



Universitat
de les Illes Balears

TRABAJO DE FIN DE GRADO

DESDE EL FEMINISMO HACIA EL LIBERALISMO DE J. SHKLAR

TOMÁS COSTELA FREIRE

Grado de Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Año Académico 2022-23

DESDE EL FEMINISMO HACIA EL LIBERALISMO DE J. SHKLAR

TOMÁS COSTELA FREIRE

Trabajo de Fin de Grado

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de las Illes Balears

Año Académico 2022-23

Palabras clave del trabajo:

“Liberalismo del miedo”, “crueldad”, “injusticia”, “feminismo”

Nombre Tutor/Tutora del Trabajo Tomeu Sales Gelabert

Nombre Tutor/Tutora (si procede)

Se autoriza la Universidad a incluir este trabajo en el Repositorio Institucional para su consulta en acceso abierto y difusión en línea, con fines exclusivamente académicos y de investigación

Autor		Tutor	
Sí	No	Sí	No
<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

Resumen

Este texto aborda las críticas que los diferentes feminismos han hecho hacia la filosofía política liberal. Si bien es cierto que el feminismo tuvo su génesis en el seno del pensamiento liberal, desde muy pronto las feministas han señalado las incongruencias y las problemáticas del liberalismo. De esta forma, partiremos de las críticas feministas para poder comprender por qué se ha criticado al liberalismo, qué liberalismo se ha tenido como referencia y, sobre todo, si es posible un nuevo liberalismo compatible con el feminismo. En este sentido, presentaremos una lectura diferente del liberalismo de la mano de la filósofa política Judith Shklar. Este nuevo liberalismo, denominado por la propia autora como “liberalismo del miedo”, representa una nueva forma de concebir las premisas liberales y que puede permitir superar las críticas feministas. Poniendo el miedo como fundamento del liberalismo, Shklar marca distancias respecto a los grandes proyectos normativos de influencia rawlsiana y presenta así un liberalismo que califica de realista y con rostro humano. Un liberalismo caracterizado por evitar el dolor y la crueldad, por pensar en los indefensos y las víctimas, y por pensar cómo los vicios conforman nuestra realidad humana. Un liberalismo en términos más amplios consciente de la complejidad de la naturaleza política, social y humana.

Índice

1. Introducción metodológica	4
2. Críticas feministas al liberalismo	5
3. Liberalismo, miedo y crueldad	11
4. Injusticia, víctimas y democracia	15
5. Los vicios ordinarios.....	20
6. Conclusión y reflexiones finales	26
7. Referencias bibliográficas.....	29

1. Introducción metodológica

El presente Trabajo de Fin de Grado tiene como objetivo central pensar la delicada relación entre el pensamiento feminista y el liberalismo. En sus inicios, el feminismo tenía un gran componente liberal al mostrar la necesidad de pensar a las mujeres más allá de los roles tradicionales; pensarlas como sujetos libres e iguales. Con el tiempo, y una vez el feminismo vive su segunda y tercera ola, esta armónica relación entre el feminismo y el liberalismo parece quebrarse. El movimiento feminista planteó la necesidad de ir más allá de los derechos y la libertad en sentido formal reclamando reformas sociales y económicas y romper con el orden sociopolítico patriarcal. Hoy día parece que esta relación es cosa del pasado, ¿pero es esto así? ¿son filosofías antagónicas o es posible vislumbrar un frente común? Planteo entonces: ¿es compatible el feminismo con el liberalismo? Como decía, ambas tradiciones tuvieron un mismo punto de inicio, pero el tiempo terminó por marcar las diferencias. A finales del siglo XIX e inicios del XX, el feminismo ya comenzó a señalar las contradicciones y limitaciones del liberalismo, así como diagnosticó su claro componente androcéntrico, misógino y patriarcal. Por ende, cabe preguntar: ¿a qué liberalismo se ha criticado?

El liberalismo es efectivamente una corriente de pensamiento extensa y compleja. Podemos acordar, aunque se ha criticado en la literatura, que uno de los inicios de la tradición liberal fue el período de la Ilustración. El movimiento ilustrado representó una contrapartida al extremismo religioso y al absolutismo monárquico. Ejemplo de ello es Montesquieu que, consciente de los peligros del poder absoluto y arbitrario, planteó la necesidad de dividir el poder y proteger los derechos de los ciudadanos. Entrado el siglo XX, a partir de los años 20 y 30, en Estados Unidos comienza a florecer el denominado “nuevo liberalismo” que con una clara influencia social vio necesario expandir los derechos más allá de los estrictamente formales. Este nuevo liberalismo no tardó en ser criticado por parte de otros liberales de corte conservador. Para Friedrich Hayek, el Estado debía limitarse a mantener y fomentar el orden social espontáneo que representa el mercado y la sociedad civil. De lo contrario, alterar esta naturaleza social solo nos conduciría al colectivismo y, por tanto, al totalitarismo. En el campo filosófico, John Rawls presentó su liberalismo político; una ambiciosa teoría política normativa que puso la justicia como la virtud política por excelencia. Robert Nozick criticó fervientemente la teoría de Rawls y desde una óptica libertaria reinterpretó las premisas liberales. Por lo tanto, viendo que el liberalismo es una filosofía compleja y diversa, parece razonable pensar que dentro del paradigma liberal caben multitud de interpretaciones. Por lo tanto, ¿cabe la posibilidad de que el feminismo haya tenido un conocimiento muy limitado y sesgado de la

tradición liberal? En este sentido, presentaremos el trabajo de la filósofa política Judith Shklar que desarrolló un nuevo liberalismo: el liberalismo del miedo. De esta forma, profundizaremos en una nueva interpretación del liberalismo para comprender si es incompatible con el feminismo o son, en el fondo, dos tradiciones compatibles entre sí.

Así pues, si el objetivo central del trabajo es abordar la relación entre el pensamiento liberal y el feminismo, los objetivos secundarios que se desprenden son: a) analizar las principales críticas feministas al liberalismo; b) destilar la concepción del liberalismo que subyace a sus críticas; c) examinar las aportaciones del liberalismo de Shklar; d) exponer las similitudes y diferencias entre el liberalismo del miedo y el feminismo.

En lo que respecta a la metodología, para afrontar los objetivos del trabajo se ha analizado algunas de las principales críticas feministas por parte Carole Pateman, Susan Moller Okin y Anne Phillips entre otras. Críticas recopiladas en el libro *Perspectivas feministas en teoría política*. A su vez, nos enfocaremos en la lectura del liberalismo por parte de Judith Shklar en su obra *El liberalismo del miedo*, síntesis de su pensamiento político. También haremos uso de *Los rostros de la injusticia*, en la que muestra la necesidad de pensar la injusticia y en las víctimas, y *Los vicios ordinarios*, obra en la que aborda la naturaleza de los vicios y su dimensión tanto pública como privada.

A nivel formal el trabajo constará de cuatro apartados principales. Un primer apartado titulado “Críticas feministas al liberalismo” en el que expondremos algunas de las críticas feministas al liberalismo. Seguiremos con un segundo apartado denominado “Liberalismo, miedo y crueldad” en el que analizaremos la propuesta política de Shklar y qué relación tiene con el miedo. Continuaremos con el tercer apartado “Injusticia, víctimas y democracia” el cual nos ayudará a comprender el papel que desempeña la injusticia y la figura de la víctima dentro de la propuesta de Shklar. En el último apartado denominado “Los vicios ordinarios” estudiaremos los cinco vicios que Shklar diagnostica en el carácter humano y su dimensión pública y privada. Concluiremos afirmando que existen ciertos elementos compatibles entre el liberalismo de Shklar y la tradición feminista, demostrando que es posible un frente común entre el liberalismo y el feminismo.

2. *Críticas feministas al liberalismo*

Las críticas que ha formulado el feminismo hacia el liberalismo son muchas, pero si hubiéramos de seleccionar una crítica básica y fundamental sería, sin ninguna duda, la distinción entre el ámbito público y privado. Esta distinción es uno de los pilares de la teoría política liberal.

Así pues, encontramos en el siglo XVII a John Locke¹ que en su *Segundo Tratado* estableció la diferenciación liberal entre lo público y lo privado. Respecto al ámbito público-político, es el ámbito en el que impera el poder convencional aplicable únicamente a individuos libres, iguales y adultos, y que estos individuos deben de consentir. Se asocia con el Estado y todo aquello que se considere político y, por tanto, sea asunto sobre el que reflexionar y legislar. En lo que refiere al ámbito privado y familiar, se estructura en base a la necesidad y las relaciones de parentesco. Impera el poder familiar, esto es, de carácter natural, no convencional. Las cuestiones personales y sexuales remiten a este ámbito y, en tanto que no es político, quedan fuera de los campos de la legislación. Por tanto, Locke comprende que existe una distinción entre dos ámbitos; ambos ordenados y guiados por valores diferentes y separados.

En este sentido, la teórica política feminista Carole Pateman ha criticado duramente la distinción hecha por Locke. En su ensayo *Las críticas feministas a la dicotomía público/privado* señala como la separación entre la esfera pública y privada implica la naturalización de la división sexual y constituye una estructura social patriarcal². ¿Qué consecuencias tiene la distinción liberal para las mujeres? Que, al haber sido históricamente restringidas al ámbito familiar y privado, no se las ha concebido como individuos, como sujetos de derecho iguales y libres. Al naturalizarse su discriminación se las ha pensado como seres inherentemente carentes de autonomía y capacidad. Ello justifica, para Locke, su sumisión al marido como jefe de familia, es decir, al varón en tanto que capacitado naturalmente para mandar.

