

COMBATIR EL OLVIDO DE LA INJUSTICIA DESDE EL LIBERALISMO POLÍTICO: J. SHKLAR Y A. ARTETA

Miguel Grijalba Uche

Universidad Nacional de Educación a Distancia
mgrijalba2003@yahoo.es

Resumen:

El siglo XX ha impuesto una serie de conceptos como violencia, coerción o injusticia que no se han mitigado y que nos hacen desilusionarnos con la política. El mal se ha impuesto como dejación de muchos, mediante lo que Shklar define como injusticia pasiva y Arteta la figura del espectador. Se hace necesaria una teoría de justicia más atenta a la injusticia que los modelos clásicos de la misma, que la han olvidado. La solución de Judith Shklar, como la de Aurelio Arteta, es un Estado de derecho y una actitud activa y combativa ante la injusticia. Nuestro conformismo e indiferencia nos convierte en cómplices. Se expone la filosofía de J. Shklar y A. Arteta como realismo político más empírico que el de H. Arendt en el tratamiento de la injusticia y el papel central de las víctimas.

Palabras clave:

Injusticia pasiva, espectador, víctima, Estado de derecho, Judith Shklar, Aurelio Arteta.

Abstract:

We cannot delude ourselves with politics since the twentieth century has imposed a series of concepts such as violence, coercion or injustice that have not been mitigated. Evil has been imposed as the abandonment of many, through what Shklar defines as passive injustice and Arteta the figure of the spectator. A theory of justice more attentive to injustice than the classic models is need. The solution of Judith Shklar, like that of Aurelio Arteta, is the rule of law and an active and combative attitude towards injustice. Our conformism and indifference make us complicit. The philosophy of J. Shklar and A. Arteta is exposed as more empirical political realism than that of H. Arendt in the treatment of injustice and the central role of the victims.

Key words:

Passive injustice, Spectator, Victim, Rule of law, Judith Shklar, Aurelio Arteta.

Recibido: 08/02/2017

Aceptado: 21/04/2017

INTRODUCCIÓN

Judith Shklar es una pensadora política nacida en Letonia y prácticamente desconocida en el pensamiento escrito en castellano¹. Para nuestro artículo en torno a la noción de injusticia es de especial importancia destacar que Shklar comienza su argumentación en torno a la injusticia con la diferencia entre la idea de desastre, como efecto de la naturaleza y que produce un sufrimiento, y la injusticia, en la cual se identifica un agente y nos causa indignación. Para ella, esta diferencia implica en realidad nuestra disposición para actuar o no a favor de las víctimas, en clara referencia a M. Douglas para quien la línea de separación hace referencia a la responsabilidad. La exposición de Shklar está sometida a un cierto relativismo cultural, ya que ésta parte de una sociedad donde igualdad política y legal son valores culturales (Shklar, 2013: 28). Por ello, nos dice nuestra autora, la línea de separación no deja de ser una elección política que va cambiando con la historia, que depende de la ideología imperante y de profundos hábitos mentales culturales. En relación a esta cuestión, Aurelio Arteta, catedrático de Filosofía Moral y Política en la UPV, se refiere en este campo a la noción de calamidad, o desgracia basada en la intencionalidad humana, por tanto, evitable y con responsabilidad moral y política (excluyendo, por supuesto, los casos de mala suerte o de no intencionalidad). La catástrofe sería una desgracia causada por motivos naturales que escapan al control humano, en claro paralelismo con lo expuesto por Shklar²(Arteta, 2010:279). Porque la diferencia entre injusticia o desastre, como también añade Shklar, no puede basarse en hechos públicos o meras reacciones subjetivas, sino que es cuestión de quien ejerce el poder, que depende de ideologías y hábitos mentales culturales, para definir el significado de las acciones (Shklar, 2013:35). Parece, en la opinión pública, que solo hay injusticia si se conculca alguna regla legal o ética, porque si no es así se trataría sólo de una percepción subjetiva de la víctima y que sus expectativas no tenían fundamento. Lo que Shklar defiende es que no hay modelos usuales de justicia porque se siguen basando en una distinción tópica estable entre injusto e inadecuado.

Casi instintivamente se percibe en la obra de Shklar, y en la de Arteta, una desconfianza absoluta hacia las grandes ideologías y las identidades impuestas. Y, al

¹ Aficionada a los comentarios de autores clásicos, nunca abandonó la problematización de los temas políticos actuales. Exiliada y arrastrada por el azar de la historia en una peripecia brutal, marcada profundamente por continuas huidas en su juventud, que provocaron una emigración a diferentes países, acabó estudiando en Montreal, donde vivió la experiencia del resentimiento político y de la desconfianza política y religiosa. En 1949 se licenció por la Universidad McGill (1949) y se doctoró en Harvard (1955), en donde llegaría a ser la primera mujer en ocupar una cátedra de Ciencia Política, así como la presidencia de la Asociación Americana de Ciencia Política.

² Como se aprecia el comentario de A. Arteta es muy similar al de J. Shklar, aunque en ningún momento el autor español hace referencia a la escritora letona.

mismo tiempo, encontramos en los dos una simpatía espontánea conjunta por las víctimas, sean quienes sean. Para Shklar, y para el autor navarro, las víctimas ocupan un lugar fundamental en todo tratamiento de la injusticia. Su sentimiento de indignación en apoyo a ellas es una buena contribución al bien público puesto que puede mejorar la conducta oficial ante desastres futuros. Pero tampoco significa esta postura que las víctimas tengan siempre la razón en su visión de la injusticia, ya que muchas veces buscamos chivos expiatorios lo cual no deja de ser algo injusto. Por ello, nos recomiendan, hay que ser cauteloso a la hora de clamar justicia ante las víctimas ya que también debemos aceptar los desastres fortuitos o las causas azarosas o naturales como origen de lo que clamamos como injusticia. La pasión por lo razonable y la prudencia, características del liberalismo de ambos, se encuentra en sus obras, fundamentalmente, como algo profundamente vivencial.

La filosofía política y moral ha prestado muy poca atención a la injusticia desde un punto de vista teórico y práctico, y quizá apenas ningún autor lo ha hecho como Shklar o autores españoles como Arteta o Savater³, que combinan las referencias filosófico-políticas con las literarias y con imágenes sugerentes. Ambos, Shklar y Arteta, a diferencia de Savater, no resuelven preguntas: más bien las proponen. No aportan soluciones ni reglas o principios; más bien plantean problemas actuales y los enlazan teóricamente con los grandes autores del pensamiento político. Savater, por el contrario, desde una normatividad clara aporta una posible solución a posteriori al fenómeno que estamos tratando, mediante el respeto y cumplimiento estricto de la legalidad.

En consecuencia, J. Shklar presenta una propuesta liberal de crítica a las filosofías clásicas que, en su tratamiento de la justicia, han dejado de lado la dimensión de su opuesto, la injusticia. Sólo con su conocimiento y mediante nuestros procedimientos estrictamente democráticos podremos orientar a los gobiernos a atajar semejante problema moral y político. En nuestro medio, un autor como Aurelio Arteta ha tratado el mismo tema centrado la problemática no tanto en el daño o mal cometido, sino en los sujetos implicados, agresor y víctima, basándose en su experiencia en la sociedad vasca contemporánea y el fenómeno terrorista. El objetivo del presente artículo es aportar una visión de una autora poco conocida en nuestro medio, J. Shklar, y señalar notables puntos de confluencia con el pensamiento español actual de A. Arteta, con el fin de acotar intelectualmente el problema de la injusticia y su posible solución a través del tratamiento mejorado hacia las víctimas.

