

## Miedo, injusticia y libertad en el pensamiento político de J. Shklar\*

Paloma de la Nuez\*\*

Fecha de recepción: 16/07/2017

Fecha de aceptación: 20/08/2017

### Resumen

El “giro afectivo” (*affective turn*) que se ha producido en las ciencias sociales en las últimas décadas ha provocado, entre otras cosas, un renovado interés por el pensamiento político de J. Shklar, debido a que esta profesora de Harvard insistía en sus obras en la dimensión psicológica de la política. Así, por ejemplo, su tesis de que una emoción concreta, el miedo, está en la base del liberalismo político, le lleva a afirmar que debemos evitar la crueldad como el mayor mal (*summum malum*) si queremos vivir en una sociedad libre y sensible a la injusticia y a las reclamaciones de las víctimas. Nos haríamos menos daño, opina, si aprendiéramos a vernos mutuamente como seres que sienten. Este trabajo expondrá y analizará las ideas más relevantes de su pensamiento, señalando, desde una perspectiva crítica, dificultades que plantean algunas de sus tesis, como es la pretensión de fundamentar su liberalismo político sobre una emoción.

**Palabras clave:** Judith Shklar, Miedo, Crueldad, Libertad

---

\* Este artículo se enmarca en el Proyecto de investigación: Jueces en Democracia. La filosofía política de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Proyecto financiado por el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad. Referencia: DER2016-79805-P (AEI/FEDER, UE).

\*\* Paloma de la Nuez. Doctora en Ciencias Políticas y Sociología, Universidad Rey Juan Carlos (URJC). Profesora, URJC. Dirección electrónica: paloma.delanuez@urjc.es.

## Abstract

The 'affective turn' which has occurred in social science in the last few decades has, among other things, created a renewed interest in the political thinking of J. Shklar, given that this Harvard professor has, in her works, insisted on the psychological dimension of politics. For example, his theory that a specific emotion, fear, forms the basis of political liberalism, leads her to affirm that we should avoid cruelty as the greatest evil (*summum malum*) if we want to live in a free society, a society sensitive to injustice and the plight of the victims. She thinks we would do ourselves less harm if we learned to see each other as sentient beings. This work shall present and review the most relevant ideas of her thinking, highlighting from a critical viewpoint some of the difficulties created by her proposition, such as her aspiration to have her political liberalism based on an emotion.

**Keywords:** Judith Shklar, Fear, Cruelty, Freedom

### 1. La dimensión psicológica de la política

Cada día que pasa, el pensamiento político de J. Shklar alcanza un mayor reconocimiento a pesar de que, debido a su temprana muerte en 1992, a los 64 años de edad, no pudo elaborarlo ni desarrollarlo completamente. Sin embargo, creemos que el estudio de su obra inacabada revela nuevas y originales perspectivas, así como ideas fecundas no solo en relación a la teoría política en general, sino a la teoría política liberal en particular. De hecho, S. Hoffmann ha escrito que su muerte fue una tragedia para la teoría política<sup>1</sup>.

Asimismo, el nuevo paradigma que se ha impuesto en las últimas décadas en las ciencias sociales (incluida la ciencia política), el llamado "giro afectivo", ha provocado, entre otras cosas, la recuperación de la obra de autores tanto del pasado más lejano como del más reciente, que han estudiado la dimensión política de los afectos (sentimientos, emociones y pasiones). De ahí que el liberalismo de J. Shklar, basado no en la razón sino en el miedo, una emoción humana natural y universal, haya despertado el interés de aquellos que se dedican a la teoría política contemporánea, aunque no esté exento de polémica.

La profesora de Harvard tenía muy claro que los sentimientos humanos son un elemento fundamental de la política; que la constitución democrática se basa también en sentimientos, aunque no siempre sean explícitos; que el gobierno y el carácter humano se moldean mutuamente y que los cambios sociales producen en nosotros cambios emocionales. Precisamente, desde su

---

<sup>1</sup> Yack, B., ed. 1996: 82.

punto de vista, el ethos democrático consiste en estar alerta al sentimiento y mostrar consideración hacia los sentimientos de los demás. Por eso el estudio de la dimensión política de las emociones es tan necesario, sobre todo en un mundo en el que apreciamos que los afectos son cada vez más importantes políticamente.

Además, pensamos que la teoría política liberal de J. Shklar puede tener diferentes aplicaciones prácticas, aunque la autora siempre fue muy escéptica respecto a las posibilidades de la teoría y no pretendió nunca formar parte del *mainstream* ni nada parecido. Ella hacía una teoría política muy libre y no tenía en muy alta consideración aquello que estaba de moda o era excesivamente complaciente o convencional. Desconfiaba de los intelectuales y de los “gurús”. No le gustaba la especialización, ni la sistematización de un determinado tipo de ciencia política en boga en el momento en que ella enseñaba en Harvard. Era muy escéptica sobre modelos normativos de la teoría política, aunque se mostraba más favorable a Rawls, colega y amigo, que a Taylor o Walzer, por ejemplo (aunque este último también era amigo suyo). No podía compartir el legalismo y moralismo abstracto, formal y apolítico tan alejado de la realidad que deja fuera la vida emocional. Tampoco apreciaba el cientificismo ni el positivismo, ni las propuestas de la posmodernidad, ni el subjetivismo y relativismo que llevaba aparejados, porque pretendía que la teoría política fuera accesible a todos, no solo a una minoría. Aspiraba a que la teoría política aclarase el significado del lenguaje político, analizara los conceptos dominantes y ayudara a salir de los embrollos intelectuales.

Sin embargo, a pesar de los recelos, su teoría de la injusticia ha tenido eco en autores como A. Sen, por ejemplo, y su liberalismo del miedo es estudiado hoy en día por los teóricos de las relaciones internacionales, sobre todo a raíz de los atentados del 11 de septiembre de 2004 en los Estados Unidos. Por otra parte, su teoría sobre la crueldad como el mayor mal (tan influida por su admirado Montaigne), se ha utilizado incluso para defender la ética animalista<sup>2</sup>.

En realidad, lo que ella necesitaba era una teoría política que le ayudase a dar sentido a la experiencia del siglo XX y, sobre todo, a los primeros años de su propia vida, dominada –como ella misma reconocía– por la política; por una política ideológica que provocaba horror y miedo. Por eso, advertía que los teóricos políticos debían ayudar a los gobernantes a reconocer las alternativas

<sup>2</sup> Véase como ejemplo: Ramel, F. 2007. Human Security and Political Philosophy in the Light of Judith Shklar Writing, *Human Security Journal*. Este autor recuerda la expresión “*freedom from fear*” del gobierno canadiense utilizada para reorientar su política internacional. También R.O. Keohane ha escrito sobre el liberalismo del miedo en relación a las relaciones internacionales: “The Globalization of Informal Violence: Theories of World Politics and the liberalism of fear”, en *Understanding* 11 September, 2002.

En cuanto a la influencia sobre los animalistas, véase Abbey, R. 2016. Exploring Judith Shklar's Liberalism of Fear for Animal Ethics, artículo en el que la autora recuerda que hacer daño a los animales es también una forma de crueldad hacia los seres humanos.

disponibles y a hacer elecciones razonables, y sobre todo a liberar al público de ideologías distorsionantes, como las que fomentaban el miedo<sup>3</sup>.

No obstante, su reflexión sobre el mal político y el miedo que ocasiona no aparece de una sola vez. Nuestra autora va forjando su pensamiento al cabo de los años. Sobre todo, comienza a manifestar un pensamiento político propio y original dedicado a asuntos a los que antes muy pocos se habían dedicado en torno a los años 80 del siglo XX, como se pone de manifiesto en sus escritos *Vicios Ordinarios* (1984), *El liberalismo del miedo* (1989) y más adelante *Los rostros de la injusticia* (1990). Todas ellas son obras que revelan un conocimiento profundo de la Historia de las ideas políticas (al estilo de la escuela de Skinner, por su sensibilidad histórica y por la importancia que otorga al contexto y a los motivos de los autores) que –como ella misma afirmaba– nos ayuda a pensar de forma inteligente y crítica y nos enseña a entender el mundo que nos rodea.