Locke coincide explícitamente con Filmer en que la subordinación de la esposa a su marido «se basa en la naturaleza», así como en que la voluntad del marido debe prevalecer en el hogar porque es por naturaleza «el más capaz y el más fuerte» (Pateman, 1996: 34).

Consecuentemente, al ser menospreciadas por una supuesta naturaleza inferior no se les ha atribuido la categoría de individuo y el derecho de participar de la vida política y la deliberación pública. La familia y todo lo que sucede dentro del ámbito privado no es una cuestión política sobre la que se puede pensar y legislar. De modo que, la esfera privada representa un límite a las competencias del Estado. Por lo tanto, según Pateman, la dicotomía liberal público/privado

¹ Es importante recordar que Locke fue uno de los principales contractualistas y teóricos de los derechos naturales. Todo hombre nace con el derecho a la vida, la propiedad y la libertad como derechos prepolíticos. Por lo tanto, el Estado debe de respetar estos derechos que marcan sus límites de acción.

² Como mencionábamos, Locke defendió los derechos naturales de todo individuo, pero paradójicamente no aplicó tales derechos a la mujer. Al igual que tampoco defendió la necesidad de tomar en cuenta su consentimiento para legitimar el poder familiar instituido. Locke, al oponer ámbito privado y ámbito político, legitimó el primero sobre la necesidad y no sobre el consentimiento. Dejando a la mujer en una situación de subordinación frente al poder familiar ejercido por el varón.

invisibiliza y permite la sumisión de la mujer por parte del hombre. Porque si bien es cierto que el liberalismo predica la libertad, la igualdad y una política convencional³, al distinguir entre dos ámbitos diferenciados e impedir la reflexión sobre la esfera privada termina justificando e invisibilizando la opresión que viven las mujeres. Así expone Pateman la relación entre el liberalismo y el patriarcalismo:

En realidad, ambas doctrinas llegaron a un punto de conciliación mediante la respuesta que en el siglo diecisiete dieron los teóricos contractualistas a la subversiva cuestión de quiénes debían considerarse individuos libres e iguales. El conflicto con los patriarcalistas no se extendió a las mujeres o a las relaciones conyugales; estas últimas fueron excluidas de los argumentos individualistas y la batalla se libró alrededor de la relación de los hijos varones adultos con sus padres (1996: 34).

Asimismo, otro de los elementos que más han criticado las feministas es la concepción liberal del individuo. Como hemos señalado, Locke atribuye a la esfera pública los valores de la legislación y la normativización. Es decir, es un espacio en el que los individuos deliberan con pretensiones objetivas, universales y abstractas. Individuos que son propietarios de su persona y pueden abstraerse de su corporalidad y de sus relaciones sentimentales para tender hacia una política universal. La definición de individuo, esto es, un ser igual, libre y propietario, y que delibera en el ámbito político con pretensiones universales, es una definición que en realidad hace referencia a la posición del varón. Pateman lo evidencia así:

La vacilante posición de la esfera pública se desarrolla por una muy buena razón: los criterios aparentemente universales que rigen la sociedad civil son en realidad los criterios que se asocian con la noción liberal de individuo varón, que se presenta como la noción *del* individuo (1996: 36).

Por tanto, la idea liberal de individuo que se presenta como neutral y objetiva no es otra cosa que la figura del varón adulto, dueño de propiedades y que se relaciona en igualdad de condiciones en la esfera pública con los demás hombres. La concepción del individuo liberal contiene, en suma, un claro elemento patriarcal. Ello impide que a las mujeres se las conciba como individuos y, por tanto, sean reconocidas como sujetos de derecho. Estas han sido diversas críticas feministas al protoliberalismo del siglo XVII representado por John Locke, pero también encontramos críticas dirigidas al liberalismo contemporáneo.

³ Para el protoliberalismo de Locke la política es convencional en la medida que su legitimidad reside en el consentimiento de los individuos.

Así, a mediados del siglo XX encontramos la teoría filosófico-política de John Rawls. Brevemente diremos que presenta una teoría política sobre la idea de que la justicia es la virtud principal de las instituciones sociales. Además, comprende la justicia como sinónimo de equidad o imparcialidad. Estas ideas las fundamenta sobre un experimento mental denominado la “posición original”. En este contexto, los individuos son abstraídos de sus características físicas, sociales, económicas y culturales y no conocen cuál será su posición dentro de la estructura social. Solo conservan su racionalidad y su aversión al riesgo (Freeden, 2019: 189). Es bajo este “velo de la ignorancia” que los individuos deliberarían sobre los principios que deberían regir una sociedad justa. Al ser racionales encontrarían unos principios básicos de la justicia y al tener aversión al riesgo llegarían a la conclusión de la justicia como sinónimo de equidad, que todos deberían de tener la igual libertad para desarrollarse. Esta es a grandes rasgos la teoría política de John Rawls y ha sido, como veremos a continuación, objeto de grandes críticas por parte del feminismo.

Entre las diferentes autoras críticas con la teoría de Rawls encontramos a la filósofa política Susan Moller Okin que muestra las limitaciones y deficiencias de la teoría rawlsiana. En su ensayo *Liberalismo político, justicia y género*, Okin argumenta que si los principios de la justicia, entendida como equidad, se aplican a las instituciones sociales, ¿por qué Rawls no los aplica al ámbito de la familia? Ni en su *Teoría de la justicia* ni en *El liberalismo político* aplica su teoría de la justicia a la institución familiar. Así menciona Okin la opinión de Rawls sobre las restricciones de su propia teoría:

En *El liberalismo político*, Rawls avanza en su «concepción política de la justicia»; una concepción aplicable a «las principales instituciones de la vida política y social, no para el conjunto de la vida». (pág. 208). No se trata de un punto de partida totalmente nuevo, puesto que en la *Teoría* Rawls dejó claro que su teoría de la justicia no pretendía tener un alcance onniabarcador (1996: 129).

Rawls, por tanto, establece límites a su teoría de la justicia y, como consecuencia, “hizo que la familia fuese impermeable a las reivindicaciones de la justicia” (Okin, 1996: 127). Centrándonos en la crítica de Okin, la autora evidencia como la familia no solo es una institución fundamental para el desarrollo personal e individual sino también para la posterior deliberación sobre los principios de la justicia.

Ciertamente, tanto los diferentes tipos de familia como la distinta asignación de responsabilidades y privilegios dentro de las familias tienen un gran impacto sobre los caracteres, la concepción de sí mismos y las vidas de los ciudadanos. De hecho, podría decirse, además, que la estructura y la división de

responsabilidades características de la familia actual condicionan bastante más las ideas de sí mismas, las oportunidades vitales y el acceso al poder político de las mujeres que las de los hombres (Okin, 1996: 129-130).

El problema de pensar la familia en términos de justicia es que “es una institución social que desafía la dicotomía entre político y no político⁴” (Okin, 1996: 131). En su *Teoría de la justicia* Rawls llegó a afirmar que la familia “desempeñaba un importante papel como el primero de los elementos en la formación del sentido de justicia de los ciudadanos” (Okin, 1996: 136-137). Además de que este es el ámbito en el que se adquieren lo que él denomina como “virtudes políticas”. Comprendió que un desarrollo moral saludable dependería en gran medida “del amor, la confianza, el afecto, el ejemplo y la guía que ofrecían los padres a sus hijos” (Okin, 1996: 136). El problema es que en el *Liberalismo político* esta importancia de la familia como potenciales “escuelas de justicia” se ve suprimida por “una descripción del desarrollo moral mucho más pormenorizada” (Okin, 1996: 138). Una descripción que ya no establece la familia como el ámbito de la adquisición de las virtudes políticas, sino que bajo la nueva descripción estas virtudes se formarían solo por el hecho de vivir en “en el seno de «instituciones básicas» justas” (Okin, 1996: 138).

Por lo tanto, la cuestión de la familia en la teoría de Rawls fue variando a lo largo de su obra. Al principio reconocía su importancia para la formación del sentido de la justicia mientras que hacia el final fue un elemento poco tratado o directamente obviado. En cualquier caso, Rawls no aplicó los principios de la justicia a la familia y ello le ha valido muchas críticas. Como argumenta Okin, esto impide que abordemos las diferentes problemáticas que viven las mujeres en el ámbito familiar, perpetua una estructura desigual e imposibilita teorizar sobre una sociedad justa y equitativa.

Otro de los rasgos más criticados por parte del feminismo es la democracia liberal y la concepción de la política para el liberalismo. La teórica política feminista Anne Phillips en su ensayo *¿Deben abandonar las feministas la democracia liberal?* aborda la tensa relación entre la democracia liberal y el movimiento feminista. En líneas generales, Phillips argumenta que uno de los puntos más criticados de la democracia liberal es el poco espíritu participativo que forma en la ciudadanía. La democracia como sistema de participación se ve sustituido por una especie de “democracia minimalista”, “que ofrece poco más que protección contra los excesos que los gobiernos podrían cometer” (Phillips, 1996: 80). La democracia liberal se resumiría en que los gobiernos estén sujetos al escrutinio público, en que las elecciones sean transparentes,

⁴ Volvemos otra vez sobre la cuestión de la distinción liberal entre lo público y lo privado.

libres y abiertas al voto de los ciudadanos. Además, la democracia liberal parece conformarse con la igualdad política en sentido formal⁵, es decir, con la igualdad ante la ley y la posibilidad de todos los ciudadanos de presentarse a las elecciones, “pero con ello se abstrae de las condiciones sociales y económicas que harían que esa igualdad fuese efectiva” (Phillips, 1996: 81). A este respecto Phillips señala:

Quienes cuestionan los límites de todo esto suelen defender una mayor democracia, así como que esté presente en más lugares. Las antiguas prácticas del movimiento feminista pertenecen claramente a esta escuela (1996: 81).