EL OLVIDO DE LA INJUSTICIA

Según Martha Nussbaum, el trabajo de Shklar se nos presenta como una meditación provocativa sobre el significado y alcance de la injusticia humana, y su relación con

³ Fernando Savater ha trabajado el papel de la injusticia hacia las víctimas desde su propia condición de víctimas, como una autocomprensión existencial vivencial poniendo voz a aquellos que no la tienen y actuando como intelectual comprometido en su defensa tanto en actos públicos, artículos en prensa o libros como *Pensamientos arriesgados*, *Diccionario del ciudadano sin miedo a saber* o *¡No te prives!*

la desigualdad social y económica. ¿Por qué existe un mundo en el que casi siempre ganan o pierden los mismos? Shklar responde a esta pregunta a partir de una denuncia: al menos en Estados Unidos, se da un cinismo ciudadano vergonzoso, acompañado de una apatía política y una falta de educación política, sin lo cual se hace imposible atender al sentido de la injusticia. Algo que también recoge Arteta en la sociedad española, en general, y vasca, en particular.

Dirimir si las aflicciones de los demás provienen de la desgracia, de la desventura o de la injusticia, como hemos explicado antes, no siempre es fácil ni posible si no se adopta el punto de vista adecuado. Para Shklar la mayoría de las injusticias ocurren todos los días precisamente en las sociedades democráticas que cuentan con sistemas legales más perfeccionados, y este tipo de injusticias –activas y pasivas– es lo que a ella le interesa estudiar. Hay una injusticia activa cuando preferimos no hacer nada al evitar una mala acción. Y una forma pasiva, en cuanto que ciudadanos, cuando no informamos de delitos o miramos hacia otro lado, tolerando la corrupción o la prevaricación (Shklar 2013: 34). La injusticia, en este caso, es fruto de muchas manos colaboradoras (espectadores, en términos de Arteta). Y tendemos a ignorar la injusticia pasiva, de ahí que no podamos olvidar el cinismo de los ciudadanos frente al incumplimiento de las promesas oficiales, entendidas éstas como contrato bilateral. Toda promesa rota es ciertamente, para Shklar, un abuso de poder (Shklar, 2013: 41).

Es más fácil, nos dice Shklar, ver en las aflicciones de los demás una desventura que una injusticia, aunque en ocasiones las víctimas no compartan esta opinión. Pero considerando que todos somos potenciales víctimas, deberíamos repensar la cuestión del término injusticia y no sólo tratar su opuesta, la justicia. Así, es frecuente que en los sermones, teatro o ficción suele tratarse sobre las injusticias. Sin embargo, la filosofía o el arte suelen evitarla, como si considerasen que solo la ausencia de justicia es lo que define a la injusticia. Curiosamente, la historia, por lo tanto, olvida esta situación mientras que la ficción no, provocando según la autora un notable vacío de pensamiento⁴ (Shklar, 2013: 48). Lo que trata Shklar es hacer una consideración diferente de la injusticia que la que se suele realmente hacer, atendiendo a una condición común que es la víctima y en el sentido de injusticia que inspiran en quienes la experimentan.

La gran parte de la tradición ética tiende a negar una acepción más amplia de injusticia que aquella que niega la justicia (el modelo aristotélico clásico). Desde Aristóteles se ha definido claramente en qué consiste la justicia, obviando a la injusticia aunque la experiencia de la esta resulta mucho más habitual e hiriente que su contrario. Presenta Aristóteles a la injusticia como una anomalía. La persona

⁴ Como lo habitual es dirigir la mirada hacia la justicia, se dejan de valorar ciertas cuestiones que hacen que la definición dada de injusticia no sea del todo cierta. Aspectos como el sentido que tiene la injusticia cometida, las víctimas de la misma o el que aprendamos a vivir y convivir con ciertas formas de injusticia son también de gran importancia en el pensamiento de J. Shklar al definir la injusticia en general. De ahí la necesidad que señalo de destacar esta ausencia de tratamiento en la definición.

injusta está dominada por la avaricia de bienes materiales y poder. A esta codicia le sigue la ideología, la xenofobia o el prejuicio⁵.

En definitiva, lo habitual en filosofía y política es no hablar de injusticia, de modo más amplio, reduciéndola prácticamente a la ausencia de justicia, como hemos visto. Existe este modelo clásico, normal, de justicia postulado y codificado por Aristóteles que reduce la injusticia a un fallo de la justicia. Este modelo propone que la sociedad se rige por reglas que marcan los derechos de los miembros. Las reglas son justas si se corresponden con las creencias éticas y se precisan unas instituciones y unos funcionarios justos e imparciales. En este sentido, Shklar se propone un tratamiento de la injusticia de modo más profundo, de modo que sea necesario un concepto de injusticia más unitario para poder combatir las injusticias.

Todo intento de repensar la injusticia debe empezar con Platón, el más radical de los autores clásicos en rechazar este modelo de justicia y que representa al primero en dudar de este modelo de justicia normal, ya que la injusticia supone para él la expresión de una profunda ignorancia⁶. El injusto es una persona desordenada, irracional y con deseos irrefrenables, para este autor (Shklar, 2013: 66). Esa persona está enferma y debe ser tratada o castigada, porque el castigo limpia y cura. A juicio de Fernando Vallespín, prologuista de *Los rostros de la injusticia*, “las teorías de la justicia tal y como han sido desarrolladas por Platón o Rawls no abarcan todas las dimensiones de lo que se supone que es su opuesto, la injusticia. O, lo que es lo mismo, definir lo justo en abstracto no da cuenta de la multiplicidad de matices de la psicología moral de la injusticia”. Por lo tanto, según el modelo normal, si no hay principios reguladores no hay justicia ninguna. Sólo ofrece unos medios para hacer la vida menos peligrosa sabiendo que la injusticia es inevitable. Platón propone, por tanto, un estado prelegal de paz donde la gente no da ni recibe lo debido porque es ignorante. Por ello, la injusticia es un problema cognitivo y nos hace ineptos para un orden justo. El buen orden tradicional es inviable (Platón, *La República*, lib.2, 369a-373e, lib.3, 405a-405d, lib.4, 421c-426c, 442d-445d). Claramente esta visión escéptica sobre la justicia normal es muy opuesta al modelo clásico aristotélico en donde la persona injusta no es una víctima, sino fruto de un vicio de avaricia. Otros grandes escépticos como Agustín de Hipona, al igual que Platón, dudan del valor moral del modelo clásico de injusticia y consideran que la injusticia nace también por ignorancia tanto de testigos como de acusados. (Shklar, 2013: 61). Pero junto a esta visión de fallo cognitivo, la visión agustiniana reconoce una injusticia práctica fruto de la suma de todos nuestros fallos (Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, pp. 681-690, 692-693, 699-701).