En ese sentido, creemos que la elección de los autores que un historiador de las ideas políticas lleva a cabo no es inocente y nos ilustra sobre sus intereses y preocupaciones, y Judith Shklar tiene unas preferencias muy claras: Montaigne, Montesquieu y Rousseau (aunque también estudia a Hegel detenidamente). Esta elección no es sino la expresión de lo que a ella realmente le interesaba: la dimensión psicológica de la política.

Para Shklar, el científico social debe intentar comprender la psicología humana, el comportamiento del hombre y sus motivos, aunque a ella le interesa especialmente el origen psicológico del compromiso liberal, la psicología de la libertad política. Ella cree, por ejemplo, que es interesante averiguar las precondiciones psicológicas y el carácter necesario para mantener las condiciones de la libertad, aunque no deja de advertir que la psicología humana es complicada, variable e irracional.

Por eso le gusta tanto Montaigne y su interés por los aspectos psicológico-políticos y por los vicios y virtudes de los seres humanos; o Hegel y su relato psicológico de la conciencia humana, o Rousseau, que, como psicólogo del alma, ha diagnosticado el malestar emocional de la civilización moderna (además de que él también deseaba una sociedad más justa y menos brutal)<sup>4</sup>. Y, dado el objeto de estudio, y que la teoría política convencional no se había ocupado mucho de estas cuestiones, Shklar tiene que acudir a la historia, al arte y la literatura para llenar ese vacío y poder ofrecer así una visión más completa, con más matices, más realista y humana.

<sup>3</sup> Shklar, J. 1898. *A life of learning*: 10.

<sup>4</sup> J. Shklar escribió un libro sobre Hegel (*Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology*, 1976), otro sobre Rousseau (*Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, 1969) y otro sobre Montesquieu en 1987.

## 2. El miedo como fundamento del liberalismo

Se ha señalado a menudo que la reflexión política de Judith Shklar es el fruto de una experiencia trágica. Como ella misma reconoce, está muy ligada a su peripecia vital y a las circunstancias que le tocaron vivir siendo una adolescente. Como queda de manifiesto en su escrito autobiográfico *A Life of Learning* (1989), su experiencia de exiliada y refugiada, perseguida por los nazis y los comunistas, dejó una profunda huella en su pensamiento. En este sentido, nunca olvidó los horrores del siglo XX; al contrario, su liberalismo no es un “liberalismo de la esperanza” sino un “liberalismo de la memoria”, la memoria de la crueldad, y por eso mismo no puede ser confiado ni optimista.

En la historia hay más horror que felicidad, y ya sabemos de lo que somos capaces. Parece que ella da por hecho que la inclinación “pertinaz” a la crueldad es una inclinación humana inscrita en nuestra naturaleza, y habla incluso de nuestra “proclividad asesina” (“*murderous proclivities*”). La civilización es una capa muy fina y debajo están la crueldad y la violencia que nunca podrán erradicarse del todo, aunque no cree en una naturaleza humana permanente e intocable<sup>5</sup>.

Precisamente por todo esto, hay quien la incluye entre los autores del llamado liberalismo de postguerra; un liberalismo de la prudencia, de la inquietud, de la sospecha, del terror... por el carácter dramático de la experiencia que vivieron sus representantes en el siglo XX (R. Aron, I. Berlin o K. Popper, por ejemplo). Un liberalismo minimalista y negativo; incluso un liberalismo distópico –en palabras de S. Benhabib–, aunque Shklar, que denominó al suyo “liberalismo del miedo”, prefiere considerarlo un “liberalismo básico o esencial” (“*barebone liberalism*”) que, ella misma deja claro, no era lo mismo que ese liberalismo “defensivo y conservador” del que, con toda la razón, no se siente representante<sup>6</sup>.

Evidentemente, Shklar –cuyo primer libro, escrito en 1957, se llama *After Utopía*– no cree en las teorías del progreso. Hay mucha megalomanía en la utopía y ella no encuentra razones para la confianza moral o política, y mucho menos para la confianza en las ideologías, que considera sistemas de creencias para la acción que alteran la sociedad y que a menudo tienen consecuencias crueles. Por eso, su liberalismo ha sido también calificado como “liberalismo sin ilusiones”, porque de lo que se trata es de controlar daños y evitar el mal, una especie de receta para la supervivencia (aunque, como veremos más adelante,

<sup>5</sup> Se refiere a su liberalismo no como a un “liberalismo de la esperanza” (al estilo del de T. Jefferson) sino como a un “liberalismo de la memoria” (al estilo del de J. Adams). Por otro lado, hay autores que recuerdan también que Shklar comienza a elaborar su teoría política precisamente en los años 80, época de la guerra en los Balcanes y del genocidio de Ruanda. Pero probablemente también influyera en ella el interés por estos temas de su mentor en la Universidad, C. Friedrich.

<sup>6</sup> Shkar, J. 1969: 5.

en realidad es mucho más que eso). Un liberalismo más realista y escéptico que parte de esta certeza empírica: la capacidad de todos los seres sensibles de sentir miedo y dolor, y la capacidad de los poderosos de utilizar ese miedo como instrumento de intimidación y dominación.

Muy influida por Montesquieu, para quien el principio del gobierno despótico era el miedo, es ese miedo político el que le interesa (aunque, evidentemente, haya también miedos que puedan tener un origen y una naturaleza privada), pero las amenazas para la libertad que a ella le preocupan son las que proceden del Estado, porque es el que más a menudo se constituye en fuente de abuso y de crueldad. Puede traicionar a sus ciudadanos y tratarlos injustamente. Los puede aterrorizar<sup>7</sup>.

## 2.1. El miedo y la crueldad contra la libertad

La libertad es el bien supremo. Se trata del ideal, del mayor bien. Es, además, un valor universal, porque toda la evidencia disponible muestra que cada hombre y cada mujer valora su libertad. Si callan o dicen que no lo hacen, habría que analizar si están hablando o no sin miedo.

Shklar define la esencia de su liberalismo (cuyo origen, afirma, está en las guerras de religión) como aquella que defiende y promueve la tolerancia como virtud primordial: la diversidad social, de opiniones y de hábitos. Afirma también que la libertad es poder perseguir los propios fines y hacer cada uno su vida según sus creencias, valores etc. Que cada uno decida cómo quiere usar su libertad.

Sin embargo, la mayoría de los comentaristas de su obra asume que la suya es una variante de la libertad negativa (según la clasificación de I. Berlin), aunque ella misma asegura que su liberalismo, más social e igualitario, casa mal con la libertad negativa en sentido estricto: no identificaba su liberalismo con lo que consideraba ideologías del mercado libre, como creía que reflejaba el pensamiento hayekiano. Desde luego, no es una neoliberal<sup>8</sup>. Ella cree, como Rousseau, que la desigualdad tiene efectos psicológicos destructivos sobre la libertad de los individuos.

<sup>7</sup> También desconfía de la acción colectiva, de las masas irracionales y de todo tipo de colectivismos: clases, comunidades o naciones. Incluso reconoce que ella no es feminista, porque no le gusta unirse a ningún movimiento ni someterse a un sistema colectivo de creencias (Shklar, J. 1989. *A life of learning*: 7).

<sup>8</sup> Por lo tanto, su liberalismo es también más igualitario, aunque no parece que desarrolle mucho el tema de la igualdad económica. Además, en su crítica al neoliberalismo hayekiano se muestra su convicción de que el gobierno podría tomar decisiones en relación al sentimiento de injusticia, concreto y personal, de los que han sido perjudicados por el mercado. Es decir: no parece que defienda un igualitarismo extremo, del que sospechaba, pero tampoco un *laissez-faire* sin restricciones.