Phillips presenta dos grandes críticas por parte del feminismo: la ciudadanía y la participación dentro del paradigma liberal-democrático. Respecto a la ciudadanía, desde el feminismo se ha criticado la aparente neutralidad y posibilidad de acceso a los puestos de poder. Formalmente las mujeres tienen el mismo derecho que los hombres para acceder a cargos de poder y liderazgo político, pero existen diversos factores que hacen imposible este derecho. Las mujeres, al asumir el cuidado de los niños, enfermos y personas mayores, parten de unas condiciones desiguales que impiden su salto a la política y la toma de decisiones. La igualdad dentro del trabajo productivo y reproductivo es fundamental para poder crear unas condiciones que permitan a las mujeres acceder a los puestos de poder⁶.

Así, otro “gran elemento de la insatisfacción feminista se expresa en la crítica al minimalismo de la democracia liberal, así como en el contraste entre este y una participación más activa” (Phillips, 1996: 86). Los diferentes feminismos han reclamado una mayor participación política de la ciudadanía y así poder ampliar los temas sobre los que debatir y legislar. Esto permitiría a las mujeres pensar sus problemas de manera conjunta, no de manera individualista y atómica, y así crear políticas en su beneficio. En el fondo, gran parte del feminismo reivindica la importancia de los valores democráticos dentro del conjunto de la vida social y una participación mucho más activa⁷. En este sentido, las democracias liberales son insuficientes porque promueven una baja participación entre la ciudadanía. Al basarse en una

⁵ Si bien es cierto que Phillips reconoce más adelante que el nacimiento del Estado del bienestar ha representado un avance en los derechos económicos y sociales dentro del propio paradigma de la democracia liberal.

⁶ Phillips, criticando a los defensores de la democracia liberal, menciona que el ámbito del hogar y laboral suelen ser pensados como una cuestión “adicional”.

⁷ Aunque la autora reconoce las divergencias dentro del propio feminismo sobre esta cuestión. Así, menciona las críticas de Iris Marion Young a lo que ella denomina como cierto comunitarismo democrático que defienden algunas feministas y “las casi abrumadoras presiones homogeneizadoras que semejante política puede comportar” (Phillips, 1996: 86).

concepción minimalista de la política, como protección básica y mínima de los derechos individuales, su forma de entender la participación es, también, minimalista.

En conclusión, el feminismo ha sido muy crítico con la tradición liberal. Entre sus críticas más relevantes encontramos la crítica a la separación entre ámbito público y privado, su concepción del individuo, así como de la justicia, y las limitaciones de la democracia liberal. A continuación, vamos a presentar el liberalismo del miedo de Judith Shklar para comprender qué nos aporta a la hora de repensar la relación entre el feminismo y el liberalismo.

3. Liberalismo, miedo y crueldad

¿Cuál es el fundamento del liberalismo? Muchos pensadores liberales han intentado responder a esta pregunta. Algunos han señalado que su fundamento reside en los derechos naturales del hombre, mientras que otros argumentan que el liberalismo se fundamenta en la capacidad racional de los individuos. Judith Shklar también aborda esta cuestión, pero lo hace desde una perspectiva diferente. Veámoslo en detalle.

Para Shklar el fundamento del liberalismo es una emoción: el miedo. Pero ¿qué es lo que produce miedo? Como bien señala Shklar, ante todo tememos la crueldad, el dolor y la imposición física y emocional por parte de terceros, especialmente los producidos por los gobiernos despóticos y arbitrarios. Ninguna libertad es posible bajo un régimen que se apoya sobre la amenaza constante de la crueldad. ¿Qué entiende Shklar por crueldad? Entiende como “la deliberada imposición de dolor físico, y consecuentemente emocional, a una persona o grupo más débil por parte de otros más fuertes con el objetivo de alcanzar algún fin propio, tangible o intangible” (Shklar, 2021: 79). En este sentido, Shklar comenta que el objetivo primordial del liberalismo es uno: asegurar las condiciones políticas para la libertad personal. Por lo tanto, el liberalismo surge precisamente como contraposición al miedo que siembran los gobiernos autoritarios y despóticos⁸.

¿Qué papel cumple la historia dentro del liberalismo del miedo? La historia es una gran fuente de conocimiento porque nos recuerda las virtudes y pecados que cometieron nuestros antepasados. En este sentido, Shklar se concentra en nuestros vicios y toda la crueldad que los seres humanos han infligido a lo largo de la historia sobre otros. Aquí menciona el caso de las guerras religiosas del siglo XVI y XVII que se caracterizaron por una brutalidad jamás vista. Estas guerras fueron causadas por “la terrible tensión en el seno del cristianismo entre los requerimientos de la ortodoxia de credo y los de caridad, entre la fe y la moral” (Shklar, 2021:

⁸ Esta idea la reconoce ya en Montesquieu.

61). Conscientes del fanatismo religioso y la crueldad, muchos sectores del cristianismo comenzaron a desligarse de las políticas de la Iglesia y urgió la necesidad de defender la tolerancia como “una expresión de la caridad cristiana” (Shklar, 2021: 62). A partir de aquí, comienza a surgir cierta noción respecto a la autonomía de las personas en cuestiones religiosas y éticas, pero fundamentalmente nace la idea del valor intrínseco de toda persona. Nace la idea de la dignidad.

En el espíritu de este período histórico y en la reivindicación de la tolerancia es donde Shklar diagnostica las semillas del liberalismo⁹. Como ella misma afirma:

Ahora bien, el fundamento del liberalismo se encuentra ya ahí, en la convicción de los primeros defensores de la tolerancia, una convicción nacida en el horror y según la cual la crueldad es un mal absoluto, una ofensa contra Dios o la humanidad. De esta tradición surge el liberalismo político del miedo, y por ella continúa teniendo relevancia en medio del terror de nuestro tiempo (2021: 63).

De este y otros hechos históricos marcados por la crueldad es que se fundamenta el liberalismo del miedo¹⁰. Su liberalismo, antes que promover el *summum bonum*, ha de evitar el *sumum malum*. Dicho de otra forma, el liberalismo no ha concentrarse en la construcción de utopías y presentarse como una doctrina positiva que marque unánimemente los fines vitales de las personas. En cambio, el liberalismo ha de centrarse en evitar el abuso, la brutalidad y la crueldad propias del poder absoluto y despótico. En suma, ha de evitar el miedo que impide el efectivo ejercicio de la libertad personal.

¿Qué consecuencias tiene para el liberalismo poner su preocupación en el miedo y la crueldad? Que sus unidades básicas¹¹ difieren por completo respecto de otras teorías liberales. Así pues, para el liberalismo del miedo, “las unidades básicas de la vida política no son las personas reflexivas, ni los amigos y enemigos, ni los patrióticos ciudadanos soldado, ni los litigantes enérgicos, sino los débiles y poderosos” (Shklar, 2021: 75). Si nos concentramos en la crueldad es inevitable pensar en quienes conviven con ella diariamente: los débiles. Estos, por su propia condición, son los que padecen las mayores crueldades de los diferentes agentes de poder de una sociedad. Su libertad se ve arrebatada por el miedo a la crueldad y la coacción.

⁹ Si bien aún carecía de su contenido político y aun no podía hablarse propiamente de liberalismo político. “A mi juicio, este es el núcleo de su desarrollo histórico, pero sería incorrecto pensar que la tolerancia basada en principios es equivalente al liberalismo político. La reivindicación de la autonomía personal puede llevar implícito un gobierno limitado y responsable, pero si no hay un compromiso político explícito con este tipo de instituciones, el liberalismo sigue estando incompleto en términos doctrinales” (Shklar, 2021: 63).

¹⁰ De aquí que Shklar afirme que su liberalismo, más que de la esperanza, es un liberalismo de la memoria.

¹¹ Es decir, el sujeto sobre el que fundamenta su teoría política.

Por tanto, el objetivo del liberalismo es promover la libertad de todos los ciudadanos, pero ha de concentrarse con especial atención en los desfavorecidos.

Para Shklar el liberalismo debe de garantizar la libertad frente al abuso de poder. Es cierto que, como habíamos mencionado, no hay mayor miedo que al poder de los Estados por su consiguiente poder institucional, policial y militar¹², pero Shklar no se limita al poder político. Como ella misma advierte, no debemos de ignorar “el poder de unas organizaciones tan esencialmente públicas como las grandes empresas comerciales” (2021: 83). Su liberalismo no se restringe a pensar los abusos del poder político, sino también del poder económico. Este último también puede degenerar en abusos, coacciones y demás formas de subordinación que, por consiguiente, puedan infligir el miedo que termina por anular la libertad.

Así entonces, ¿qué concepción de la libertad defiende Shklar? Su concepción es negativa, pero difiere tremendamente de la libertad sobre la que teorizan otros liberalismos¹³.