Montaigne, otro escéptico, no sólo critica el modelo normal de justicia aristotélico y que haya igualmente un problema cognitivo de fondo, sino que además cree que nuestros esfuerzos para saber suficientemente de los otros, como para articular normas, nos harán daño. Se trata, por tanto, de un escepticismo psicológico al modelo normal de justicia. Nuestros esfuerzos institucionales no

⁵ Este modelo perdura hoy en día, basta leer a C. Taylor (Shklar, 2013: 52).

⁶ Cfr. *La República*, lib.2, 369a-373e, lib.3, 405a-405d, lib.4, 421c-426e, 442d-445d.

hacen sino extender la ignorancia. La mayoría de nosotros malinterpreta la evidencia disponible y somos especialmente rígidos a la hora de cambiar nuestras creencias⁷. Como dice Kahnemann, atribuimos nuestro comportamiento a causas exógenas y el de los demás a motivos endógenos. Somos intuitivamente evasivos (Kahnemann 1982: 3-20, 115-118, 129-152).

Con una visión diferente a los anteriores, que son base fundamental para entender la posición de J. Shklar también contraria al concepto clásico de justicia que olvida a la injusticia, Rousseau consideraba que los actos de injusticia del individuo vienen marcados por una sociedad injusta haciendo del criminal la víctima de su propia conducta. Quienes forman una unidad política ya tienen un sentido de injusticia porque no son iguales ni en fuerza ni en riqueza (Shklar, 2013: 193). Para ello se vinculan creando leyes generales y justas (el contrato social). Se intenta reducir la injusticia atendiendo al cambio de leyes. Pero no hay razón para pensar que este tipo de justicia sea capaz de ser remedio al sentimiento de injusticia. En definitiva, la doctrinas de Shklar y Arteta son opuesta a las concepciones escépticas. Son doctrinas que han llegado a elaborar una idea de justicia en abstracto y que no tratan su forma opuesta que es la injusticia (Shklar) y, con ello, el tratamiento de las víctimas (Arteta). La injusticia no puede ser ni un preliminar de la justicia, ni un estado alegal porque las injusticias ocurren todos los días en sistemas operativos y gobiernos legales, sin demasiadas protestas de la ciudadanía (Shklar, 2013: 53).

Aurelio Arteta habla de males naturales, o necesarios, y males sociales innecesarios que no deberían existir (Arteta, 2010: 25). Estos males son propiedad de la acción humana sobre los hombres mismos, que pueden ser voluntarios (intencional premeditado, previsible) o involuntarios (injusto). Lo que predomina son los males ordinarios, invisibles, difusos (Arteta, 2010: 35).

La injusticia pasiva, dice Shklar, nos hace caer en los umbrales mínimos de ciudadanía porque se refiere a nuestros papeles públicos y políticos, en un sentido ciceroniano, a nuestros deberes como ciudadanos de la República. Implica la existencia de ciudadanos que dan la espalda a las víctimas, noción estrictamente cívica para Shklar como para Arteta, que se refiere a ella con la imagen del espectador ante la injusticia y el mal. Supone el fracaso como ciudadanos que llevan a cabo sus tareas primordiales. El ciudadano injusto pasivamente es indiferente a lo que ocurre a su alrededor, mira hacia otro lado: rehúsan denunciar delitos, avisar a la policía, dar testimonio en juicios o ayudar a las víctimas. Preferirían que fueran otras personas las que cumplieran con su deber en vez de él (Shklar, 2013: 86). Como preferimos la libertad, nos inventamos excusas plausibles para nuestros actos de injusticia. Pero Shklar nos dice que evitar el engaño y la violencia es un acto de civismo y no de humanidad. Para los que miran hacia otro lado, lo ocurrido no es sino una desventura. Incluso podríamos soportar una cierta cantidad de injusticia pasiva a cambio de conseguir otras prebendas sociales.

⁷ M. Montaigne. *Ensayos: "Sobre los carruajes", "Sobre el arte de la conversación", "Sobre los lisiados", "Sobre la fisionomía", "Sobre la experiencia"*.

La justicia ciceroniana, nos recuerda Shklar, es una virtud ciudadana porque la sabiduría sin justicia no hace nada y la justicia sin sabiduría puede hacer mucho (Shklar, 2013: 171). El gobierno, por lo tanto, se concibe como ente activo. Por el contrario, en un estado hegeliano el imperio de la ley se justifica por funcionarios públicos y la injusticia aparecería porque los ciudadanos no son reconocidos. Los gobernantes se dirigen a mantener el poder y hacer obedecer a los súbditos. De hecho, la inacción la consideran nuestros dos autores tan dañina como la acción y la opresión. Pero una persona pasivamente injusta puede ser también un gobernante. Este gobernante injusto, nos dicen, no le interesa lo que le pase a otra gente debido a sus acciones ni tampoco la mala conducta de otros (Shklar, 2013: 93). Apoyar a malos gobiernos es permitir el engaño y la agresión, ignorar las reclamaciones de los habitantes provocando daño real y psicológico, con los costes políticos que se derivan de la cólera y la venganza de las víctimas. Es el ejemplo el observador pasivo de la humillación de los otros. Se olvida la codicia, el miedo, la indiferencia, la agresión o desigualdad que confieren a la injusticia su poder. La injusticia no nos conduce a ver conductas humanas reprobables en todos los desastres, pero sí a considerar aquellas causas de sufrimiento humano sobre las que somos responsables (Shklar, 2013: 107).

Pero entre el mal cometido y el mal padecido en toda injusticia, Arteta señala el mal consentido por la existencia de terceros consentidores, espectadores con algún grado de complicidad (Arteta, 2010: 43). Porque acción y omisión son dos formas de acción para el autor navarro. Es decir, que en toda injusticia además de la víctima y del verdugo existe el silencio cómplice de muchos que consienten mediante su abstención, pasando a establecerse un paralelismo con la idea de injusticia pasiva de Shklar. Al permanecer los espectadores como pasivos, están enviando un mensaje a víctima y victimario: la injusticia puede seguir adelante. Lo novedoso del discurso de Arteta es el desarrollo del análisis de la figura del espectador cómplice que genera la injusticia pasiva de Shklar, análisis que no es realizado por la autora eslovena y que, según mi opinión, mejora esa teoría. Para S. Beauvoir, también toda abstención es complicidad. Si la complicidad activa proporciona los medios con los que se comete el mal, la pasiva radica en dejar acceder a esos medios o no denunciarlo. Contamos con la debilidad nacida del miedo o de la desorganización. De modo que el infierno es la ausencia de todo lo otro. Y el silencio de la víctima disuade al espectador de actuar en su defensa y le refuerza en su actitud (Arteta, 2010: 50). Estos espectadores incurren en conformismo, habiendo más imitación que sumisión. Un conformismo que puede verse reforzado por el prejuicio hostil de ciertos grupos (Arteta, 2010: 69-70). Como dirá H. Arendt, el problema viene cuando este conformismo e indiferencia se suma con una propaganda ideológica que nos puede conducir a una pérdida de sentido moral o de la confianza antropológica (Habermas, 1989: 113-114).