Sea como fuere, la experiencia demuestra que esta libertad es un bien precioso pero frágil, que nunca debe darse por supuesto. En *Liberalism of fear* recuerda al lector que el liberalismo ha sido muy raro tanto en la teoría como en la práctica, sobre todo cuando nos percatamos de que Europa no es más que una parte del mundo<sup>9</sup>. De ahí que todo el objetivo de su obra sea comprender bajo qué condiciones se preserva la libertad, y averiguar cuáles son las condiciones (no solo políticas o económicas sino también psicológicas) que la hacen posible. Y la libertad no es posible si hay miedo. El miedo es la peor condición moral para el individuo y la sociedad. Y es, en gran medida, el resultado de la crueldad que inflige el poder. Los poderosos extienden el miedo a través de la crueldad para provocar de forma deliberada dolor físico y secundariamente emocional, sobre una persona más débil o sobre un grupo de personas, por parte de otros más fuertes, con el objetivo de conseguir un fin tangible o intangible<sup>10</sup>. Los poderosos saben que la crueldad provoca sentimientos de degradación y humillación y que acaba con la seguridad, la confianza, el bienestar y la felicidad. Busca la humillación deliberada y persistente para que la víctima no pueda confiar en sí misma ni en nadie. El miedo produce sus propias patologías: tiene un efecto destructivo sobre el individuo; es paralizante, deshumaniza y abate. Corrompe las relaciones humanas y es impermeable a las contradicciones empíricas y a la condena moral. El miedo se alimenta a sí mismo<sup>11</sup>.

Lo que debemos hacer, por lo tanto, es asumir que el mal mayor, el peor de todos los males, es la crueldad, y aunque la crueldad no se ha visto siempre en la historia como algo negativo (pensemos en los mártires del cristianismo, por ejemplo) y aunque no es hasta el siglo XVIII que se la considera como algo irracional en contraposición con la piedad, poner la crueldad primero tiene una serie de corolarios y consecuencias positivas para la defensa de la libertad individual<sup>12</sup>. Si ponemos la crueldad primero, si conseguimos odiarla (debemos odiarla porque lo que se odia se toma en serio), si basamos en su rechazo toda la teoría liberal, estaremos mejor preparados para defender nuestra libertad.

<sup>9</sup> Y tampoco en toda Europa fue el liberalismo la voz intelectual dominante. Shklar, J. 1989. *Liberalism of fear*, cit.: 22.

<sup>10</sup> Sin embargo, también existe una crueldad no deliberada, no intencionada, ni siquiera muy consciente, como recuerda R. Abbey, 2016, cit.: 3.

<sup>11</sup> Shklar, J. 1990: 19. En cuanto a los verdugos, nuestra autora afirma que del mismo modo que una sociedad atemorizada es cruel, la crueldad la ejercen los cobardes, los que tienen miedo, aunque sean poderosos. Ellos son los culpables, pero no los únicos porque –como veremos más adelante– también lo son los que pudiendo hacer algo para evitar la crueldad, no hicieron nada.

<sup>12</sup> Una de las razones por las que le gusta tanto Rousseau es porque él habla de la piedad como fuerza política. La piedad es un sentimiento natural, porque sufrir es la experiencia universal. “To be human is to suffer”, pero esto no significa que la piedad deba sustituir a la justicia, aunque sirve para luchar contra la crueldad. (Shklar, 1998: 288).

### 3. El sentimiento de injusticia y las víctimas

Poner el foco de nuestra atención en la crueldad y el miedo que ésta provoca implica, asimismo, que tengamos mucho más en cuenta a las víctimas. De hecho, J. Shklar deseaba que la teoría política tomara en consideración el punto de vista de las víctimas; que les otorgara el peso y la voz que nunca antes se les había otorgado. Asimismo, centrarse en las víctimas no solo tiene consecuencias para la teoría política, que adquiere una perspectiva nueva y original, sino que supone también reflexionar sobre la justicia desde otro punto de vista porque – como veremos enseguida– escucharlas ayuda a comprender mucho mejor lo que significa la justicia en la práctica, aparte de que no atender las quejas de la injusticia supone un peligro incesante para la sociedad.

Ahora bien, antes que nada habría que definir qué significa ser víctima, y esta tarea no es fácil, puesto que ser víctima no es una cualidad; *“ser víctima es algo que nos pasa”*, no es algo que se elige ser, aunque en principio todos somos víctimas potenciales. A la dificultad de la definición se añade que la condición de víctima tiene un componente subjetivo: algunas de ellas llegan incluso a identificarse con el agresor, dado que *“a la mayoría de la gente no le gusta verse como víctima porque, después de todo, no hay nada más degradante”*<sup>13</sup>.

Shklar comprende que estos asuntos son de una gran complejidad ética. Afirma que, a pesar de la experiencia histórica, la historia no puede decirnos cómo pensar sobre las víctimas, *“una categoría intratable”*, aunque no podemos evadirnos de esa tarea, y ella no lo hace. El análisis que nuestra autora realiza es profundo y valiente y no evita los temas incómodos, como el hecho de que el sufrimiento de las víctimas no supone siempre que tengan razón o implique *ipso facto* su inocencia o bondad. No hay que caer en la idealización de las víctimas: la víctima de hoy puede haber sido el torturador de ayer.

De todos modos, no importa que la víctima sea buena o mala, porque nadie merece ser sometido a crueldad. Tampoco debemos utilizarla para hacer de ella lo que nos impida caer en una misantropía y desilusión profunda, usándola para controlar nuestros miedos, como si ella fuera a redimir a la humanidad. Pensar de esa manera es injusto. Es necesario conocer la autopercepción de las víctimas. Su sufrimiento no es solo un fenómeno psicológico, sino también político. *“Todo el mundo merece ser escuchado y la manera en que los ciudadanos perciben sus desdichas no puede ser ignorado”*<sup>14</sup>.

La mejor forma de pensar sobre la justicia es teniendo en cuenta la historia, el contexto, las circunstancias y la subjetividad de las evaluaciones implicadas en cada caso. Lo que importa es atender a los sentimientos y a las percepciones de la injusticia. La injusticia goza de prioridad psicológica. Hay

<sup>13</sup> Shklar, J. 1990: 17 y 79.

<sup>14</sup> Shklar, J. 1990, *cit.*: 94. Y no olvidemos que también es injusto provocar en las víctimas determinados sentimientos como el miedo, la ira, la frustración o el resentimiento, pues se trata de daños psicológicos. *Ibidem*: 75.

que escuchar la versión de las víctimas porque ayuda a contextualizar el daño, la injusticia cometida. Escuchar a las víctimas refuerza el compromiso cívico y aumenta nuestra responsabilidad hacia ellas<sup>15</sup>.

Por todo ello, lo más grave para Judith Shklar es que la justicia “normal”, formal y legal, no se ha preocupado especialmente por la injusticia y por los que la sufren; no ha colocado nunca a las víctimas de la injusticia en el lugar que les corresponde. Esa no ha sido su prioridad, sino que sus preocupaciones han sido utilitaristas: mantener la estabilidad y el orden social. Como la idea convencional de la justicia es que es injusto lo que infringe la justicia normal, se pone más énfasis en el que viola la justicia que en el que padece la injusticia, y no se interpreta ni siempre se reparan los daños que sufre la víctima, aparte de que puede haber daños que no cubre la justicia formal. Los procedimientos justos pueden perpetuar injusticias, porque no todo el conjunto de reglas y de principios sistematizados pueden capturar todo lo que es injusto; por eso puede haber discriminación social, aunque no la haya legal: hay elementos objetivos y subjetivos que están entrelazados y no se pueden separar. La justicia formal acaba convirtiéndose en un fin en sí misma.

Por otro lado, aunque la justicia es el más importante de los valores sociales, las teorías de la justicia tradicionales son inadecuadas porque asumen la existencia de una racionalidad neta y uniforme en todos los seres humanos que no tiene nada que ver con la realidad, en la que la irracionalidad y la pluralidad irreductible de valores es la norma. Por eso, ella no cree en una justicia formal y abstracta; al contrario, la ley se encarna en la historia y en la política y no existe al margen de las ideologías. Todo lo contrario: la ley es expresión de valores políticos, por eso las instituciones legales no pueden escapar del conflicto ideológico; por eso, los conflictos sobre la ley son políticos.