El liberalismo inspirado por estas consideraciones se parece en efecto a la libertad negativa de Isaiah Berlin, pero no es exactamente lo mismo. La libertad negativa de «no verse forzado», y su posterior versión de «puertas abiertas», se mantiene conceptualmente pura y aislada de «las condiciones de la libertad», es decir, de las instituciones sociales y políticas que hacen posible la libertad personal (Shklar, 2021: 76).

Lo que está evidenciando Shklar es que la libertad no puede concebirse fuera de las condiciones que la hacen posible. Así pues, “ninguna puerta está abierta en un orden político en el que prevalece la intimidación pública y privada; y se requiere un complejo sistema de instituciones para evitar tal intimidación” (Shklar, 2021: 77). Estas condiciones mínimas, pero no suficientes, son el gobierno limitado y el poder estrictamente dividido. A nivel social, las condiciones para la libertad implican una pluralidad de grupos políticamente empoderados¹⁴, “así como la eliminación de las formas y grados de desigualdad social que exponen a las personas a prácticas opresivas” (Shklar, 2021: 77). Porque, “de lo contrario, las «puertas abiertas» no son más que una metáfora -y una que no resulta políticamente muy esclarecedora” (Shklar, 2021: 77).

También es importante señalar que el liberalismo de Shklar al fundamentarse en una emoción como es el miedo, esto es, en un rasgo fisiológico, mantiene un carácter universal y cosmopolita. Centrándonos en el miedo, se puede decir que es una reacción tanto física como

¹² Shklar, aunque defiende la libertad frente al miedo que generan los gobiernos despóticos, es consciente de que todo gobierno implica necesariamente cierto grado de miedo. “Todo sistema legal lleva implícito un mínimo nivel de miedo, y el liberalismo del miedo no sueña con el final del gobierno público, coercitivo” (Shklar, 2021: 79).

¹³ Menciónese, por ejemplo, el liberalismo hayekiano.

¹⁴ Shklar incluso llama a “institucionalizar la sospecha”. Solo una sociedad vigilante con el poder podrá prevenir la crueldad propia de su abuso y así librarse del miedo.

mental propia de los animales como de los seres humanos. De hecho, “estar vivo significa tener miedo, y muy a menudo en nuestro propio beneficio, ya que la alarma suele preservarnos del peligro” (Shklar, 2021: 80). Esta reacción, por tanto, es natural a los seres humanos y su existencia puede ser beneficiosa para su supervivencia. En este sentido, la concepción del individuo que defiende Shklar no es la de un individuo estrictamente racional y abstracto, sino la de un individuo que ante todo siente. Los seres humanos tenemos la facultad racional, pero Shklar muestra que igual que los animales sentimos y nos emocionamos. Además, parece evidente y universal como seres sintientes nuestro rechazo unánime al sufrimiento y la crueldad institucionalizada. Luego lo que hemos de evitar no es el miedo natural, sino el miedo universal de todos los seres humanos a la crueldad sistemática. La propuesta del liberalismo es, por lo tanto, de carácter universal, pues se fundamenta sobre la aversión de todo ser humano al sufrimiento. Así, su objetivo es crear una serie de condiciones políticas y sociales para formar en el individuo una seguridad psicológica con la que poder vivir en libertad.

A este respecto, Shklar menciona dos factores que limitan el poder y dan, por ende, una seguridad no solo política sino psicológica. El primero de ellos es la distinción entre el ámbito privado y político. Al delimitar un espacio de privacidad e intimidad que los agentes públicos no pueden violar, no solo marcamos un límite al poder, sino que creamos una sensación de seguridad que permite a las personas vivir y desarrollarse libremente. Aun así, Shklar es consciente de las problemáticas de tal distinción y lanza un matiz importante: “tal límite no es históricamente permanente o inalterable” (2021: 66). Para Shklar dicha distinción es de naturaleza cambiante, no es eterna y transhistórica, y depende en gran medida de los factores tecnológicos, empresariales y de las creencias del momento. Así pues, “la cuestión importante para el liberalismo es, más que dónde trazar la línea, que esta sea trazada, y que en ninguna circunstancia sea ignorada u olvidada” (Shklar, 2021: 67). El segundo factor que marca límites y restricciones al poder es la propiedad privada. Esta es una de las formas más efectivas de “limitar el largo brazo del gobierno y de dividir el poder social, así como asegurar la independencia de los individuos” (Shklar, 2021: 84). Pero Shklar argumenta que la propiedad no puede ser de carácter ilimitado, “porque desde el principio es una creación de la ley, y también porque sirve a un propósito público: la dispersión del poder” (Shklar, 2021: 84). La propiedad privada, por tanto, es un factor determinante para crear un espacio de seguridad y protección, pero no es ilimitada ni incondicional porque depende enteramente de su propósito dispersivo¹⁵.

¹⁵ Esto marca definitivamente las distancias entre su liberalismo y otros liberalismos conservadores.

Como contrapunto crítico es interesante señalar que es cierto que el liberalismo de Shklar es de carácter negativo porque se centra en prevenir el daño más que en promover el bien supremo, pero no está alejado de cierto positivismo. Bajo su liberalismo del miedo, que debe evitar la crueldad y el sufrimiento, subyace una concepción determinada del bien “en la cual el ejercicio de la libertad y de los derechos se convierte en el aspecto fundamental” (Vallespín, 2013: 17). Es decir, su liberalismo negativo contiene implícita una doctrina positiva que consiste precisamente en el respeto de la dignidad y los derechos de toda persona. Por lo tanto, el liberalismo del miedo no está exento de la defensa de una determinada concepción del bien.

4. Injusticia, víctimas y democracia

¿Cómo se ha entendido tradicionalmente la injusticia? Ya desde Platón hasta Rawls la injusticia siempre ha sido pensada en comparación con la justicia, más propiamente como la ausencia de esta. Es a partir de la concepción de la justicia que delimitamos todo aquello que escapa y rompe los parámetros de lo justo. El objetivo de la justicia es mitigar o eliminar la injusticia, entendida esta como la ruptura de las normas que estructuran una sociedad. Shklar, de tradición escéptica¹⁶, ve un problema en este enfoque.

Cuando experimentamos una injusticia sentimos que es más que una ruptura de algún principio legal, parece que hay un componente moral y psicológico que ha sido dañado que la ley no reconoce. También en ocasiones podemos sentir que hemos sido víctimas de una injusticia pero que la ley no lo reconozca y no seamos víctimas a nivel legal. La justicia, en su afán de universalidad y abstracción, parece que no puede recoger todas las sensaciones y vivencias de una experiencia tan personal como es la injusticia. Pensar la injusticia como ausencia de justicia es una definición demasiado rígida que no nos permite profundizar en un tema tan complejo como es el fenómeno de la injusticia y la posición de la víctima. Así lo evidencia Shklar:

Desatendemos muchas cosas importantes dirigiendo la mirada solo hacia la justicia. El sentido de la injusticia, las dificultades de identificar a las víctimas de la misma y las muchas formas en las que todos

¹⁶ Shklar declara en multitud de ocasiones que uno de sus referentes es Michel de Montaigne. De este adquiere la idea de la heterogeneidad y pluralidad de la experiencia humana y “la correlativa dificultad para disciplinarla con reglas generales” (Vallespín, 2013: 23). Por este motivo, consciente de la complejidad de la realidad humana, siempre imperfecta y ambigua, Shklar desconfía de los grandes ideales, absolutos y perfectos. Sean políticos o religiosos, la historia nos muestra que los proyectos utópicos suelen derivar en la crueldad e incluso el asesinato en masa. Por tanto, consciente del peligro de los proyectos utópicos, presenta un liberalismo negativo centrado en evitar la crueldad y el miedo y apegado a la realidad humana.

aprendemos a vivir con las injusticias de los demás tienden a ser ignorados, al igual que la relación entre injusticia privada y orden público (2013: 48).

En este aspecto, la propuesta de Shklar consiste en ir más allá de esta forma de entender la injusticia y así ahondar en todas sus diferentes facetas y experiencias personales que implica.

Lo que deseo, simplemente, es considerar de un modo distinto la injusticia, con mayor profundidad y detalle de lo que suele hacer, iluminando de este modo una condición común, la víctima, y especialmente el sentido de la injusticia que inspira en quienes la experimentan (Shklar, 2013: 49).

Por lo tanto, la metodología que adopta Shklar no es definir la justicia para posteriormente entender la injusticia, sino todo lo contrario: ir directamente a las formas en las que se expresa la injusticia.

Si la injusticia es tan compleja e inabarcable como parece, una fenomenología menos basada en un enfoque normativo se presentaría como una manera más adecuada de abordar la cuestión. Es más, una vez que se abre la puerta de la duda, penetra en nuestra mente una multitud de interrogantes (Shklar, 2013: 65).

En este sentido, poner en el centro la injusticia implica necesariamente dirigir nuestra mirada hacia las víctimas. Pero ¿qué es una víctima? La cuestión es más compleja de lo que puede parecer en un primer momento. Shklar intenta dar una definición aproximada:

Es imposible caracterizar a las víctimas. Se trata solo de personas que estaban en el lugar equivocado en el tiempo equivocado y acompañadas por gente equivocada. La persona injusta tiene un carácter, una personalidad, pero la víctima ni siquiera tiene un papel (2013: 75).