El espectador es la persona que tiene el poder de detener la acción perversa que ya está en marcha. Por ello, nos dice Arteta, no hay espectadores inocentes ya que escoger no hacer nada es parte del problema (Arteta, 2010: 78). Las características de la injusticia y de la crueldad coinciden tanto con las personas que las cometen como con quienes las consienten. Muchas veces la injusticia o el mal se cometen más que por la acción de unos pocos, sobre todo por la omisión de muchos, nos

dice Arteta. En este sentido, Arteta vuelve a insistir sobre la tesis de Beauvoir comentada previamente en este epígrafe. Se trataría de un cómplice pasivo, nos dice Arteta, que deja acceder al verdugo a unos medios para cometer sus acciones. Factores para este consentimiento son, por un lado, el miedo a quien ostenta el monopolio de la violencia física que nos puede conllevar bien a la colaboración o a la separación. Zweig decía que el triunfo del agresor viene por el miedo de los espectadores (Zweig, 2002: 25). Por otro lado, tenemos el criterio de la ignorancia, como cuando dice el espectador que no ha visto lo sucedido o no puede pronunciarse. Pero, como decía Primo Lévi, existe la ignorancia voluntaria, la que poseen los que prefieren no saber más (Bankier, 1980: 69-98). La sujeción al grupo es otro pretexto fundamental del espectador: temor al aislamiento; la seducción del vencedor; la opinión pública; la difuminación de la responsabilidad, ya que al formar parte del grupo se asegura el reparto de ésta; la aparición del nosotros con superioridad de ideas o creencias frente a los grupos ajenos.

Se consiente o se simpatiza con quien inflige el castigo más que con el que lo sufre bien por temor al poder del agresor, la apatía o la indiferencia (Arteta, 2010: 53). Nos camuflamos en el área gris de nuestras sociedades. Arteta señala el papel de la equidistancia en este problema. La idea de tolerancia de muchos es esta indecente equidistancia, la falacia del término medio (Arteta, 2010: 154). Contrariamente a la posición de Arteta tenemos la postura de Juan Aranzadi (para quien Arteta nos dice que su teoría no es sino la de seguir siendo espectador), quien lo que hace es salvar su vida a cambio posiblemente de perder las de los demás (el ejemplo de Arquíloco). Para Arteta es insostenible que la conciencia moral abomine de cualquier causa que exija morir o matar, como opuestamente afirma Aranzadi. El rechazo sin condición a la muerte conlleva el repudio de cualquier legitimación (ideológica, religiosa, política). El que todo sea renunciable menos la vida es lo que necesitan los terroristas para continuar (Arteta, 2010: 167). Aranzadi, en este mismo sentido, defiende la cobardía como virtud, una ética de la fugacidad, la huida como decisión prudente. En cuanto asoma la posibilidad de violencia, la causa pierde toda legitimidad y se convierte en criminal. Siendo autores implicados en el problema vasco, no pueden tener posturas éticas más antagónicas.

Arteta fundamenta su tesis sobre el mal consentido recurriendo a lo que denomina la suprema banalidad de este mal, el análisis que Arendt realiza del caso Eichmann. H. Arendt en este contexto de la injusticia nos la relaciona con la noción de mal banal y sus características: superficialidad del agente, falta de reflexión, inconsciencia del mal. En definitiva, su normalidad en su contexto. Es la banalidad lo que convierte al mal en normal. Lo grave de un crimen no es tener nada personal contra la víctima, sino nada impersonal a su favor (Arteta, 2010: 183). Ello lleva a la negación de la conciencia de culpa. Para Arendt, el mal se convierte en una forma compartida temporal de vida, que nos acompaña siempre y en todo lugar. A este mal banal se le acompaña con la omisión, la injusticia de ser el pasivo espectador de Arteta, carente de pensamiento y sin propio examen de conciencia (Arteta, 2010: 200). Un mal que descansa no sólo en la acción de unos pocos (los verdugos) sino en la dejación de muchos (espectadores o lo que es peor, espectadores de espectadores, es decir, la opinión pública). Se trata de escapar al examen de la propia conciencia. Tanto en los actores como en los espectadores lo decisivo es la

falta de pensamiento y sentimiento desde el punto de vista del otro. El espectador no es neutral ya que se transforma con lo que ve, de modo que dejan de serlo para convertirse en actores (Arteta, 2010: 55-66).

Estos ciudadanos injustos pasivos se autojustifican pensando que el mal no es producto suyo o que es inevitable por pertenecer a la naturaleza humana o incluso aceptar un mal menor como algo merecido, que se transmuta fácilmente en un bien indiscutido (Arteta, 2010: 120-126). Muchas veces ese espectador argumenta que no sabía lo que ocurría, prescindiendo de sentimientos morales, o recurriendo al agrupamiento en torno a “los nuestros”, al peso de la mayoría (todos habrían hecho lo mismo, si no lo hago yo lo hará otro), aportando criterios para la abstención (la vida es corta, yo no contribuyo nada, hago mi trabajo). Pero quien aborrece la injusticia no puede conformarse con preservarse de ella. Para Arteta hay una responsabilidad de quienes no responden a la injusticia que, en algunos casos, puede ser legal (penal, criminal), política (sobre las acciones de estadistas o de ciudadanos) o moral (sobre el individuo). La responsabilidad legal se refiere a acciones dañinas imputables a individuos que infligen leyes vigentes en la sociedad. La culpa política puede ser por acción directa (los gobernantes) o por omisión (los ciudadanos). Pero este ciudadano desentendido se equivoca al actuar así. También somos corresponsables de acciones del poder político cuando actúa en nombre del pueblo del que formamos parte. No basta con repudiar los métodos de una causa política, pues habrá que cuestionar los valores implícitos que presupone. De hecho no es raro reducir este tipo de responsabilidad política (colectiva) a una de tipo moral (individual). Por último, la culpa moral se refiere a las acciones de cada uno. La diferencia con la política es de jurisdicción por cuanto la moral es una especie de ley interna que rige los pensamientos y voliciones.

Así, el espectador de la injusticia tiene una culpa por la propia pasividad (Arteta, 2010: 227). Jaspers diferenciaba entre la culpa, que es individual, y la responsabilidad que sería colectiva por consentidores y cómplices. Para Arteta, esta responsabilidad surge inevitablemente por actos de omisión o por disposiciones que fomentan el consentimiento (Arteta, 2010: 235). Es decir, hay una diferencia entre no hacer el bien y dejar hacer el bien, el no-hacer en general o la omisión en particular, entre no hacer el bien y no hacer daño o, por lo menos, no impedir el daño, una idea en la también abundó Hans Jonas (Arteta, 2010: 245-246). No deja de ser una doctrina consecuencialista la de Arteta y la de Shklar donde, en general, el consentir el mal resultaría tan inmoral como cometerlo, pero donde el resultado final es el mismo: el mal cometido es igual al mal consentido. Arteta lo que pide es el deber de ir más allá del deber, superar esta doctrina que, por supuesto, no apoya mediante una ética de la virtud y de los deberes aretaicos.

Las posiciones sociales de los agentes determinarán la cantidad real de culpa ante cualquier accidente, inclusive por error humano. Para Shklar hay que separar la causa y la responsabilidad cuando observamos los fallos, a fin de prevenir cosas que se pueden evitar, hacerlas menos probables y reparar los daños (Shklar, 2013: 116). La percepción de lo inapropiado forma parte del sentimiento de injusticia, a diferencia del caso de Maquiavelo en donde la necesidad servía para ocultar la tensión entre el freno ético y la ambición política.