En su obra *Legalismo*, insiste en que el *rule of law* basado en la imparcialidad, abstracción, generalidad y equidad, no es independiente de ciertos valores políticos y, por ello, no prevalece en cualquier circunstancia. El legalismo sirve muy bien y es útil para construir una sociedad “decente”, pero no porque se fundamente en el derecho natural (en el que ella no cree) o en el positivismo (el mismo hecho de “desideologizar” la ley es una opción política), sino porque sirve a la ética liberal. En realidad –insiste– no existe una ley neutral, sino que la ley expresa siempre valores políticos y es parte de una teoría política comprensiva; por eso critica que muchos liberales defiendan la legalidad contra la tiranía, no por la represión que ésta impone, sino porque

---

<sup>15</sup> Shklar llega a justificar que alguien pueda sentirse injustamente tratado por haberse defraudado sus expectativas. Parece que se refiere a las expectativas institucionales establecidas o a las oficiales. Por ejemplo, el Estado debería haberme protegido y no hizo nada. Sin embargo, este es un tema espinoso. ¿Todos los que vean sus expectativas frustradas en el mercado tienen derecho a una reclamación? ¿O todos los que vean frustradas expectativas de otro tipo? Ella misma pone el ejemplo de un hombre educado a la manera tradicional que ve frustradas sus expectativas porque la legislación ha terminado con sus privilegios sobre las mujeres.

extiende la arbitrariedad, como si lo único importante fuese no el que haya un tirano, sino que las normas dejen de ser seguras y predecibles, como si no estuviera claro que el colapso del *rule of law* liberal en el siglo XX produjo un horror extremo<sup>16</sup>.

Su escepticismo le impide creer en una teoría ideal de la justicia, aunque tampoco es que haga falta definir lo que es la justicia y deducir de ahí lo que no es. Se puede luchar contra la injusticia sin necesidad de tener una definición clara y distinta de lo que es la justicia. Lo relevante es que ninguna teoría democrática debería ignorar el sentido de la injusticia, porque es la forma en que los individuos perciben sus derechos y es una experiencia directa, inmediata y emocional que todos reconocemos. La injusticia inflama nuestras pasiones. Cuando experimentamos la injusticia sabemos bien lo que es. Todos sabemos lo que es sentir que algo es injusto, reconocemos las injusticias porque tenemos un sentido de la justicia que es previo a cualquier reflexión teórica. Un sentido moral común y universal.

### 3.1. Las víctimas del mercado

En su análisis de cuáles son las fuentes de la injusticia y de la opresión, Shklar llega a la conclusión de que las diferencias de poder entre los ciudadanos tienen efectos sobre su libertad. Esas desigualdades de poder tienen efectos en la vida política y pueden hacer a los hombres crueles. No se tiene la misma idea de la justicia estando arriba o abajo de la jerarquía social. Los de abajo no participan ni hablan, pero su silencio no quiere decir que aprueben nada. Además, la diferencia de poder entre unos y otros favorece la crueldad porque los distancia socialmente. Hace a la víctima extraña al verdugo. Lo aísla y lo invita a la violencia. Los separa también en el plano emocional. Por el contrario, no se trata cruelmente a los que son iguales.

Lo que ocurre es que las ideologías y las creencias determinan nuestro sentido de la justicia, y a menudo se culpa a las víctimas de lo que les pasa por la necesidad que tenemos los seres humanos de dar sentido a la injusticia; preferimos un mundo con sentido, aunque sea injusto, que uno sin sentido, absoluto y azaroso. Por eso, preferimos creer que hay cosas inevitables, desventuras, sobre las que no podemos hacer nada.

Sin embargo, Shklar afirma que hay que distinguir lo que es desventura de lo que es injusticia, aunque reconoce que no hay una línea clara de demarcación. Hay catástrofes inevitables, desastres naturales etc... y hay injusticias resultado de la actividad o pasividad de alguien, pero, aunque no

<sup>16</sup> Por eso criticó, en *Legalismo* (su obra preferida), los juicios de Nuremberg. No porque no fueran necesarios, sino porque ofrecen respuestas genéricas a problemas *sui generis*, como era el nazismo. Es decir, la justificación de los juicios de Nuremberg y de los de Japón solo puede ser política. La política estructura el Derecho del mismo modo que todas las profesiones, incluida la de la abogacía, tienen su ideología.

haya una regla fija, es importante diferenciarlas para que asuman responsabilidades aquellos que deben asumirlas, puesto que hay catástrofes naturales, por ejemplo, que se pueden prevenir o cuyos efectos se pueden paliar mediante decisiones políticas. En realidad, cree que lo que diferencia a ambas es nuestra capacidad y decisión de actuar o no en nombre de las víctimas. Y hay que oír su voz, una voz privilegiada para poder decidir si ha sufrido una desventura o una injusticia.

Por eso, Shklar critica el liberalismo económico de Hayek. Porque el autor austríaco presenta la mano invisible del mercado como algo natural, cuyos efectos se parecen más a la desventura que a la injusticia. Al fin y al cabo, el mercado no tiene voluntad ni designio, por lo que no se le puede culpar de nuestras desgracias personales. En realidad, la injusticia es inherente al orden espontáneo que es la sociedad y, como ella reconoce, por lo menos Hayek no lo oculta y lo explica con claridad: *“no endulza la píldora”*. Además, él tampoco culpa a las víctimas e incluso dice que hay que ayudar a algunas de ellas, pero de todos modos es un teórico de la necesidad económica<sup>17</sup>.

Y aunque se tratara de una desventura y no de una injusticia, eso no exime de responsabilidad; por ello el gobierno debe ser activo contra la injusticia social. Hay acontecimientos que pueden ser modificados por la acción humana y el gobierno que no actúa puede ser, como también los ciudadanos, *“pasivamente injusto”*. Aunque las desigualdades sociales son inevitables, hay que atemperarlas. Defiende, pues, una especie de *“igualitarismo negativo”*. No acepta las formas extremas de la desigualdad porque puede provocar abuso, violencia, rabia y envidia, y es también injusto tener que experimentar esas emociones negativas.

Shklar tiene claro que, sea cual sea el origen de la injusticia, es injusto no hacer nada y que, además, lo que se percibe como desventura o injusticia cambia con el tiempo. Existen circunstancias, como nacer mujer, que hace décadas se consideraban desventuras y hoy ya no (por lo menos en algunas zonas del planeta). Esto es importante porque tiene implicaciones políticas, pues si se deja de considerar algo como desventura y se contempla como injusticia, se decide actuar, prevenir y paliar aunque, como siempre, su escepticismo le lleva a reconocer que hay desventuras a las que hay que resignarse porque no podemos hacerlo todo, y porque la resignación también protege emocionalmente y evita tener que buscar culpables frente a las injusticias imprevistas que son más dolorosas.

Por otro lado, en una economía de mercado, si no se tiene un trabajo no se consigue ni el auto-respeto ni el respeto de los demás (y no se puede tener auto-estima si no se tiene la de los otros). Tener un trabajo y ganarse la vida es la condición de la independencia, sobre todo en los Estados Unidos, en los que la autora vive. El trabajo en la mentalidad americana está unido a la

<sup>17</sup> Shklar, J. 1990: 137.

independencia, y este es un valor fundamental de su cultura política, que está directamente relacionado con la inclusión de todos en la ciudadanía. Por eso escribe sobre las condiciones mínimas para sentirse incluido, porque ser ciudadano es una fuente de respeto público, de dignidad cívica, sobre todo en un país en el que se convivía con la esclavitud. En esas condiciones, se aprecia mucho más lo que vale la libertad y nadie quiere –como les ocurría a los hombres blancos pobres sin derecho al voto– sentirse degradado como un esclavo negro que tampoco vota<sup>18</sup>.