Así, por víctima se entiende como toda aquella persona que fue violentada por otro, en este caso, el victimario. El rango de extensión de la injusticia no solo se resume a un daño físico, sino que puede extenderse a un daño psicológico y moral. No solo el sufrimiento y la violencia física, el daño contra la integridad moral de una persona o grupo también es motivo para pensarse como objeto de una injusticia. La traición, el aprovechamiento y las promesas no cumplidas también pueden ser un motivo para que una persona se sienta víctima. Asimismo, “la condición de víctima es una noción pasiva¹⁷” (Shklar, 2013: 75). La víctima suele ser una

¹⁷ “De acuerdo con el *Oxford English Dictionary*, la «víctima» se refería a criaturas que eran sacrificadas y asesinadas en aras de alguna deidad. Solo desde el siglo XVII se ha aplicado a gente que era sometida a la muerte

persona a la que de imprevisto se le arrebató su dignidad a través de la violencia o simplemente la mala fe. Además de todo ello, Shklar expone que también son habituales los casos en los que las víctimas no se reconocen como tales, son incapaces de ver su condición. Así, pone un ejemplo:

La esposa maltratada que no llama a la policía ni pone una denuncia no es la única que se resiste a reconocerse públicamente como víctima. Hay razones más sutiles que el miedo y que la indefensión para rehusar ser una víctima pública y a menudo son políticamente importantes, especialmente para miembros de determinados grupos de adscripción (Shklar, 2013: 79).

Ya sea por vergüenza, el estigma social que provoca o por motivos de diferente índole, reconocerse como víctima es una tarea complicada y poco agradable.

A la mayoría de gente no le gusta verse como víctimas porque, después de todo, no hay nada más degradante. La mayoría de nosotros preferimos reordenar la realidad más que admitir que somos indefensos de una injusticia. Hasta el autoengaño parece mejor que admitir lo primero (Shklar, 2013: 79).

Otras personas simplemente no son capaces de expresar sus sufrimientos, al igual que otras acaban por identificarse con su agresor y terminan por “aceptar sus denigraciones como algo merecido” (Shklar, 2013: 78). Consciente del carácter subjetivo de la víctima, Shklar incluye la propia percepción de la persona como un factor a tener en cuenta¹⁸. Hemos de considerar el juicio de todas aquellas personas que realmente se consideren víctimas para poder tener una visión más realista de la extensión de la injusticia.

Sin embargo, no basta solo con examinar las causas del sufrimiento: la autopercepción de las víctimas ha de ser tomada en consideración para una teoría completa de la injusticia. Es más, tal teoría debe preocuparse por las víctimas *formales e informales*, esto es, tanto por quienes son legal o convencionalmente reconocidas como tales, como por quienes no aparecen ni en el mejor de los inventarios sociales de injusticias. ¿Por qué? Porque hay muchas víctimas que están completamente fuera del alcance de las normas públicas (Shklar, 2013: 76-77).

o a un trato cruel y opresivo y, finalmente, se ha extendido a aquellos quienes alguien se ha aprovechado o que han recibido menos de lo que les correspondía” (Shklar, 2013: 75-76).

¹⁸ Aunque ello no implica necesariamente que tengan la razón. “Tomar en serio la perspectiva de las víctimas no significa, sin embargo, que estas siempre lleven la razón en su percepción de la injusticia” (Shklar, 2013: 30). Considerar la opinión de las víctimas siempre requiere un cierto grado de escepticismo.

Pero la injusticia no solo tiene una dimensión activa, también es importante considerar la injusticia pasiva¹⁹. No solo es injusto el ciudadano que roba o arrea a su vecino, sino aquel otro ciudadano que consciente de tal injusticia no dice ni hace nada. Es aquel que teniendo la capacidad de impedir que se produzca una injusticia, simple y llanamente no lo hace. Aquel que reniega de sus deberes cívicos y es indiferente frente a la injusticia y la víctima. Pero no solo es injusto el ciudadano que no impide la injusticia por parte de otros, sino aquel que, por ejemplo, no protesta frente al carácter fraudulento o amoral de una ley. Las instituciones públicas pueden ejercer un daño o sencillamente obviar la condición de muchos ciudadanos, y el injusto pasivo se caracteriza por no protestar. Como decíamos, opta por la total indiferencia.

A este respecto, Shklar menciona que las instituciones públicas también son en muchas ocasiones las que crean o mantienen las injusticias. Ya sea por la incompetencia o la negligencia, las instituciones provocan injusticias y crean nuevas víctimas. Un terremoto, un derrumbe o inundaciones que podrían haber sido evitadas o paliadas si se hubiera invertido lo suficiente son motivos que hoy despiertan un sentimiento de injusticia²⁰. Ante ello, las víctimas reclaman que los involucrados sean juzgados por lo que hicieron o precisamente por lo que no hicieron²¹. Reclaman que su sufrimiento no sea olvidado y se les retribuya por los daños físicos y/o morales causados. Lo mismo sucede con las organizaciones e instituciones privadas. El mercado puede romper las expectativas y deseos que las personas habían fundado en él, y ello puede ser motivo suficiente para que algunos reivindiquen la injusticia sufrida. Al mismo tiempo, las instituciones privadas pueden ejercer un daño sobre los consumidores o los propios trabajadores y crear así más víctimas potenciales²².

Por lo tanto, responder a la cuestión sobre qué es la víctima nos lleva irremediabilmente a repasar las diferentes maneras en las que las víctimas viven su condición. Las maneras de

¹⁹ Esta distinción entre injusticia activa y pasiva la extrae de Cicerón.

²⁰ Ella misma menciona que, por ejemplo, hace siglos una hambruna o un terremoto habrían sido consideradas como desgracias. Hoy, sin embargo, nos parecen casos claros de injusticia porque suelen ser consecuencia de la corrupción o la incompetencia institucional. Tales fenómenos hoy son injusticias porque podrían haber sido evitados.

²¹ Shklar también es consciente de que un malentendido, un error informático o cualquier otro tipo de percance pudo ser la causa de una catástrofe. En este caso, ningún agente u organismo puede ser culpado con exclusividad. Aun así, la autora muestra que tenemos la necesidad psicológica de señalar, culpar y, en suma, de entender el porqué de un fenómeno catastrófico.

²² Shklar es muy crítica con los defensores del “libre mercado” como podrían ser Milton Friedman y Friedrich Hayek. A respecto de la teoría de Hayek, Shklar menciona: “Su mercado no es ni justo ni injusto, solo sabe de ganadores y de perdedores. No tiene voluntad, propósitos ni personalidad. No podemos hacerlo responsable de nada. El mercado es una fuerza impersonal de la naturaleza, de modo que aquellos que son dañados por él no pueden reclamar haber sufrido injusticia, aunque sus expectativas razonables hayan sido pulverizadas” (2013: 137). Así responde Shklar: “Me parece que este es un magro argumento, porque es evidente que cuando podemos aliviar el sufrimiento, cualquiera que sea su causa, es pasivamente injusto pasar de largo y no hacer nada (2013: 139).

vivir y expresar la posición de víctima son múltiples, complejas y a veces contradictorias, igual que las formas en las que se expresa la injusticia. En este sentido, la propuesta de Shklar consiste en contemplar la variedad de casos en los que se vive la injusticia para tener una comprensión más completa de la misma.

Así pues, según Shklar la democracia constitucional representa “la mejor respuesta política a nuestro alcance para enfrentarnos al sentido de la injusticia²³” (2013: 143). En la medida que las instituciones liberales son responsables y continuamente evaluadas por los ciudadanos, el reclamo de las víctimas nos permitirá precisamente “mejorar la conducta oficial ante un desastre futuro similar” (Shklar, 2013: 30). Además, a partir de una concepción de la dignidad humana, los sistemas democráticos proporcionan un espacio en el que todas las personas pueden expresar sus reclamos frente al abuso de poder o la violencia. Así, el sentido democrático de la injusticia consiste precisamente en “el reconocimiento público de que es errado e injusto negar a cualquiera un mínimo de dignidad humana” (Shklar, 2013: 144). Al dar un marco en el que las víctimas puedan expresar libremente sus vivencias, la democracia siempre estará abierta a mejorar nuestro sentido de la injusticia. Es bajo un *ethos* democrático que realmente podemos comprender la naturaleza de la injusticia, porque nos pensamos en términos de igualdad como seres humanos²⁴. Al vernos como iguales contemplamos la voz de todas las personas por igual y ello nos permite formarnos una idea más aproximada de lo que es la injusticia y la condición de víctima.

Si la democracia significa algo moralmente, tal significado será que importan las vidas de todos los ciudadanos y que el sentido que tienen de sus derechos debe prevalecer. Todo el mundo merece ser escuchado y la manera en la que los ciudadanos perciben sus desdichas no puede ignorarse. El *ethos* democrático asume que todos tenemos un sentido de la injusticia y que este desempeña un papel importante en la manera en la que nos juzgamos entre nosotros y juzgamos a la sociedad. La voz de la víctima, de la persona que clama que ha sido injustamente tratada, no puede ser silenciada, como parte de este principio democrático (Shklar, 2013: 75).

²³ Otro de los referentes de Shklar es Rousseau. De él comparte su preocupación por las injusticias y por plantear un proyecto común democrático que las atienda.

²⁴ Shklar aprovecha para comparar el *ethos* aristocrático y democrático a la hora de pensar la injusticia. Desde una postura aristocrática, solo se tiene en cuenta como injusticia el honor mancillado entre nobles. En cambio, “el sentido democrático de la injusticia se afirma cuando a uno se le niega la dignidad en tanto que ser humano” (Shklar, 2013: 144). El *ethos* democrático en tanto que igualitario nos permite pensar la injusticia desde la perspectiva de todos, mientras que el *ethos* aristocrático se limitaría a las acciones entre los miembros de una misma casta. De ahí que Shklar afirme: “Se puede decir que ningún aristócrata puede reconocer un sentido de la injusticia al completo” (2013: 144).