Shklar analiza, en un sentido más global, el papel de los mercados los cuales pueden constituir injusticias o desventuras, bien resultado de una injusticia pasiva o por estar fuera del control humano. Para el liberalismo, si no tenemos un mercado libre llegaremos a una tiranía. En este sentido, Milton Friedman considera que el capitalismo no es suficiente para asegurar la libertad, aunque sea una condición necesaria. Hayek, por el contrario, se llega a preguntar si las desventuras que puede ocasionar una economía perfecta pueden ser tratadas como injusticias. Para él, necesitamos el libre mercado por nuestra irremediable ignorancia. Pero, piensa Shklar, los individuos espontáneamente se deben adaptar a los cambios a fin de mantener el orden del conjunto (Shklar, 2013: 132). Las desventuras nos las inflige el mercado, como fuerza impersonal de la naturaleza, de modo que los dañados no pueden reclamar injusticia, aunque hayamos destruido sus expectativas. Para Hayek, no hay tal sentimiento de injusticia porque tenemos toda la tecnología y programas para aliviar desastres que serían injusticia si no las usásemos. Pero, en el pensamiento democrático actual, la privación social sin fundamento es el origen de la injusticia cuando se generan desigualdades que traen la sensación de traición a las expectativas. Quien aporta la mejor respuesta es la democracia política. Como decía Jankélévitch, el presente nos invita a olvidar el pasado porque se insta una primacía de ese presente. Nuestro deber es deber de memoria, nos dice contrariamente Arteta, para con las injusticias y sus víctimas. El grado mínimo de exigencia de la justicia es conmemorar la injusticia, es decir, frente a los modelos clásicos que la eluden, nuestros dos autores no pierden ocasión para reclamar contra su olvido (Shklar, 2013: 41).

Para Shklar, por lo tanto, la injusticia surge cuando se niega dignidad al ser humano y pide el reconocimiento público de que es injusto cometer errores. Sabemos que la reacción espontánea es la venganza, ajustar cuentas, frente a la injusticia. Para Shklar, siguiendo el pensamiento de Rousseau ser consciente de la injusticia es prueba de ser moral. Rousseau afirmaba también que la injusticia es una emoción social, una disposición humana universal, como lo expone en su *Emilio* y Shklar lo recoge⁸. El pasado no puede ser rehecho tampoco mediante otra afrenta porque la venganza iguala el mal y la recompensa a la persona dañada con el placer de sufrir por ello iguala a quienes han hecho daño (Shklar 2013: 156). Para Bacon, sin embargo, la venganza no era sino un acto de justicia salvaje. Pero existe un tipo de venganza de tipo social cuyo objetivo es atacar a las malas conductas, satisfaciendo de algún modo ese deseo de venganza, nos dice Bacon. La justicia efectiva, por el contrario, y en palabras de Shklar, sustituye a la venganza ya que ésta última satisface a un caso concreto pero es indiferente a cualquier otra abstracción (Shklar, 2013: 158). Shklar considera que la injusticia pasiva es una falta

⁸ Pero Rousseau creía que una educación social nos llevaría a una empatía hacia el otro, siendo necesario para este aprendizaje haber tenido la experiencia de la injusticia previa, un concepto actual estudiado en las neurociencias. Por ello pensaba que a los niños había que enseñarles primero sus obligaciones para pasar después a sus derechos. Según Rousseau, el sentido de la injusticia es una marca universal de nuestra humanidad y núcleo natural para nuestra ética.

cívica, ni crimen ni pecado⁹. Los ciudadanos de un Estado opresor están implicados en la culpabilidad criminal de sus gobiernos haciendo a todos responsables. Los buenos ciudadanos deberían tomar posturas más activas. Por ello resulta más interesante el argumento de que nadie es políticamente inocente, una especie de culpa universal donde el castigo es justo para los que lo merecen. El crimen es formar parte de un conjunto social, a diferencia del concepto de injusticia pasiva. La injusticia pasiva se refiere a las demandas de nuestro papel político en una democracia constitucional. Por el contrario, los ciudadanos de un Estado agresor están implicados hasta cierto punto, nos dice Shklar, en la culpabilidad criminal de sus gobiernos (como también defiende M. Walzer). Incorporando a todos los ciudadanos en el Estado, acaba por hacernos a todos responsables.

La democracia es el último escalón en este imparable declive (Shklar 2013: 164). Para Nietzsche, el sentimiento de justicia no deja de ser un resentimiento ante una victoria. La justicia pública será la victoria de los débiles y su injusticia una mezcla de miedo y envidia. Pero las instituciones de justicia, al menos en la sociedad actual como nos dice Arteta, son más de confiar a la hora de dirimir disputas aunque no generan gratificación. Ello se debe a que no hay una reacción fisiológica al cumplimiento de las normas. La ausencia de injusticia nos provoca un cierto contento, al estilo de Rousseau, pero en cuanto no se nos da lo que queremos reaccionamos enérgicamente. La respuesta normal de la justicia debería ser un sentimiento de seguridad ampliado. Si cura el sentido de injusticia es para evitar que la gente se tome la justicia por su mano: el crimen será castigado y el trabajo recompensado. La manera democrática de atajar la injusticia es permitir a los ciudadanos que sus aspiraciones privadas no se desvíen respecto de las normas públicas y tratar la injusticia no sólo con las normas vigentes sino también desde futuras normas mejores y más equitativas. La desigualdad determina la intensidad de la injusticia.

Según vimos al inicio de este texto (página 5), en la *Política* de Aristóteles se comentaba que la avaricia era la causa de las conductas injustas. La injusticia será un resentimiento de clase pues el rico dirá que los honores y privilegios deberán repartirse según riquezas. Pero, aunque no sea la única causa, una versión de esta política aristotélica más igualitaria debería ser capaz de reducir esa injusticia. No debemos aceptar un sistema de justicia que únicamente silencie la injusticia, dice Shklar. En Aristóteles se limita esta posibilidad de ser escuchado más que a un grupo reducido, los demás tiene la mal suerte de ser inferiores. En Hume, también se reducían las lamentaciones diciendo que en realidad son pocas, para evitar la violencia. Pero confundir la paz con la justicia, nos dice Shklar en su argumento contra el olvido del mal, no deja de ser una injusticia pasiva. Actitudes paternalistas, como la aristotélica que consideran a los pobres como gente ignorante, limitan nuestra libertad en base a nuestro propio bien. Como dice Shklar, la injusticia merodea en torno a la idea de justicia.

⁹ Frente a Sartre que consideraba que la violencia limpia y libera por sí misma, transformando a las víctimas en hombres libres debido a las gratificaciones emocionales de la represalia inmediata.

En honor de Rawls, pero en respetuosa discrepancia con él, ha escrito Amartya Sen que lo que debe hacer una filosofía de la justicia es detectar la injusticia, oculta por el olvido como defiende nuestra autora J. Shklar. La eliminación de la injusticia manifiesta es el principio de la justicia. Dar los pasos necesarios para la equidad en el mundo se hace peleando contra la injusticia y no en nombre de una sociedad ideal justa¹⁰.