Es decir, tener un trabajo y poder votar son las dos condiciones necesarias, sobre todo en un país en el que la democracia está desde su origen vinculada a la existencia de la esclavitud. Estas dos cosas constituyen la identidad pública, como entendieron bien las mujeres y los negros. Lo que ellos querían era conseguir el reconocimiento y el respeto de los ciudadanos “de verdad”. Y aunque se puede tener el derecho al voto y poco interés en ejercerlo o en participar en actividades políticas, de lo que se trata es de dejar de sentirse excluido y de no tener miedo. Es una cuestión de dignidad que tiene un impacto moral, aunque recuerda que, a pesar de todo, esos hábitos políticos de racismo democrático siguen vigentes en EEUU, porque el derecho al voto no es la solución a todos los problemas, aunque acabe con el estigma de no ser un ciudadano completo.

#### 4. Una democracia sin miedo

Aunque en las democracias liberales contemporáneas el gobierno no suele provocar miedo a través del uso masivo y arbitrario de la violencia, sí puede provocar miedo físico y psicológico de otras muchas maneras, como recuerda C. Robin en su libro sobre la historia del miedo como emoción política<sup>19</sup>. Por ejemplo, el poder económico se extiende a la política, y tanto un poder como el otro se hacen con privilegios sociales y económicos; y esas diferencias de poder, riqueza y estatus provocan miedo e intimidación, aunque no exista violencia física. Se trata de un miedo cotidiano. Por consiguiente, el análisis del miedo que provoca el poder es necesario también en las democracias de nuestro entorno porque, como tantos otros liberales, desde John Stuart Mill a Alexis de Tocqueville, Shklar considera perfectamente posible la existencia de democracias iliberales.

<sup>18</sup> En sus últimos años mostró un gran interés por el pensamiento político americano, de nuevo desde una perspectiva original que cuestiona interpretaciones anteriores. Su aportación más novedosa, aparte de resaltar la gran influencia de Montesquieu, es la que se refiere a la ciudadanía y el trabajo en EEUU y la relación democracia-esclavitud.

<sup>19</sup> Ocurre, por ejemplo, en los casos de los denunciantes de la corrupción política, lo que tiene consecuencias negativas para el ejercicio de esa ciudadanía vigilante que pedía Shklar. Aunque no conviene olvidar que también el fuerte puede tener miedo al débil, como el miedo de los blancos respecto a los negros en EEUU.

No obstante, la democracia liberal sigue siendo la menos cruel de las formas de gobierno porque, entre otras cosas, propicia un ambiente seguro y predecible en el que no se tiene por qué sentir miedo. Además, la democracia no silencia la voz de las víctimas y acepta que hay que luchar contra la injusticia. Por eso, ella declara que quiere salvar la democracia para el liberalismo pues, en realidad, forman “un matrimonio de conveniencia”, monógamo, permanente y fiel<sup>20</sup>.

La democracia es la que ofrece las condiciones mínimas que se requieren para una justicia liberal: la tolerancia (aunque sea únicamente en su versión negativa), el constitucionalismo y el gobierno de la ley; los procedimientos democráticos que dan voz a las víctimas, el reconocimiento de los derechos, que son medios para disminuir la crueldad y protegerse del abuso e instituciones liberales firmes (aunque puede resultar algo paradójico que se confíe en las instituciones para controlar el abuso de esas mismas instituciones, como ya nos enseñara Montesquieu).

Sin embargo, a pesar de todo lo dicho hasta aquí, para nuestra autora la democracia es un bien instrumental. No le gustan las teorías “fuertes” como las de la democracia participativa o deliberativa, nostálgicas del republicanismo antiguo que confía en la unidad y la virtud de los ciudadanos. Por sus aspiraciones colectivistas, las considera ejemplos de un romanticismo ingenuo, excluyente, peligroso e iliberal. Su escepticismo y su individualismo hacen que desconfíe de la comunidad y del nacionalismo, aunque sean democráticos. Precisamente, entre los componentes liberales de la democracia está la protección al individuo y a las minorías, mientras que la responsabilidad ante la comunidad reduce la libertad individual. Mucho mejor que una comunidad es un Estado liberal imparcial.

Además, estos tipos de democracia exigirían todo un cambio en el carácter de los ciudadanos de las sociedades pluralistas actuales, en las que no está claro que todo el mundo esté deseando participar activamente. Sin embargo, eso no es óbice para que ella comprenda la importancia de una ciudadanía responsable y comprometida en la lucha contra la injusticia, porque no solo es suficiente la ley y las instituciones: también hay que tener en cuenta la conducta y los comportamientos ciudadanos. Hay que ampliar la responsabilidad cívica porque, con leyes igualitarias, se puede seguir discriminando.

En este sentido, es muy interesante su denuncia de lo que llama “injusticia pasiva” (idea que ya aparece en Cicerón). Reclama una ciudadanía comprometida y vigilante, porque la realidad es que la mayoría de nosotros

---

<sup>20</sup> Shklar, J. 1989: 37.

somos indiferentes a las desgracias de los demás (aunque sí tenemos capacidad para sentir el dolor ajeno) y preferimos no hacer nada<sup>21</sup>.

Sin embargo, el indiferente causa también un gran mal, porque ignora las reclamaciones de las víctimas y prefiere creer que hay mala suerte donde hay injusticia. Se trata de un vicio o de una falta cívica, no es “un pecado o un crimen” (no se le puede exigir comportamientos heroicos al ciudadano individual, y hay ciudadanos comprometidos que son unos fanáticos), pero “aunque la participación tampoco curará nuestra neurosis”, no hay que renunciar a nuestras obligaciones democráticas queriendo disfrutar de sus beneficios sin hacer nada para mantenerla<sup>22</sup>. El cerrar los ojos ante la injusticia cotidiana, aunque sea pequeña, tiene consecuencias públicas y privadas.

#### 4.1 El compromiso moral del liberalismo de Shklar

Shklar insiste en afirmar que su liberalismo no se basa en ninguna teoría moral y que no pretende ofrecer un ideal de vida buena porque, además, su profundo escepticismo le impide elaborar y defender ninguna teoría normativa. Defender una “moralidad negativa” (evitar el daño más que promover algún tipo de bien) es cognitivamente más sencillo, porque es mucho más fácil identificar lo que es un mal y lo que debe ser evitado que lo que es el bien y lo que es la virtud, sobre todo en una sociedad en la que el pluralismo ético, cultural, intelectual y psicológico es un fenómeno infinito e irreductible que hace imposible el consenso sobre valores últimos (aquí se aprecia especialmente la influencia de I. Berlin).

Para ella, el conflicto sobre valores es endémico e irresoluble; la esperanza ilustrada en que el progreso de la razón producirá la armonía social es pura ilusión. La realidad es compleja y plural, y los ciudadanos de un Estado moderno están muy distanciados culturalmente, y a veces son profundamente hostiles los unos respecto a los otros. Por eso, define la esencia de su liberalismo como aquella que defiende y promueve la tolerancia como virtud primordial, y reconoce que existe una conexión psicológica verdadera entre el liberalismo y el escepticismo que es intelectualmente más flexible<sup>23</sup>.

Sin embargo, como otros comentaristas de su obra, consideramos que no es cierto que exista en la misma un absentismo moral. Como ella misma escribe, ser consciente de la injusticia es ya una prueba de ser un ser moral, y prohibir la crueldad ya es una opción moral<sup>24</sup>. De hecho, se convierte en el principio de la

<sup>21</sup> La injusticia pasiva puede ser también atribuida a los servidores públicos y Shklar recomienda el coraje cívico contra la burocracia, que puede también abusar de su poder.

<sup>22</sup> Shklar, J. 1990:193.

<sup>23</sup> Shklar, J. 1998: 76-93. Nuestra pensadora admite que puede que una sociedad de creyentes no recurra al gobierno para apoyar su fe, pero no es nada común. (Shklar, J. 1989: 24 y 25).

<sup>24</sup> Esta es la tesis del artículo de Misra, S. 2016. Doubt and commitment: Justice and Skepticism in Judith Shklar's thought.

moral política. Además, defiende la prohibición de la crueldad como condición de la dignidad de la persona, al estilo de Kant, y elige siempre el punto de vista de los perdedores, que considera también una fuente de conocimiento moral.