Por lo tanto, parece que la injusticia va más allá de ser la oposición a la justicia. Así pues, nuestra experiencia de la injusticia es compleja y diversa. Si deseamos tener una mejor idea de qué es la injusticia y cuál es su extensión debemos de contemplar las diferentes experiencias de las víctimas. La democracia liberal, al contemplar a todos por igual, representa el mejor sistema para tener una idea más aproximada de la injusticia y para compensar a las víctimas.

5. *Los vicios ordinarios*

Como habíamos señalado, uno de los principios de la teoría liberal es la distinción público/privado. Primero estaría el ámbito en el que las personas actúan como ciudadanos, se muestran a los demás e interactúan y deliberan en base a la razón. Después estaría el ámbito marcado por la privacidad y la intimidad, y en el que se desarrollan relaciones de parentesco. Además, aquí es donde se encuentran los sentimientos y las emociones, contrariamente al ámbito político que se rige por la racionalidad. Esta distinción se ha entendido de manera rígida, categórica, como dos aspectos independientes de la vida de las personas. Shklar, en este sentido, se pregunta si son realmente dos ámbitos diferenciados o, al contrario, se trata de dos ámbitos interrelacionados. Así, presenta los cinco vicios de nuestra conducta que cree más relevantes por sus implicaciones tanto personales como públicas.

Entonces, ¿qué son los vicios ordinarios²⁵ que menciona Shklar? Son el tipo de conducta que no nos sorprende, que esperamos y vemos corrientemente, “nada espectacular o infrecuente” (Shklar, 2022: 13). Estos son la crueldad, la hipocresía, el esnobismo, la traición y la misantropía²⁶ que comparten un rasgo elemental: “tienen tanto una dimensión personal como una pública” (Shklar, 2022: 14). De este modo, comencemos el análisis.

La crueldad es el vicio más importante de todos por ese motivo es el primero en la lista. ¿Cómo se ha pensado históricamente la crueldad? Desde los inicios del cristianismo se ha pensado a la crueldad como algo necesario y positivo, como una forma de corregir a las almas. Así pues, “se pensaba entonces que el sufrimiento era bueno para nosotros, e incluso era un

²⁵ El concepto de vicios ordinarios lo extrae de Montaigne. Este, eso sí, habló de la traición, la deslealtad, la tiranía y la crueldad. Para Shklar, sin embargo, nuestros vicios ordinarios son otros.

²⁶ Ya en la introducción de *Los vicios ordinarios*, Shklar critica el olvido de los vicios por parte de los filósofos y aclara que su fuente de inspiración para estudiarlos es la literatura. Y así afirma: “Obviamente esto no es historia. Y puede que no sea filosofía en un sentido preciso: está demasiado cerca de la psicología y demasiado lejos de esos argumentos y contraargumentos diseñados para evitar la contradicción y la excepción, esos que definen el estilo del discurso filosófico. [...] Quizá los vicios, especialmente la crueldad, rehúyen de forma tan completa la racionalización que solo los relatos pueden aprehender su significado. Pero no estoy completamente segura de ello, de nuevo en sintonía con la cautela y el escepticismo de Montaigne” (Shklar, 2022: 20).

signo de bienaventuranza” (Shklar, 2022: 24). Dios representaba el núcleo sobre el que se regía la vida y los pecados, como transgresiones del orden divino, eran un motivo claro para la crueldad. En este sentido, la propuesta de Shklar de poner la crueldad en primer lugar conlleva un cambio radical de paradigma. Si establecemos nuestro total rechazo a la crueldad, entendida como el mayor de los males, ninguna regla religiosa o política puede ser suficiente motivo para que permitamos el sufrimiento. Pensar en la crueldad implica pensar en los demás como seres sintientes y con una dignidad que no puede ser arrebatada. Este cambio de enfoque significa desbancar a Dios y cualquier valor absoluto e intangible, para poner en el centro al ser humano. Nuestro rechazo a la crueldad es una expresión profundamente humanista.

Al poner dicha crueldad incondicionalmente en primer lugar, y entender que no hay por encima de nosotros que excuse o perdone los actos de crueldad, cerramos la puerta a toda apelación a cualquier orden que no sea el de la realidad. [...] Y es que es un veredicto puramente humano sobre la conducta humana y, por lo tanto, coloca la religión a cierta distancia (Shklar, 2022: 26).

Pero anteponer la crueldad también implica graves inconvenientes porque “nos condena a una vida de escepticismo, indecisión, repugnancia y, a menudo, misantropía” (Shklar, 2022: 25). Concentrarnos en la crueldad nos recuerda nuestra lado más siniestro, pues somos capaces de dañar a los demás, también de robar, violar y matar. Una atención obsesiva de la crueldad puede llevarnos a la más absoluta misantropía y a la idealización de las víctimas. Al preocuparnos por ellas porque padecen la crueldad, muchos han terminado por idealizar su condición atribuyéndole virtudes improbables (Shklar, 2022: 35). Ello incluso ha llevado a que algunos hayan puesto sus esperanzas en las víctimas como los próximos salvadores de la humanidad. Pero el odio que provocan los agresores implica un profundo odio a la crueldad. Este suele derivar, paradójicamente, en proyectos políticos que terminan justificando la crueldad que en un inicio se decía aborrecer. Por ende, pensar en la crueldad no solo tiene efectos a nivel personal, sus consecuencias también pueden ser políticas.

La hipocresía es el segundo de los vicios ordinarios. A diferencia de la crueldad, sí ha sido históricamente rechazada y vista como un mal imperdonable. Por hipocresía entendemos lo siguiente:

Originalmente, la palabra *hipocresía* hacía referencia a la representación de un papel en el escenario. A efectos prácticos, la definición que cuesta es esta: «Asunción de una falsa apariencia de virtud o bondad, disimulando el carácter o la inclinación reales, especialmente en lo que atañe a la vida o la fe religiosas» (Shklar, 2022: 83-84).

La hipocresía se encuentra en muchos ámbitos de nuestra vida, pero en ninguno es más palpable su presencia que en el mundo religioso. El caso del puritanismo religioso es el más claro. La perfección religiosa que se predica es doblemente hipócrita, porque se defiende un modelo que es imposible de alcanzar y en ese intento por alcanzarlo surgen inevitablemente nuestros impulsos más primitivos. Esto se castiga y sirve de enseñanza para los demás para mostrar cuán pecaminosos somos y así volver al discurso de la necesidad de dicho ideal. Igualmente, entre las propias sectas surgía una necesidad de mostrar la hipocresía de otras sectas, todas acusándose mutuamente. Esta práctica de desenmascarar a los oponentes con el tiempo se extrapoló a la política.

En este sentido, es común ver en los congresos que sus miembros se acusen constantemente de hipócritas por no cumplir sus promesas. Al mismo tiempo, muchos han señalado la hipocresía de la propia democracia liberal. Esta, basada en conseguir el consentimiento de los gobernados, motivaría la peor de las hipocresías para alcanzar el consentimiento de los gobernados. Exige a los dirigentes políticos aparentar una serie de valores y cualidades de los que muy probablemente carecen. En este sentido, Benjamin Franklin representa un caso muy ilustrativo. Así, aprovechó los mecanismos de la democracia liberal para desarrollar sus dotes oratorias. Con esto pudo convencer a los congresistas de sus ideales políticos, aunque ello implicara ajustar y suavizar su discurso. Supo ajustarse a la apariencia que reclama la vida en sociedad sin negar su yo personal. Consiguió, por tanto, lidiar con la vida personal y pública sin desmerecer a ninguna, clara hipocresía para los románticos²⁷. La hipocresía, por tanto, no se limita a la esfera privada, sus implicaciones en la vida social y política son evidentes.

El esnobismo es el siguiente de los vicios ordinario e, igual que los anteriores, siempre ha sido visto con rechazo y animadversión. Shklar lo define de este modo:

Para nosotros, el esnobismo significa el hábito de hacer que la desigualdad duela. El esnob adula a sus superiores y rechaza a sus inferiores. Y si bien molesta e insulta a quienes tienen que convivir con él, también se autolastima, porque ha perdido la capacidad de respetarse a sí mismo (2022: 143).

²⁷ “Franklin era la suma de sus acciones, mientras que Hawthorne y nosotros tenemos egos románticos que no pueden soportar la idea de que nuestra forma de desempeñar nuestros roles da la medida de nuestro verdadero carácter. Para Hawthorne había un yo privado que era la parte verdadera, suprema, la única honeste de una persona” (Shklar, 2022: 122). De ahí que Nathaniel Hawthorne viera a Franklin como un hipócrita y a la democracia liberal como una farsa, un juego de máscaras, algo que no muestra nuestro verdadero yo.

El esnobismo es, por tanto, aquella actitud reacia frente a los que están en una escala social inferior y una adulación en extremo por los que se sitúan en lo alto. Así entonces, “solo podemos verlo cuando está en acción; emerge como autodestructivo y deshonroso, y con sus modales públicos antidemocráticos” (Shklar, 2022: 146).