Una teoría de la justicia más atenta a la injusticia real que a la justicia ideal, tiene un instrumento: el razonamiento público; y un lugar: la democracia. Avanzar por la senda de la razón no excluye la valoración de las reacciones instintivas ni la necesidad de entender los comportamientos presuntamente irracionales. Pero la justicia requiere un ejercicio de escrutinio crítico permanente que pasa por la figura del “espectador imparcial” del que hablaba Adam Smith y que recuerda la idea de Arteta. Sen se desmarca de la tradición contractualista y se inscribe en la alternativa que dentro de la Ilustración representan Adam Smith, Condorcet, Marx y Stuart Mill, para “comparar las diferentes maneras en que las personas podían orientar sus vidas, bajo la influencia de las instituciones, pero también del comportamiento real de la gente, las interacciones sociales y otros factores determinantes”. En un mundo como el actual, se necesita abrir el estricto espacio del contractualismo y buscar territorios de comparación global. Si la democracia es deliberación, gobierno por discusión, es el lugar natural para el razonamiento público, para la discusión de la pluralidad de razones, para un ejercicio imparcial de evaluación, para extender el ejercicio de imparcialidad más allá de las fronteras de cada Estado. Además, gracias a la libertad de expresión la democracia es particularmente eficaz para detectar y señalar las injusticias.

La idea de la justicia de Sen está directamente relacionada “con las vidas y capacidades de la gente y con la privación y afectación que sufre”. Por eso escapa del institucionalismo del Estado y apela a la imparcialidad y al escrutinio crítico para establecer comparativamente la realidad de la injusticia contra la que siempre será más posible ponernos de acuerdo. Aparece así una idea de la justicia en relación directa con los cambios en el mundo, con la pobreza y situaciones particulares, más realista que las abstracciones de las instituciones públicas.

LA NECESIDAD DE TRATAR A LAS VÍCTIMAS.

Para Shklar, ni Platón ni Aristóteles trataron de igual modo a las víctimas o a los maltratadores, todos ellos derivados de la noción de injusticia, salvándoles de su condición. Por ejemplo, Aristóteles descartaba toda exculpación a los injustos (Shklar 2013: 71) porque tiene un resultado peor el injusto que la víctima. Agustín de Hipona, platonista, llega a decir más tarde que la víctima lo es menos que el propietario, porque espiritualmente es más libre y menos atado a bienes materiales. El esclavo está en mejor posición para ser espiritualmente libre, pues puede evitar el pecado que tienta a los poderosos (Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, 112, 694-698).

¹⁰ Una música que me recuerda la conjura de los irritados, del filósofo checo Jan Patochka.

No es posible, nos dice Shklar, hacer un tratamiento de la injusticia sin aclarar quiénes son las víctimas. Se trata de personas que solamente estaban en lugar equivocado, en tiempo equivocado y acompañados por gente equivocada (Shklar, 2013:75). La víctima, a diferencia del verdugo, no tiene un papel en el acto malicioso. Es una noción de condición pasiva pero que hará que en el futuro ellos sean los verdugos. Por eso necesitan una respuesta democrática porque muchas veces se han negociado acuerdos en donde las víctimas han debido aprender a vivir con los injustos o que quienes los demás no consideran que sean injustos. A ello se suma el miedo o la indefensión, la discriminación social bien por identificación con el agresor o por no considerarse víctima debido a que se valora como denigrante (Shklar, 2013:79). Shklar examina por qué muchas personas rehúsan ser una víctima pública, así como otras creen merecer el desprecio que reciben. De ahí que sea más difícil evitar o resolver las injusticias si no hay víctimas reales y conscientes. Culpar a las víctimas suele ser una respuesta común muchas veces no consciente. Hay razones ideológicas, como también las hay en sentido de hacer suya su causa como son las políticas de protesta que, a menudo, no han sufrido estas injusticias. El problema de una incesante queja de injusticia es que consiguen que ciertos ciudadanos obtengan beneficio del sufrimiento de otros.

Para Shklar, el asunto central es la justicia personal y política, así como la forma de responder como agentes ante las víctimas. No basta con reparar las reclamaciones de las víctimas. Para hacer un tratamiento adecuado de la injusticia o mal cometido, nos dice Shklar, debemos incluir la perspectiva de la víctima para poder ver las implicaciones de la injusticia pasiva como parte de la historia humana. El olvido de la injusticia ha generado un olvido de la víctima y de sus familiares, como bien tenemos presente en nuestro país tras el reciente terrorismo y que tan bien ha reflejado en su novela *Patria* Fernando Aramburu. Judith Shklar subraya que, a menudo, son las propias personas quienes deberían evitar la injusticia –como los funcionarios– o los propios ciudadanos, los que consienten pasivamente que se produzcan continuas injusticias de mayor o menor grado. Y, al final, nadie recuerda las víctimas, se lloran en silencio o son denigradas por interés personal o político.

Si nos identificamos con la víctima reclamaremos de su injusticia. El observador neutral diría que no queda otro remedio que resignarse, en opinión de Arteta, lo cual dañaría más a la víctima y a sus expectativas sociales. Ante una injusticia, lo habitual es no hacer nada, nos dicen ambos autores. Debemos orientar nuestro sentido hacia quienes no hacen nada para prevenir o ayudar a las víctimas, más que hacia la búsqueda de causantes de la injusticia (Shklar 2013: 110).

Para cometer un atropello, nos dice Arteta, es preciso anular los sentimientos de solidaridad primigenia. La hipótesis de Arteta es que la injusticia, como la crueldad, tiene conexión tanto con las características personales de quienes las perpetran o consienten, como por las circunstancias que les tocó vivir. Así, la incapacidad de compasión o indignación suponen una cierta incapacidad para percibir la injusticia. A ello se suma que el triunfo del agresor llega muchas veces por el miedo de los consentidores. Buena parte de ese consentimiento necesita de unos factores que garanticen la sujeción al grupo. Para consentir un atropello es preciso anular los sentimientos de solidaridad que tenemos como seres humanos, nos dice Arteta. El

consentidor necesita devaluar a la víctima, un cierto alejamiento moral de la ella, una invisibilidad moral de éstas, usando como recursos bien la obediencia a la autoridad (una ideología puede servir), o una negativa ante una crítica pública de la política cotidiana (valdría una permisividad política) (Arteta, 2010: 104-118). Arteta propone como solución el otorgar voz de las víctimas con su debido peso, no resignarnos sin más ante una injusticia o, por otro lado, no aceptar la historia oficial de que hemos sido víctimas de la supuesta mala suerte, cuando pensamos que hemos sido objeto de una injusticia totalmente premeditada.

UNA SOLUCIÓN DE LA INJUSTICIA: EL LIBERALISMO POLÍTICO.

Para Shklar el liberalismo se resume en una convicción muy simple: todo adulto debería estar capacitado para tomar tantas decisiones efectivas, sin miedo ni privilegio sobre tantos aspectos de su vida como sean compatibles con una libertad equivalente de todo adulto. Es la vieja afirmación de John Stuart Mill renovada a partir de la experiencia del fracaso de las utopías totalitarias en el siglo XX. Simplemente hay que optar por el liberalismo desde una toma de la memoria, desde una valoración a distancia de la historia, porque nos muestra que donde hay más libertad y mayor capacidad de iniciativa se vive mejor. En palabras de Shklar, “el liberalismo ha de restringirse a la política, y a las proposiciones que pretenden reducir los abusos potenciales de poder, a fin de aligerar el peso del miedo”. Por ello en Shklar, el liberalismo es político y no ético.