Asimismo, la lucha contra la crueldad como el mayor de todos los males no solo supone controlar y limitar el poder con todos los mecanismos que existen ya en las democracias liberales, sino que implica cambios en el carácter de los ciudadanos, porque ella cree –como ya advirtiera Montesquieu– que el carácter y el gobierno se moldean mutuamente. En este asunto no se puede hacer una separación tajante entre el comportamiento público y el privado. Nuestras elecciones morales tienen consecuencias personales y públicas. Los “vicios” personales, como la misma crueldad, “implican a todo nuestro carácter” y tienen consecuencias sociales, como muy bien explica en su libro *Vicios ordinarios*<sup>25</sup>.

Precisamente, su defensa de una moralidad negativa centrada en los vicios a evitar más que en las virtudes a perseguir, le lleva a ocuparse de los males comunes que nosotros infligimos cada día a otros y que, mucho mejor que la filosofía, ha recogido la historia, la literatura, la poesía o el teatro. Sin embargo, estos vicios nunca desaparecerán, porque ellos mismos son en gran medida consecuencia de la sociedad democrática y capitalista en la que vivimos. Juegan un papel social y suelen ser ambiguos. Así, la misantropía, “una difusa desconfianza hacia la humanidad”, es la base del gobierno constitucional. El esnobismo, fruto de la movilidad social democrática, tiene consecuencias económicas positivas. La hipocresía ayuda a la convivencia, porque no es bueno que la conciencia privada se exprese siempre en el espacio público. Las exigentes reclamaciones de autenticidad son peligrosas: si exigimos autenticidad a todos acabaremos fomentando el fanatismo, el dogmatismo, la intolerancia y la crueldad. E incluso la traición puede ser positiva si se ejerce contra gobiernos tiránicos<sup>26</sup>.

Es como si de los vicios ordinarios salieran las virtudes públicas, al estilo de Mandeville, y como si los vicios fueran consecuencias no intencionadas de la libertad. No debemos juzgar al régimen político bajo el que vivimos porque no se colman nuestras expectativas morales (aunque sean las que el liberalismo ha fomentado y no puede satisfacer). Al contrario, hay que fomentar el compromiso, la retórica, la persuasión. Tenemos que asumir que vivimos en una realidad imperfecta, que existe mucha complejidad y muchos matices, y que a veces luchar contra esas disposiciones humanas antiliberales en la esfera pública y privada puede ser mucho más cruel. Aunque también lo puede llegar a ser el paternalismo benevolente del utilitarismo de Bentham, quien, por cierto,

<sup>25</sup> Montesquieu ya había advertido que las instituciones de Inglaterra eran mejores que sus ciudadanos. O sea, que con ciudadanos malos puedes hacer instituciones buenas.

<sup>26</sup> Los vicios de los que trata en este libro son la crueldad, la hipocresía, el esnobismo, la traición y la misantropía.

advertía que los motivos por los que el político toma una decisión no son lo más importante, sino si las consecuencias son beneficiosas; por tanto, no importa que sea o no un hipócrita<sup>27</sup>. Lo mejor es ser indulgente con los vicios menores para evitar los mayores. De alguna manera, las instituciones se apoyan en los vicios de una humanidad irracional.

De todos modos, el gobierno tiene la capacidad de moldear el carácter de sus ciudadanos a través de la acción pública (por ejemplo: premiando el coraje cívico), las instituciones y la ley. De esa manera puede fomentar el *ethos* de la libertad, ese cultivo público y privado de los afectos y de los hábitos, ya que, como se dice en *Vicios ordinarios*, los sentimientos privados son nuestro verdadero carácter.

## 5. Conclusiones

El miedo, que ha jugado un papel relevante en la teoría política por lo menos desde Hobbes (del que, sin embargo, Shklar no se ocupa especialmente), es una emoción humana natural y universal que tiene su explicación y su función biológica. En realidad, recuerda la autora, “estar vivo es estar asustado” y hay un miedo, digamos, normal y útil para la supervivencia, aunque al que ella se refiere es al miedo de naturaleza política: el que provoca el Estado deliberadamente como instrumento de dominación y represión. Se trata, sobre todo, de miedo físico (pero también psíquico); miedo a la violencia y la crueldad.

La ventaja que tendría basar el liberalismo de Shklar en esta emoción sería que la experiencia del miedo es inteligible para todo el mundo, por lo que puede provocar un consenso universal. Desde su punto de vista, el liberalismo no necesita asumir nada respecto a la naturaleza humana, salvo que la gente tiene estructuras físicas y psicológicas similares. No hay que entrar en muchas disquisiciones: todos nosotros sabemos lo que es la crueldad y el miedo físico y mental que inspira, y querríamos evitarlo si pudiéramos. Estas son asunciones bien fundamentadas en experiencias comunes e inmediatas; por eso el liberalismo del miedo es universal y cosmopolita.

Su liberalismo, por tanto, no acepta el relativismo; todo lo contrario, porque “nadie en su sano juicio puede desear la tortura, la violencia, la crueldad, la muerte”<sup>28</sup> y, aunque algunos tacharían su pensamiento de etnocentrista y culturalmente sesgado, Shklar opina que hasta que no escuchemos y demos a las víctimas de gobiernos tiránicos una alternativa

<sup>27</sup> Además, no nos conocemos bien a nosotros mismos; somos incapaces de entender nuestro desorden psíquico, por lo que no debemos atribuirnos cualidades psicológicas e intelectuales que no tenemos. Por eso no encajamos en las teorías que ignoran nuestras limitaciones psicológicas y cognitivas.

<sup>28</sup> Shklar, J. 1989. *Liberalism of fear*: 35.

genuina y real, no podremos saber si realmente disfrutaban de sus cadenas, aunque hay pocas pruebas de que realmente lo hagan, y nos recuerda que la tortura sigue practicándose a gran escala: “somewhere someone is being tortured right now”.<sup>29</sup> La crueldad es una ofensa a la humanidad.

Sin embargo, el objetivo de fundamentar el liberalismo no sobre una epistemología, una filosofía o una teoría económica, por ejemplo, sino sobre una emoción, plantea dificultades serias, porque las emociones son sumamente complejas. Es sabido que estas son subjetivas, ambiguas, arbitrarias y ambivalentes; de hecho, es por eso por lo que la propia Shklar recomienda acudir a la literatura más que a la filosofía en busca de una mejor comprensión de la vida emocional de las personas y, precisamente, el recurso a la imaginación y a las grandes obras artísticas y literarias como fuente de conocimiento de la psicología y de la moral, es una de sus más interesantes y novedosas aportaciones, que alejan sus reflexiones del exceso de abstracción de otras teorías políticas, sin por ello reducir su profundidad y calidad.

Pero el caso es que no existe siquiera una teoría de las emociones unánimemente aceptada, como tampoco existe una opinión unánime respecto a su definición, clasificación o a su relación con afectos, sentimientos y pasiones. Los mismos neurocientíficos, que han contribuido con sus experimentos e hipótesis al renovado interés por las emociones en la teoría política, advierten de la falta de claridad en estos asuntos; ausencia de claridad que afectaría a la intención de fundamentar una teoría liberal sobre una emoción, sea esta la que sea<sup>30</sup>. El mismo miedo que, según Shklar, abate y deprime a los individuos provocando su renuncia a la libertad y la sumisión al poder, puede ser también un acicate para rebelarse contra la tiranía, movilizándolo a las personas contra una opresión cruel e insoportable, y convertirse así en un aliado de la libertad. El miedo puede ser lo que impulse a actuar a un individuo que, hasta que no lo ha sentido, no ha hecho nada.

Asimismo, Shklar afirma que la necesidad de eliminar o reducir el miedo no produce controversias sin fin, como sí las produce la búsqueda del bien y que esta sería, desde luego, una ventaja epistemológica importante. No obstante, aunque pueda haber acuerdo en la necesidad de reducir o eliminar el miedo, no está tan claro que no se pudieran producir discusiones y enfrentamientos sobre a qué miedos nos referimos. Shklar afirma incluso que si un gobernante es cruel, lo es porque tiene miedo, algo verdaderamente discutible. No todos sentimos el miedo de la misma manera y existen varias clases de miedo, de todo tipo, siendo muchos inconscientes, desconocidos e incontrolables. Aparte del hecho de que la crueldad puede ser consecuencia, no

<sup>29</sup> Ibidem 27.

