ya sea en la forma de explotación económica capitalista, ya sea en la irracionalidad de los mercados, o en la violencia gratuita y a veces desesperada, o en la facilidad con que los humanos someten sus deseos y sus vulnerabilidades al manejo cruel de iglesias, ideologías y formas consumistas de alienación–; y lo que le cabe al teórico político, movido como está por su rechazo de la crueldad, por la repugnancia que produce, es identificar los puntos de crueldad y combatirlos sin recurrir a visiones globales. Por eso la renuencia de Shklar a discutir la forma económica del capitalismo o a arriesgar una filosofía de la historia. Es un gesto de sobriedad, seguramente epocal, tras las borracheras ideológicas del siglo XX, y que emparenta a Shklar con Richard Rorty o con Michel Foucault. Pero esa autolimitación al

⁶⁷ *Freedom and Independence. A Study of the Political Ideas of Hegel's Philosophy of Mind*, Cambridge 1976, p. XIV.

⁶⁸ *Liberalism of Fear*, cit., p. 27.

rechazo de la crueldad acaba por tener el valor de un recordatorio erudito, o de una admonición moral, más que de una teoría política.

Antonio Gómez Ramos, Universidad Carlos III de Madrid

✉ agramos@hum.uc3m.es