Shklar considera justa la intuición fundamental del liberalismo cuando se empezó a afirmar la primacía del individuo, y se consideró que la tarea de la política es la de proteger la integridad (física o moral) de los éstos ante sus posibles enemigos, los que cometen injusticia. La libertad de los liberales es una opción por la protección de los individuos a través de un Estado en que los derechos individuales y la división del poder actúan como mecanismos principales. Liberalismo en Shklar, como en Arteta, no es una opción por la sociedad civil, sino la forma del Estado moderno. En lo fundamental, el liberalismo es una tesis política que, para los dos autores, tiene como intuición fundamental la de liberar a los humanos de la injusticia, del mal, de la crueldad física y del miedo que ella engendra¹¹. En ese sentido tanto Arteta como Shklar defienden que el liberalismo no es una tesis etnocéntrica, sino que nace de una experiencia del miedo que es universal. Miedo, que en el caso de Arteta es hacia quien ostenta el monopolio de la violencia física, que hace que el espectador temeroso se crea que no hay daño social con la injusticia o que a él no le toca la responsabilidad en ello. Así, nos dice el autor navarro, en una sociedad con terrorismo étnico hay miedo ante la pérdida de la vida, sin sentir temor ante la pérdida de libertad o la perversión moral (Arteta, 2010: 90).

En la década de 1980, Shklar marcó distancias entre su liberalismo del miedo y otras propuestas liberales (Hayek y Friedman) y comunitaristas (Taylor). Para ella, el error de Hayek es el de exagerar el ámbito de nuestra ignorancia. Pero esta igno-

¹¹ La función del liberalismo será negativa, al estilo de I. Berlin: liberar al hombre de las presiones políticas y sociales que le impiden llevar a cabo el tipo de vida que ha elegido. Para eso necesitamos un Estado que no pretenda hacernos felices, sino que sea justo.

rancia es el origen de la injusticia pasiva, para Shklar. Los procedimientos democráticos deben imponer la deliberación y sensatez para evitar la mera arbitrariedad aunque el acuerdo no hace a nadie más justo, en su opinión (Shklar 2013: 199).

Shklar consideró siempre que ha de haber una línea que separe el ámbito de la economía del de la política. Es obvio que los empresarios planifican, lo cual se contradice con la idea de una ignorancia prevalente. En consecuencia no es una buena opción para el liberalismo reivindicar la privacidad como si tratase de un espacio no político, según Shklar.

El liberalismo del miedo no pretende juzgar a nadie desde un sentimiento de superioridad occidental, sino que identifica una situación universal (en todas partes hay miedo) y contempla con igual inquietud los abusos de poder cometidos en todos los regímenes que cometen injusticias. La teoría liberal de Shklar, a diferencia de Arteta, arranca de una situación (no de un sujeto) que se puede universalizar. Todos podemos ser víctimas potenciales y, por eso mismo, nos conviene más aquel sistema político en que la víctima tiene el mayor grado de protección posible ante la crueldad. Una sociedad liberal es aquella que disminuye el temor y acrecienta la confianza.

Impersonalizar el poder (dando preferencia a las leyes sobre las personas), limitar el poder (para evitar totalitarismos) y dispersarlo (creando contrapoderes que se vigilen mutuamente) es la receta política del liberalismo. En palabras de Shklar: el gobierno representativo es un equilibrio sutil de confianza y desconfianza. A diferencia de lo que proponía Hayek, Shklar y Arteta no creen que la alternativa al Estado consista en el desarrollo de una sociedad civil autónoma y autorregulada. Las víctimas están mejor protegidas ante la injusticia –sea injusticia activa o injusticia pasiva– es decir, ante los actos que atribuimos a la mala suerte) cuando el Estado no está ausente. Incluso los derechos individuales son un componente esencial del Estado liberal, no porque tengamos derechos naturales, sino porque la experiencia muestra que derechos e instituciones firmemente asentados limitan mejor los abusos del poder y defienden más eficazmente los derechos de los más débiles ante el mal. El liberalismo se convirtió en ciencia política, en ciencia de las instituciones, cuando comprendió que si el poder se convierte en impersonal, si se limita y se dispersa, pierde su carácter amenazante, nos recuerda Shklar.

Las democracias liberales ponen muy alto el listón político. Nos dice Shklar que quienes se dedican a gobernar deben asumir por lo menos dos papeles: uno, el de llevar adelante la política y, otro, el de educar a los gobernados para llevar adelante esos planes. En política, atribuir al pueblo los deseos de una élite no deja de ser una estrategia corriente. “Para el observador del juego de ideologías, es claro que la hipocresía básica que nos afecta a todos es la simulación de que las necesidades ideológicas de los pocos corresponden a los intereses materiales y morales de los muchos”, nos afirma Shklar en *Los vicios ordinarios* (1984). En definitiva, una posible solución a la injusticia en las sociedades contemporáneas es el realismo político aportado, sobre todo, por Judith Shklar y, en menor medida, por Aurelio Arteta quien más bien analiza el problema de la injusticia sin precisar de modo tan claro la solución. El liberalismo de ambos, en contraste con la idea de Rawls, aprende de la historia política absteniéndose de proponer ideales políticos de vida

en común. Su objetivo es controlar el mal, el miedo y dar voz a las víctimas. Por ello, no sólo es antiidealista, sino estrictamente político (lo define Shklar) pues evitan ofrecer instrucciones éticas en general. Y comparten con I. Berlin esa noción de liberalismo negativo al presentar el daño del miedo y de la crueldad como idea a combatir. Tanto la teoría política de J. Shklar como la de A. Arteta lo que pretende es auxiliar a las víctimas y crear unas instituciones que les protejan de los abusos de poder y que incluyan separación de poderes, tolerancia, distinción público-privado y cumplimiento de la ley. Inevitablemente, la reacción espontánea de las víctimas será clamar venganza y ajustar cuentas. Frente a una postura como la de Stuart Mill que llegaría a aceptar la venganza como parte de una conciencia social, Shklar y Arteta se acercan a la postura de Rousseau quien pensaba que el mero hecho de ser conscientes de la injusticia es prueba de ser moral. Menos interesados en la venganza personal proponen, como el autor francés, educación y reformas democráticas.