<sup>30</sup> Por mucho que se pueda descomponer una emoción en los elementos neuronales que la integran, no se puede llegar a comprender en su totalidad algo tan personal y subjetivo como es una emoción: Damasio, A. 2005, *En busca de Spinoza, neurobiología de la emoción y los sentimientos*: 189.

sólo, o tanto, del miedo como del odio, la misantropía (uno de los vicios ordinarios) o la búsqueda de una perfección imposible.

Sea como fuere, no podremos ser libres si no podemos tomar decisiones sin miedo; miedo que en la inmensa mayoría de los casos provocan los gobiernos por los recursos sin parangón que poseen (tecnológicos, policiales y militares, por ejemplo). Pero cuando Shklar exige al ciudadano que se involucre contra la injusticia activa o pasiva, puede que esté subestimando esos pequeños miedos cotidianos que pueden hacerle a uno muy cobarde. No está claro hasta qué punto se puede someter ese tipo de miedo (ya no digamos el pánico o el terror) a la razón o a la voluntad de combatir la injusticia.

Es cierto que Shklar sabe que existen otras fuentes de opresión social además de las políticas, pero ella se centra fundamentalmente en el miedo que puede provocar el poder del Estado, del que ella y su familia tuvieron experiencia directa. Sin embargo, en las democracias liberales contemporáneas –aunque ese miedo no haya desaparecido del todo– existen otros que también dificultan el comportamiento cívico (como, por ejemplo, el que sienten aquellos que desearían denunciar prácticas de corrupción en su ámbito laboral, sea este público o privado), y Shklar sabe que nunca se podrá eliminar el miedo completamente, pero confía en que las instituciones, reglas y principios liberales basten para reducirlo, aunque paradójicamente eso suponga que la misma institución que provoca el miedo deba luchar contra él. Algo que, de sus propias palabras se deduce, no debe ser tan fácil, porque como “*cada página de la historia política enseña*”, algunos miembros del gobierno se comportarán la mayor parte de las veces de modo ilegal y brutal salvo que se les impida hacerlo<sup>31</sup>.

Respecto a las víctimas de la injusticia, aunque uno de los logros más originales de la teoría de Shklar consista en concederles el protagonismo que nunca le había otorgado antes la teoría política, reconoce la enorme dificultad de definir conceptos como el de víctima y el de injusticia, pues ambos términos son subjetivos. No obstante, eso no le impide considerar que existen también víctimas, no solo de determinadas actuaciones políticas, sino también del mercado, algo que los partidarios del liberalismo económico –señaladamente Hayek, que es al que ella se refiere explícitamente– no admitirían nunca, o al menos sin muchos matices.

En la visión hayekiana del mercado, este no es responsable de la buena o mala suerte de los individuos que participan en él. Básicamente porque el mercado no es nadie: no tiene conciencia ni voluntad, no decide a quién le irá bien o mal; no puede ser, por lo tanto, justo o injusto. El mercado es un orden espontáneo, un proceso, resultado de miles de interacciones de seres humanos que buscan legítimamente su propio interés, lo que quiere decir que no se puede exigir responsabilidades al mercado por la desgracia o mala suerte de

<sup>31</sup> *Ibidem*: 28

nadie. Para el liberalismo económico, el mercado no está dirigido ni controlado por nadie, por lo que la suerte de cada cual no está nunca predeterminada.

Sin embargo, eso no quiere decir que los individuos no se puedan sentir injustamente tratados, como tampoco se puede evitar que piensen que el mercado les ha tratado “cruel e injustamente”, aunque un liberal como Hayek preguntaría: ¿quién ha sido injusto? El mercado no es una persona (no debemos caer en el antropomorfismo de asignar al mercado conciencia y voluntad), y si todos se han sometido a las mismas reglas generales y abstractas y no se ha cometido fraude, violencia o engaño, ¿a quién deberíamos pedir responsabilidades? Además, el sentimiento de haber sido tratado de forma injusta es subjetivo y no solo lo sienten los trabajadores más humildes (en los que parece que piensa sobre todo Shklar); un empresario, por ejemplo, que ha sido expulsado del mercado por sus competidores puede sentirse también injustamente tratado (seguramente ha invertido mucho esfuerzo, dinero y trabajo en su negocio), aunque los consumidores que han optado por la competencia se sientan más satisfechos con el servicio que ahora reciben. ¿Hay que compensar a todos aquellos que en una economía de mercado libre y competitiva se sientan injustamente tratados? ¿Toda expectativa no realizada o toda promesa no cumplida otorga derecho a una reclamación? No es fácil discernir si el sufrimiento de las víctimas es fruto de la injusticia o de la desgracia, o si es consecuencia o no de sus propias decisiones como individuos responsables, y aun en el caso de que fuera posible, Hayek cree que no sería deseable. No conviene olvidar tampoco que –como la propia Shklar reconoce–, no por ser víctima se tiene siempre razón, y el considerarse como tal puede llevar también aparejado el deseo de venganza, de culpar a otros o de buscar chivos expiatorios.

De todos modos, aunque sea muy difícil definir quién puede sentirse y por qué una víctima del mercado (y Shklar no lo aclara), tampoco sería una excusa para no tenerlas en cuenta, no escucharlas y no hacer nada. Por eso, en *Ciudadanía americana* defiende algo así como un derecho a ganarse la vida, a *right to earn*, que debiera promoverse a través de políticas públicas, sobre todo de alcance local, para acabar con el desempleo, y pide también un salario mínimo para evitar la dependencia del Estado que, sobre todo en la sociedad estadounidense, produce paternalismo o desprecio. Esta visión de las víctimas y del mercado separa tajantemente su liberalismo de otras propuestas neoliberales, aunque comparte con ellas la sospecha y la desconfianza hacia el Estado y sus agentes, aun cuando aducen buenas intenciones en apoyo de su intervención. El Estado siempre puede tratar injustamente a sus ciudadanos. Vemos, pues, que su idea de libertad tiene tanto características de la libertad negativa como de la positiva.

Por otra parte, la mayoría de los que escriben sobre el pensamiento de J. Shklar, opina que su liberalismo se basa en una moralidad negativa centrada en

la anatomía del vicio y del mal que considera que el fin de la política es erradicar el *summum mal*, siendo el mayor de todos los males, como hemos señalado, la crueldad. Algo que no es de extrañar, ya que el liberalismo tiene sus orígenes en las guerras de religión, en medio del horror que hizo que gentes como Montaigne colocaran la crueldad y el fanatismo entre los peores vicios humanos, contra los que oponían el escepticismo, el respeto mutuo y la tolerancia.

Nuestra autora es consciente de que algunos no comparten su liberalismo porque no se identifica con las aspiraciones humanas más nobles, lo que considera que también se debe a la creencia generalizada en que las emociones son inferiores a las ideas y a las causas políticas, aunque nos haríamos menos daño –escribe– si aprendiéramos a vernos mutuamente con seres que sienten<sup>32</sup>. Ahora bien, no está tan claro que el ethos democrático consista en mostrar siempre consideración hacia los sentimientos de los demás, puesto que esos sentimientos pueden ser consecuencia de creencias racistas, por ejemplo, y no ser, por lo tanto, ni legítimos ni respetables. Además del hecho de que hay sentimientos como la ira y el odio que la crueldad de los poderosos puede haber hecho nacer y crecer en los oprimidos, y que constituyen también una profunda injusticia, ya que son sentimientos que pueden condicionar y perjudicar muy seriamente su vida.