Ya en el Antiguo Régimen, el esnobismo “era visto como una expresión reprochable de la movilidad social, ascendente y descendente, que representaba en sí misma una amenaza directa al sistema de estamentos autorizados” (Shklar, 2022: 150). Los nobles y aristócratas, conscientes del ascenso de la burguesía, pusieron en valor su superioridad. El honor, el mérito familiar y la idea de una jerarquía justificada servían a la casta feudal para marcar las distancias frente a los comerciantes. Su esnobismo se fundamentaba en una concepción hereditaria del honor, las clases comerciantes eran consideradas inferiores y tratadas como tales²⁸.

El esnobismo también tuvo importantes implicaciones en el desarrollo de Estados Unidos. A partir de la democracia jacksoniana, crece en la élite intelectual y política norteamericana cierto espíritu igualitario. Así entonces, conscientes de sus consecuencias políticas, el esnobismo era intolerable²⁹ pues atacaba los propios valores democráticos y republicanos que guiaban al país. Aun así, muchos ya señalaron la existencia de una élite “aristocrática” que era contraria a los avances democráticos. Los ricos mantenían un esnobismo heredado de sus predecesores ingleses y, en consecuencia, se opusieron al sufragio universal y a la tendencia igualitaria de las instituciones. Su esnobismo, por tanto, no solo se limitó al ámbito más privado, tuvo importantes implicaciones políticas, aunque el avance democrático era ciertamente imparable.

En lo que refiere a las democracias actuales parece claro que el esnobismo feudal ha desaparecido por completo. Los valores igualitarios hacen imposible cualquier organización social jerárquica y excluyente. Pero también es cierto que en las sociedades modernas sigue habiendo expresiones de esnobismo. Ya sean los círculos académicos, organizaciones privadas o simplemente la propia esfera familiar, las personas hoy en día siguen formando grupos de carácter exclusivo. Estos en realidad no implican un verdadero sentimiento elitista frente al resto de la sociedad, son solo una consecuencia lógica de la libertad que ofrecen las democracias liberales. El esnobismo, aun en su versión más sana, parece inevitable.

²⁸ “En Francia existía una viva tradición de sátira antiburguesa desde finales de la Edad Media. Gran parte de ella expresaba el simple odio a la burguesía como tal. Ser burgués era estar fuera de lugar y ser un indeseable. Las ocupaciones de los burgueses no eran ni nobles ni serviles, por lo que había algo inapropiado en su mera presencia. Esta no es la única raíz del esnobismo europeo, pero es la más antigua” (Shklar, 2022: 154).

²⁹ “La desigualdad se convertía en esnobismo cuando superaba sus límites siempre inciertos pero intuitivamente reconocibles en las relaciones cotidianas entre los ciudadanos, especialmente en el escenario político” (Shklar, 2022: 165).

Quizá incluso en las sociedades más democráticas debe haber un contrapunto entre la igualdad y la jerarquía, y algunos elementos de esta última son necesarios tanto en privado como en público. Si es así, se presenta por sí misma una solución madisoniana a la exclusividad de los grupos y a sus esnobismos inevitables e involuntarios. Deben multiplicarse para que todos participen en la inclusión y la exclusión, lo cual debería hacer que ello sea mucho más fácil de soportar para todo el mundo. [...] Las exigencias de eficiencia y de coherencia funcional, las necesidades psicológicas de las familias y el deseo universal de separar a los amigos de los extraños nos hacen cerrar filas, en razón de derechos y necesidades sociales reconocidos. Puede que el esnobismo los acompañe, y que así tenga que ser, aunque sea involuntariamente (Shklar, 2022: 218).

Así pasamos a otro de los vicios imperdonables: la traición. Nuestra primera reacción frente a la traición es grave y profunda porque implica el rompimiento de la confianza y la seguridad que nos unían a la otra persona. Pero si consideramos este vicio en mayor profundidad veremos que “los actos de traición son a menudo demasiado ambiguos y difíciles como para simplemente condenarlos o perdonarlos sin más” (Shklar, 2022: 222). Pasemos a indagar en las múltiples expresiones de la traición.

Cuando la traición se produce en contextos social y políticamente complejos, la traición adquiere una ambigüedad que no tendría en un contexto normal u ordinario. Así, por ejemplo, en sociedades en las que la lealtad es muy importante, “uno puede tener que traicionar a sus amigos para vengar a su familia o su propio honor” (Shklar, 2022: 226). En sociedades más sórdidas, la traición no supone un daño muy grave pues se la espera desde el principio. En suma, el elemento político es inevitable si queremos comprender el fenómeno de la traición. El Estado y la vida pública nos exigen una serie de deberes que en ocasiones nos vemos obligados a contradecir y, en última instancia, traicionar. Pero también puede darse el caso contrario. Como se evidencia en el diálogo platónico *Critón*, Sócrates rechaza escapar de su celda apelando a unos valores públicos que ha de cumplir: obedecer a la justicia. En lo que respecta a las democracias actuales, la traición no ha desaparecido. Si las democracias liberales se asientan en la libertad de pensamiento y de culto religioso, parece inevitable que en el ejercicio de esta libertad algunos reclamos públicos sean traicionados. A su vez, la diversidad cultural que define a las sociedades actuales imposibilita que la lealtad política sea total. La democracia liberal se asienta en esta tensión entre la confianza y la desconfianza. La traición, por tanto, es ciertamente desagradable pero su existencia en nuestra vida pública y privada parece ineludible.

Por último, encontramos a la misantropía: el odio a la humanidad. Este sentimiento se genera al considerar todos los males en los que incurren los seres humanos, todos sus defectos

y pecados. Si bien existen diferentes tipos de misántropos, solo un tipo de misántropo es relevante a nivel político. Es aquel misántropo que odia a sus coetáneos y el mundo que le rodea. Es precisamente de ese odio que surge la necesidad de una humanidad futura, una perfecta, pura y desprovista de los pecados de la anterior. El odio que alimenta a este misántropo es políticamente relevante, porque suele dar forma a proyectos políticos que justifican la eliminación de seres humanos.

Pero la misantropía, igual que el resto de los vicios, conlleva múltiples ambigüedades y, como señala Shklar, “es políticamente una paradoja” (2022: 305). En este sentido, el caso de Montesquieu es muy ilustrativo. Su misantropía le hizo ver en el hombre un peligro constante, pero esto no le llevó hacia la complacencia o el odio hacia la humanidad. Su misantropía era gradual y modesta. Fue esta concepción del ser humano lo que dio forma a su teoría política. La división de poderes, los contrapesos al poder político y el Estado impersonal fue lo que originó tal misantropía. El Estado liberal le debe mucho a la misantropía adoptada por Montesquieu.

Solo un sistema de libertad en el que el poder esté disperso entre grupos intermedios podría sustentar un sistema legal impersonal, uno que proteja a cada ciudadano limitando las oportunidades de que asome la violencia. No se plantean grandes exigencias en lo que atañe a la virtud o la inteligencia de alguien. En lugar de vivir helados de miedo, los hombres se embarcarán en actividades comerciales benignas y sin gloria. Esa era, en opinión de Montesquieu, la única alternativa al despotismo, al reino del miedo y de la crueldad desinhibida (Shklar, 2022: 339).

La misantropía es efectivamente un vicio, nos repele y mostramos rápidamente nuestro rechazo, pero igual que el resto de los vicios su existencia parece inevitable y, en su justa medida, ilustrativa.

En conclusión, la crueldad, la hipocresía, el esnobismo, la traición y la misantropía no parece que vayan a desaparecer de nuestro carácter. Son parte de nosotros. Lo importante es considerar la complejidad y las ambigüedades que conllevan y atender a los riesgos que implican en nuestra vida privada y pública. En este sentido, la democracia liberal representa la mejor forma de convivir con los vicios. Esta no pretende eliminarlos para crear una nueva humanidad perfecta y virtuosa, sino todo lo contrario. La democracia liberal reconoce la realidad humana y todos sus potenciales vicios, e intenta controlarlos y limitar su rango de extensión. Por este motivo, “la democracia liberal se convierte más en una receta de supervivencia que en un proyecto de perfeccionamiento de la humanidad” (Shklar, 2022: 18).

6. Conclusión y reflexiones finales

La relación entre el feminismo y el liberalismo es ciertamente particular pues las primeras consignas feministas tenían un gran componente liberal. Aun así, esto solo fue el principio de lo que hoy es una relación mucho más tensa y divergente. A medida que el feminismo fue desarrollándose vio en el liberalismo una teoría limitada y con un gran componente patriarcal que hacía imposible pensar a la mujer y sus cuestiones. Entre las críticas más importantes encontramos la crítica a la distinción liberal público/privado.

Así, el liberalismo diferencia entre el ámbito público y privado. El primero está relacionado con el Estado y aquello que se considera político y, por ende, motivo de deliberación y legislación. En la esfera pública los individuos, como sujetos iguales y libres, deliberan racionalmente y dan su consentimiento para legitimar el poder político. El segundo ámbito está relacionado con el hogar, las relaciones de parentesco y los aspectos más privados. La familia se estructura en función del afecto, y su poder se basa en la necesidad. Se trata de dos ámbitos diferenciados que se rigen por normas diferentes. La teórica política Carole Pateman ha señalado que tal distinción permite la construcción de un orden patriarcal y naturaliza un orden sexual diferenciado. Bajo este orden social, a las mujeres se las relega al ámbito de la familia y se les impone la crianza de los hijos. En cambio, el ámbito público está reservado para los varones adultos y libres. El ámbito familiar, al ser entendido como un ámbito no político, impide abordar la condición desigual de la mujer y da forma a una sociedad patriarcal.