Shklar escribió que la maldad y la justicia no han cesado de desplazarse y cada vez que han sido combatidas de alguna manera, han terminado apareciendo en otro lugar. Por lo tanto, no podemos esperar que una humanidad pluralista sea capaz de definir una concepción de lo justo. Lo que cabe es, pues, una concepción minimalista de la política, donde no hacer daño sea más importante que buscar un bien utópico, en consonancia con Arteta. El liberalismo no puede disimular que, en el mundo, existen injusticias y privilegios insidiosos. Pero, como dice en *Los rostros de la injusticia* (1990), el que una situación sea obra de la naturaleza o de una mano social invisible no nos absuelve de la responsabilidad de reparar los daños y de prevenir su repetición en la medida de lo posible. Esa es una razón de justicia y no de piedad. El liberalismo de Judith Shklar y de Aurelio Arteta nos recuerda que no todos los males que padecen los individuos provienen de su propia acción o del azar, a diferencia de la opinión de Hayek. El Estado liberal ha de procurar, pues, ayudar a los necesitados no para corregir errores del mercado, sino para limitar las relaciones de dominación que niegan la libertad y la capacidad de los individuos. No hay que ayudar por piedad sino por justicia. Para ello se exige una mayor participación de los ciudadanos en la vida pública para evitar situaciones en las que los gobernantes deseen mantenerse en el poder y tener súbditos obedientes. Efectivamente, esta visión culmina en una especie de liberalismo de corte socialista en donde la manera más drástica para sofocar la injusticia es hacer que los ciudadanos hagan sus normas pero socializarlos de tal modo que sus aspiraciones privadas no diverjan de los fines públicos. De esta manera se evitaría que el grado de desigualdad previo sea el que mida la intensidad del sentimiento de injusticia.

CONCLUSIONES

Shklar y Arteta son dos autores que repiensen la tradición del liberalismo siguiendo una tradición liberal francesa y repudiando toda tradición teórica política que oliera a identidad. Ambos ofrecen una perspectiva realista, mayor que la ofrecida por Arendt, en relación a la teoría política de nuestro tiempo, desde un diálogo con la memoria y con un fuerte escepticismo frente al humanismo ilustrado, obviando presentar utopías irrealizables. El siglo XX nos enfrenta a un paisaje lleno de violencia que no ha conseguido ser eliminado, que persiste en nuestra sociedad

afectando a los más desfavorecidos. Por eso no hay más solución que la liberal, en definitiva, el Estado de derecho (recordando a la visión política de otro autor español, Fernando Savater). Tras el surgimiento del totalitarismo en Europa en el inicio del siglo XX (y junto a la filosofía heideggeriana), el pensamiento de Arendt se convierte en el intento de traducir el choque del hombre moderno con la realidad. Para los dos autores del artículo, la política debe evitar los daños y los males, poner la crueldad en primer lugar de combate y evitar el sufrimiento del individuo. La condición de posibilidad de la libertad es la ausencia de miedo y de temor gracias a un orden institucional jurídico y político. La solución liberal es un gobierno limitado por la Constitución, y el ejercicio de una ciudadanía activa y en alerta que asegure las condiciones para la libertad personal.

Los dos autores se rebelan frente al multiculturalismo y las políticas de identidad (la política debe evitar cuestiones en torno a quiénes somos). De ahí nacerá su defensa de la perspectiva de la víctima. Porque la crueldad es el mayor mal y es enemigo de la vida en sociedad. Las teorías clásicas de la justicia, desde Platón a Rawls, no tratan todas las dimensiones de la injusticia, sino que no la olvidan llegando a considerarla meramente una situación de negación de la primera, tal y como se ha referido al inicio del texto (Platón, San Agustín o Montaigne). Pero nuestros dos autores se diferencian con respecto al republicanismo ciceroniano. Mientras Shklar no confía en la posibilidad de realizar las virtudes públicas, Arteta sí cree en las obligaciones cívicas, la participación política y las virtudes civiles. Sin embargo, los dos creen en la necesidad de que la ciudadanía denuncie y se movilice contra la injusticia, y no aceptarla como parte de nuestra vida, así como una defensa de los procedimientos democráticos para dar voz a las víctimas de la injusticia haciendo que las autoridades se impliquen en su contra. Ésta es la responsabilidad de todos ante la democracia: una sociedad sin miedos ni temores, desprovista de crueldad.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona (1998). *Ciudad de Dios*. México: Editorial Porrúa.
- Aranzadi, Juan (2001). *El escudo de Arquíloco*. 2 vols. Madrid: A. Machado Libros.
- Arendt, Hannah (1974). *La condición humana*. Barcelona: Seix Barral.
- (1987). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- (1999). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- (2007). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles (1985). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- Arteta, Aurelio (1998). "La tolerancia como barbarie". En M. Cruz (comp.). *Tolerancia o barbarie*. Barcelona: Gedisa.
- (2002). "Arquíloco como pretexto (una ética de la deserción)". *Claves de Razón Práctica* 128 (diciembre), 53-60.

- (2010). *El mal consentido*. Madrid: Alianza Editorial.
- Atiyah, E.S. (1981). *Promises*. Oxford: Moráis & Law/Clarendon Press.
- Bacon, Francis (1980). *Ensayos*. Buenos Aires: Aguilar.
- Bankier, David (1980). "The Germans and The Holocaust: What did they know?" *Yad Vashem Studies* 20, 69-98.
- Berger, Peter (1970). "On the Obsolescence of the Concept of Honor". *European Journal of Sociology* 9, pp. 339-347.
- Cahn, Edmund (1949). *The sense of injustice*. Nueva York: Nueva York University Press.
- Cicerón (1943). *Los oficios*. Madrid: Espasda-Calpe.
- Cruz, Manuel, Aramayo, R.R. (1999). *El reparto de la acción* (coords). Madrid: Trotta.
- Folger, Robert (ed.) (1984). *The sense of injustice*. Nueva York. Plenum Press.
- Friedman, Milton (1966). *Capitalismo y libertad*. Madrid: Rialp.
- Habermas, Jürgen (1988). "La liberación del pasado", *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Jaspers, Karl (1998). *El problema de la culpa*. Barcelona: Paidós.
- Kahnemann, D., Slovic, P., Tversky, A. (eds) (1982). *Judgement under Uncertainty: Heuristics and Bases*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mate, Reyes (2003). *Memoria de Auschwitz*. Madrid: Trotta.
- Montaigne, Michel (2007). *Ensayos*. Barcelona: Acantilado.
- Nietzsche, Friedrich (1971). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Nussbaum, Martha (1995). *La fragilidad del bien*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Platón (1980). *La República*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Oportow, S (1990). "Deterring Moral Exclusion". *Journal of Social Issues* 46:1.
- Rousseau, J.J. (1998). *Emilio*. Madrid: Alianza.
- (2002) *El Contrato social*. Madrid: Alianza.
- Scarre, Geoffrey (2004). *After evil: responding to wrongdoing*. Alershot: Ashgate.
- Sen, Amartya (2010). *La idea de la justicia*. Madrid: Taurus.
- Shklar, Judith (1985). *Ordinary vices*. Harvard: Harvard University Press
- (1996). *Essays on American Political Thought*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1998). *Political Thought and Political Thinkers*. Chicago: University of Chicago Press.
- (2013). *Los rostros de la injusticia*. Barcelona: Herder.

- Stuart Mill, John (1997). *El utilitarismo*. Madrid: Alianza.
- Thiebaut, Carlos (1999). *De la tolerancia*. Madrid: Visor.
- Walzer, Michael (1973). "Political action: the problem of dirty hands". *Philosophy and Public Affairs*, vol.2, 2, winter, 16-180.
- Walzer, Michael. "The Moral Standing of States", en Beitz, Charles (ed.). *International Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- Zweig, Stefan (2002). *Castellio contra Calvino*. Barcelona: Acantilado.