Para su liberalismo, las unidades básicas de la vida política son los débiles y los poderosos; los débiles que sufren intimidación y abuso de poder en cualquier régimen político, no solo los totalitarios. De hecho, durante los años anteriores a su repentina muerte, se interesó por un asunto casi ausente de la teoría política: los emigrantes, los exiliados y los refugiados. Es decir, los excluidos de toda clase y condición, que sufren la crueldad, tienen miedo y no son bienvenidos en ninguna parte. Respecto a los refugiados, llegó a la conclusión de que, sin acceso a la ciudadanía, no tendrían nunca ningún derecho y en cuanto los exiliados, se interesó por el tema de la obediencia y la lealtad (de la que dudaba fuera una virtud política). Nos recuerda que el cosmopolitismo solía ser una de las marcas del liberalismo y que el insulto a la vida y la libertad de cualquier individuo, de cualquier grupo o raza, en cualquier parte del mundo, suponía una preocupación genuina, pero puede que ahora –escribe– en aquellos países en los que el liberalismo ha triunfado, se haya atrofiado la empatía política de sus ciudadanos. Por eso, algunos autores califican su liberalismo como el liberalismo de los oprimidos; una opción moral en defensa de la dignidad<sup>33</sup>.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>33</sup> Shklar, J. 1989: 36. Para la definición del liberalismo de Shklar como el liberalismo de los oprimidos, véase Magonette, P. 2006. En su obra *Legalismo*, ella misma calificaba a su liberalismo como “liberalismo de las minorías permanentes”. En relación al asunto de la lealtad al grupo, la clase, o a la nación, escribe que es siempre excluyente. La lealtad no es primariamente racional, es afectiva y exige fidelidad, mientras que la obligación política lo que exige es la obediencia a la ley y, desde luego, puede haber

En definitiva, el haber colocado el miedo y la crueldad en el centro de su teoría política hace que su propuesta implique un compromiso moral fuerte, y aunque ella afirme que considera la democracia como un bien instrumental, la realidad es que la dota de un contenido normativo que recuerda en algunos aspectos a otras teorías “fuertes” de la democracia de las que desconfía cuando, por ejemplo, insiste en el compromiso cívico, la necesidad de ser valientes y estar vigilantes, de preocuparse por las víctimas de la injusticia, etc.

Nuestra pensadora parece incluso dispuesta a aceptar que se utilice la capacidad que tiene el gobierno de moldear el carácter de los ciudadanos, para fomentar la “decencia política” o una especie de “ethos liberal”. Hay que cultivar cierto tipo de disposiciones, como tratar a todos “como si” no importaran las diferencias de clase social o de raza, por ejemplo, porque hay una conexión entre el carácter personal y el gobierno liberal. Aunque no se trata de transformar la naturaleza humana ni de exigir comportamientos heroicos (aunque una forma pacífica y democrática de heroísmo –afirma– es una fortaleza moral<sup>34</sup>), se asume que el cambio social necesita antes un cambio moral. Si esto es así, se plantean serias objeciones a su pretendido escepticismo, puesto que si se acepta moldear el carácter moral y público de los ciudadanos a través de la acción del gobierno, se está aceptando también que existe una determinada versión de lo que es la vida buena, y en ese sentido el Estado liberal deja de ser neutral.

Es decir, a pesar de su declarado e inveterado escepticismo, su liberalismo tiene fuertes connotaciones morales (lo que, por cierto, no es contradictorio). En última instancia, de lo que se trata es de no ser indiferentes a las desgracias de los demás y, aunque no desarrollara una teoría política libre de contradicciones, completa, acabada y perfectamente fundamentada (lo que, por otra parte, nunca fue su intención), el componente normativo de su liberalismo es original y sugerente y en ese sentido contribuye poderosamente a su renovación. En un mundo en el que la democracia liberal está en crisis, su tesis de que el liberalismo está en desventaja por la frustración que generaron las extraordinarias expectativas que inspiró y por su poco atractivo emocional (emocionalmente resulta insatisfactorio y decepcionante), actúa como un poderoso estímulo para recuperar la fe del liberalismo en sus virtudes morales y para reflexionar sobre el tipo de comportamiento que se requiere de un ciudadano comprometido con la democracia de todos los días.

En ese sentido, creemos que, como señalara J. Dunn, su liberalismo no es en absoluto conservador; no se trata del típico liberalismo de guerra fría, ni por

---

conflicto entre ambas: puedo ser leal a mi país y no obedecer a su gobierno (como ella ejemplifica con casos sacados de la historia, la literatura o el teatro). Además, el Estado –como gran empleador que es en la actualidad– puede exigir también esa lealtad, pero como el Estado puede traicionar a sus miembros, si uno es víctima de la injusticia política podría cancelarse la obligación de obedecer, como también está justificado apelar a la conciencia cuando no hay más esperanza.

<sup>34</sup> Shklar, J. 1984: 234.

su perspectiva ni por sus objetivos<sup>35</sup>. Su interés por una teoría política basada en la experiencia, en la historia, la memoria y centrada en los sentimientos de las víctimas tiene, por el contrario, una orientación práctica que puede incitar al activismo, al cambio y a las reformas.

## Bibliografía

- Abbey, R. 2016. Exploring Judith Shklar's Liberalism of Fear for Animal Ethics, *Politics and Animals*: 25-36.
- Allen, J. 2001. The place of negative morality in political theory, *Political Theory*, vol. 29, n.3. 337-363.
- Benhabib, S. 2004. Biographical Memoirs, *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 148, n. 3: 529-534.
- Boyli F. y Boisvert, N., "Le liberalism de l'inquietude: F. Hayek et Judith Shklar", *Politique et sociétés*, n. 333, 2014: 3-29.
- Damasio, A. 2005. *En busca de Spinoza, neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Barcelona, Planeta.
- Galston, W. A. 2010. Realism in Political Theory, *European Journal of Political Theory*, 9 (4): 385-411.
- Gauthier, F. 2015. Faut-il avoir peur du liberalism?, *Itaque, Revue de Philosophie de l'Université de Montreal*, 16: 53-76.
- González de Requena, J. A. 2013. La inscripción de la violencia y la voz de la víctima. Un replanteamiento de la violencia desde J. Shklar y A. Honneth, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, LII, 134: 81-92.
- Grijalba Uche, M. 2017. Combatir el olvido de la injusticia desde el liberalismo político: J. Shklar y A. Arteta, *Oxímora Revista Internacional de ética y política*, 10: 101-119.
- Hess, A. 2014. *The political theory of J. Shklar. Exile from exile*, Nueva York, Palgrave Macmillan.
- Keohane, R. O. 2002. The Globalization of Informal Violence: Theories of World Politics and the liberalism of fear, *Social Science Research Council*: 1-17.
- Magnette, P. 2006. *Judith Shklar. Le libéralisme des opprimés*, Editions Michalon.
- Misra, S. 2016. Doubt and commitment: Justice and skepticism in Judith Shklar's thought, *European Journal of Political Thought*, vol. 15, (1):77-96.
- Pemberton, A. 2015. Shklar, Justice and injustice, *Victimology with a hammer: the challenge of victimology*: 42-46.

<sup>35</sup> Para la calificación de Dunn, J.:1996: 45.

- Ramel, F. 2007. Human Security and Political Philosophy in the Light of Judith Shklar Writing, *Human Security Journal*, vol. 5: 28-34.
- Robin, C. 2004. *La Peur. Histoire d'une idée politique*, Armand Colin, Paris.
- Shklar, J. 1964. *Legalism. Law, Morals and Political Trials*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- 1984, *Ordinary Vices*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
1989. El liberalismo del miedo, N.L. Rosenblum, *Liberalism and the moral life*, Harvard University Press.
- 1989, *American Citizenship*, The Taneer Lectures on Human Values.
- 1989, *A life of learning*, Charles Homer Haskins Lecture
- 1990, *Los rostros de la injusticia*, Herder, Barcelona.
- 1998, *Redeeming American Political Thought*, Chicago: University of Chicago Press.
- 1998, *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago: University of Chicago Press.
- Tavaglione, N. 2013. Le libéralism de la prudence: contribution à un minimalisme politique, *Les ateliers de l'éthique*, vol. 8, n. 1: 47-69.
- Yack, B., ed. 1996. *Liberalism without Illusions*, University of Chicago Press.
- Young, S. 2007. Avoiding the unavoidable? Judith Shklar's unwilling search for an overlapping consensus", *Res Publica*: 231-253.