La noción liberal de individuo es otro de los elementos más criticados por parte del feminismo. La concepción del individuo es la de un ser racional, consciente y abstracto. Como ha señalado la propia Carole Pateman, esta forma de entender a los individuos tiene como referencia claro la posición del varón. Al ser propietario de su persona, el varón puede abstraerse de sus relaciones afectivas y piensa con pretensiones universales. Esta concepción no solo es limitada, sino que tiene un claro componente patriarcal porque define al individuo con vistas al varón adulto, libre y propietario.

La teoría liberal de justicia también ha sido uno de los aspectos más criticados. Así se ha defendido la justicia como sinónimo de equidad y esta se aplica a las instituciones sociales. Lo que ha señalado la teórica feminista Susan Moller Okin es que esta noción de la justicia no se aplica al ámbito de la familia. Esta, como mencionábamos, se ha pensado desde el liberalismo como un ámbito diferenciado del político. Por tanto, queda más allá del rango de aplicación de la justicia política. Okin señala que la familia sí pertenece a la estructura social básica; su

existencia es fundamental para el desarrollo moral y la creación de un sentido de la justicia. Por tanto, deberíamos de pensar la familia en términos de justicia para crear una sociedad más equitativa. Tarea muy complicada desde el propio paradigma liberal.

La democracia liberal también ha sido criticada por parte del feminismo. La democracia liberal se limitaría a la protección de los derechos formales contra el abuso de poder de los gobiernos. Anne Phillips ha criticado que este tipo de democracia tiene graves inconvenientes a la hora de abordar las problemáticas sociales y económicas. Al mismo tiempo, la democracia liberal promueve un bajo nivel de participación ciudadana siendo mínimo el papel de la política. Por este motivo, algunos han definido a la democracia liberal como una democracia “minimalista”. Las propuestas que reivindica el feminismo parecen difíciles de compatibilizar con el minimalismo de la democracia liberal.

En este sentido, es importante comprender qué liberalismo se ha criticado por parte de la tradición feminista. En lo que respecta a las críticas de la distinción público/privado y la concepción del individuo se ha tomado en cuenta el protoliberalismo de John Locke. Este fue uno de los principales teóricos del contrato social y uno de los primeros en teorizar sobre el liberalismo³⁰. Su filosofía política se fundamentó sobre la idea de los derechos naturales; entre ellos el derecho a la vida, la propiedad y la libertad. Tales derechos son naturales, es decir, prepolíticos y el Estado debe de reconocerlos y respetarlos. Existen, por ende, ciertas restricciones al poder del Estado y el alcance de la política. En este sentido, el liberalismo que el feminismo ha criticado es uno de los primeros liberalismos que se remonta al siglo XVII.

Otro de los liberalismos que se ha criticado desde el movimiento feminista es el liberalismo de John Rawls. Este intentó renovar el contractualismo presentando una nueva teoría del contrato social. A partir de la posición original denominada “velo de la ignorancia”, los individuos llegarían a un acuerdo racional sobre los principios de la justicia. La idea fundamental del liberalismo rawlsiano es que la justicia es la virtud de las instituciones sociales. Entendida como equidad, la justicia debe de aplicarse a las instituciones sociales básicas para formar una sociedad justa. El feminismo, como hemos expuesto, ha criticado el olvido de la familia dentro de su teoría de la justicia. Hablamos, por tanto, de que uno de los liberalismos que ha criticado el feminismo es el liberalismo del John Rawls que se ubica a mediados del siglo XX. Un liberalismo caracterizado por la abstracción y la ambición filosófica y política.

A este respecto, encontramos el liberalismo del miedo de Judith Shklar. Esta teoriza sobre un liberalismo que consciente de los peligros del poder ilimitado, que está comprometido

³⁰ Si bien es cierto que algunos cuestionan esta idea y ven en Locke un republicano más que un liberal.

con la creación de las condiciones políticas que permiten la libertad y la seguridad, y que “está casado de manera monogámica, fiel y permanente con la democracia” (Shklar, 2021: 101-102). Hablamos, por tanto, de un liberalismo escéptico, del mal menor, que se aleja de los ambiciosos proyectos políticos que suelen renegar de la realidad humana. La concepción del individuo que defiende Shklar no es abstracta ni estrictamente racional, sino que contempla la dimensión psicológica y emocional de las personas. Su comprensión de la justicia difiere de otras teorías liberales porque intenta enfocarse en los débiles y las víctimas para tener una mejor comprensión de la injusticia. Ello permitirá que podamos mejorar las instituciones políticas y reformular nuestro sentido de la justicia. Además, su democracia liberal es consciente de nuestros vicios ordinarios y el reto que representan para comprender los límites del ámbito político y privado. En suma, hablamos de un liberalismo social y democrático que pone en primer lugar la prevención de la crueldad para garantizar la libertad de todas las personas.

En este sentido, el liberalismo de Shklar supera algunas de las críticas feministas más relevantes hechas al liberalismo. El liberalismo del miedo representa una nueva forma de comprender la distinción público/privado, que ya no se concibe como algo rígido y diferenciado sino como ámbitos interrelacionados. Lo mismo sucede con la noción de individuo que ya no se define únicamente por la racionalidad sino por el hecho de sentir; se toma en cuenta las emociones y sentimientos del individuo como ser sintiente. Además, el individuo sobre el que teoriza Shklar no es un individuo abstracto y ahistórico, sino uno empírico y enmarcado dentro de la historia. Desde este liberalismo la justicia es vista como perfectible, siempre matizable y compleja. Por este motivo, centra su atención en la injusticia y las víctimas y propone la reivindicación social para mejorar nuestros sistemas legales e institucionales. Asimismo, su democracia liberal no se limita únicamente a la protección de los derechos formales de los individuos, desde su liberalismo se deben de asegurar las condiciones sociales y económicas para garantizar la libertad. Es importante señalar que Shklar no se declara feminista pero su concepción del liberalismo consigue desactivar algunas de las más importantes críticas feministas a la tradición liberal. En este sentido, bajo esta nueva interpretación del liberalismo que plantea Shklar no parece descabellado concebir un frente común junto al feminismo. En suma, plantear la posibilidad de una cierta compatibilidad entre el feminismo y el liberalismo.

A un nivel crítico, uno de los puntos más importantes, pero también más criticados del pensamiento de Shklar es su escepticismo. Shklar, por un lado, nos propone crear una sociedad liberada del miedo, de la crueldad y del sufrimiento psicológico y moral, pero, por otro lado, la autora nos recuerda la imposibilidad y el peligro de los grandes proyectos políticos. Sucede lo mismo con su teoría de la injusticia. Por una parte, nos propone protestar frente a las injusticias

y revelarnos contra la violencia dentro de nuestra sociedad, pero, por otra parte, nos pide cautela a la hora de reivindicar la injusticia como fenómeno complejo que es. En la propuesta de Shklar habita una tensión entre la prevención y la acción, entre la cautela ciudadana y el compromiso cívico. Así, “escepticismo y esperanza –más de la que ella misma estaría dispuesta a reconocer– se dan continuamente la mano en la obra de Shklar” (Vallespín, 2013: 24). Pero es importante destacar que este escepticismo fue matizándose con el tiempo como evidencian sus ensayos tardíos. En *La teoría política de la utopía. De la melancolía a la nostalgia y ¿Para qué sirve la utopía?*, Shklar reflexiona sobre el desarrollo histórico de la utopía y su valor político. En este último ensayo Shklar argumenta que las utopías ya no tienen fuerza ni atractivo político, pero la teoría política normativa sí puede rescatar algo de ellas: la esperanza por un mundo mejor³¹. Lastimosamente Shklar falleció en 1992 con tan solo 63 años. Es imposible saber cómo hubiera madurado su pensamiento sin su prematura muerte. Lo que sí nos queda es el trabajo de una filósofa política que abordó la política, la sociedad y la psicología humana desde una perspectiva original. Por el momento nos contentaremos con descubrir a esta gran pensadora.

7. Referencias bibliográficas

- Freeden, M. (2019). *Liberalismo*. Barcelona: Página Indómita.
- Okin, S. M. (1996). Liberalismo político, justicia y género. En C. Castells (Comp.), *Perspectivas feministas en teoría política* (pp. 127-147). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Pateman, C. (1996). Críticas feministas a la dicotomía público/privado. En C. Castells (Comp.), *Perspectivas feministas en teoría política* (pp. 31-52). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Phillips, A. (1996). ¿Deben las feministas abandonar la democracia liberal?. En C. Castells (Comp.), *Perspectivas feministas en teoría política* (pp. 79-97). Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Shklar, J. N. (2021). *Gobierno de la ley y liberalismo del miedo*. Barcelona: Página Indómita.
- Shklar, J. N. (2013). *Los rostros de la injusticia*. Barcelona: Herder Editorial.
- Shklar, J. N. (2022). *Los vicios ordinarios*. Barcelona: Página Indómita.
- Vallespín, F. (2013). Judith Shklar, una liberal sin ilusiones. En Judith Shklar (Eds.), *Los rostros de la injusticia* (pp. 9-25) (Segunda Edición). Barcelona: Herder Editorial.

³¹ Además de los ensayos mencionados, Shklar también aborda la utopía en la obra *Después de la utopía. El declive de la fe política*. La falta de tiempo ha hecho imposible desarrollar esta parte tan interesante del pensamiento de Shklar; queda pendiente para futuros trabajos.