

# *Miedo, escepticismo y liberalismo*

## *Notas en torno al*

### *pensamiento de Judith Shklar*

PABLO BADILLO O'FARRELL  
*Universidad de Sevilla*

Resulta muy difícil hablar de liberalismo de forma unitaria. No hace falta remontarse al análisis de la historia del mismo, sino que, si sencillamente nos quedamos en los últimos cien años, nos percatamos de la existencia de diversas perspectivas, por no hablar de diferentes formas de construcción de sus principios.

El pasado siglo, y los primeros compases del presente, han sido, en muchos sentidos, especialmente terribles, debido a circunstancias de todo tipo, y no parece que los acontecimientos que se desarrollan cotidianamente inviten ni al optimismo, ni a pensar en circunstancias más favorables para la existencia y convivencia de los hombres libres en sociedad. Tales extremos vienen al caso, porque algunas de las visiones liberales tienen mucho que ver con el devenir histórico concreto.

Es sabido que no cabe hablar de una visión unívoca que contemple el liberalismo de forma uniforme, sino que podemos hallar, por seguir la tipificación de John Gray, dos variantes de liberalismo desde la que realizar una lectura absoluta del mismo, una con la libertad como valor fundamental y único, y otra la que entiende la libertad de tal manera que, debido a las circunstancias históricas y sociales, produce una lectura posibilista del liberalismo, que lo entiende como el instrumento que puede conseguir una vida mejor, dentro de las limitaciones con las que siempre chocaremos. Autores como Isaiah Berlin, como es bien sabido, se sitúan en esta segunda variante de liberalismo<sup>1</sup>.

El hacer referencia a estas dos elaboraciones del liberalismo que, en cierta manera, están en relación con la perspectiva berliniana, y me refiero a ésta por ser anterior en el tiempo y por ciertos paralelismos con la autora que va a constituir el eje del presente trabajo, los cuales creo que interaccionan, aunque no de forma expresa, con los planteamientos berlinianos, que en sus últimos

1 John Gray, *Two Faces of Liberalism*. Cambridge: Polity, 2000, 138-139.

desarrollos teóricos los llevaron a coincidencias con muchas de sus críticas y dudas sobre la factibilidad del liberalismo.

El camino inicial pondrá de manifiesto que tanto Berlin como Judith Shklar tienen en común, con las salvedades que ya se verán, el ser hijos de una realidad histórica terrible, la del pasado siglo, y que ambos extraerán sus conclusiones filosófico-políticas del análisis y la vivencia de esa brutal realidad. Por ello, no puede hablarse de posibles conceptos separados de una realidad histórica, sino más bien inmersos y derivados directamente de ella.

En este punto creo que uno no puede dejarse llevar por las fórmulas más transitadas, sino que hay que poner en cuestión, en relación a sus pensamientos, algunas de las tipificaciones y adscripciones que se les han adjudicado.

La figura de Judith Shklar, aunque nacida una veintena de años después de Berlin tiene, no obstante, con él notables paralelismos. Ambos nacieron en la misma ciudad, Riga, de familias judías adineradas y los dos tuvieron que tomar el camino del exilio, uno a Inglaterra y la otra a Estados Unidos, previa estancia de unos años en Canadá. Los intereses investigadores y publicísticos de ambos también siguieron caminos muy paralelos, ya que antes de afrontar cualquier elaboración teórico-conceptual pasaron previamente por un largo y detenido “diálogo” con una serie de autores que les sirvieron no sólo de interlocutores privilegiados, sino también porque fueron la base del fundamento teórico de su obra. Donde Berlin puso a Maquiavelo, Vico y los autores rusos, Shklar situó a Montaigne, Montesquieu, Rousseau y Hegel. Y mientras el primero mostró una considerable atención por el pensamiento romántico, Shklar no lo hizo.

A pesar de estas claras diferencias en las opciones y elecciones de autores de cabecera, existe también un claro paralelismo en la elegancia del estilo en sus breves artículos, donde la extensión es inversamente proporcional no sólo a la *finezza* formal, sino también a la penetración y agudeza. Y en este sentido, podemos también comparar a Shklar con el dominio del conocimiento histórico y con la maestría del estilo narrativo de su admirada Hannah Arendt, si bien aquella no llegó nunca a componer una obra con el amplio aliento de, por ejemplo, *On Revolution*<sup>2</sup>.

Es bien cierto, como se ha indicado, que Shklar llega a la elaboración de sus textos más conceptuales a través de sus análisis históricos, y de esta manera, ya en su primer libro, *After Utopia* (1957), comienza a pergeñarse lo que bastantes años después iba a elaborar y definir como “liberalismo del miedo”. Ello es así debido a que en dicho texto ya pone de manifiesto sus claras dudas sobre los frutos alcanzables en base al desmesurado optimismo que había caracterizado a la Ilustración. La visión de Shklar comenzó a romper lazos con

2 James Miller, “Pyrrhonic Liberalism”, *Political Theory*, vol. 28, n° 6, (2000), 810-821, 811.

aquellas perspectivas que sostenían la posibilidad de un mundo “perfecto”, en el que imperio de la Razón se señoreara y trazara modelos de sociedad que a veces se convertían en imposibles.

Una buena conocedora de la obra de nuestra autora, Seyla Benhabib, ha destacado en un clásico trabajo sobre su obra, “Judith Shklar’s Dystopic Liberalism”, cómo su pensamiento liberal es claramente distópico, en cuanto no sólo es realista con respecto a la consideración del mundo y de la política, sino que además piensa que las posibles alternativas que puede proporcionar se basan en que en la sociedad todo lo peor puede ocurrir y resultar factible. Su visión de la sociedad política, de un realismo y de una lucidez terrible, busca sólo hallar los medios que hagan factible una vida más vivible, una vida, si se quiere, no perfecta, pero en la que las aristas y dificultades que ésta conlleva se puedan superar y hagan la vida al hombre lo menos difícil posible<sup>3</sup>.

La obra de Judith Shklar, *Legalism* (1964), que está especialmente influida por los relativamente recientes acontecimientos de los Juicios de Nuremberg, intenta destacar cómo, a la vista de ellos, resulta harto difícil sostener un liberalismo cargado de optimismo y con unas perspectivas filosóficas esencialistas, por lo que resultará más aceptable sostener una visión realista del mundo con todos sus horrores, y buscar en el posible liberalismo más la línea política que la filosófica, e intentar sostenerlo esencialmente en la norma jurídico-política, con un uso básico y fundamental de la virtud de la tolerancia. En este libro Shklar toma partido por la defensa de un Estado liberal en el que se establezcan, como corresponde a dicho Estado liberal de derecho, toda una serie de limitaciones y contrapesos a la puesta en práctica del poder. Para ella es cierto que dicha acción afecta por igual a gobernantes y gobernados, y pueden surgir en ciertos momentos acciones de los primeros que produzcan desviaciones o abusos en el uso del poder. En esta acción, reflejada en la citada obra, se atisba una cierta visión del miedo que puede afectar al gobernado, por los posibles abusos del poder de los gobernantes o de sus correspondientes instrumentos.

En una obra bastante posterior en el tiempo, y considerada por muchos como su obra más completa, *Ordinary Vices* (1984), se aprecia una continuación del planteamiento esbozado en las dos anteriormente citadas y que va a sintetizar de manera definitiva en su artículo “The Liberalism of Fear” (1989). Me refiero al hecho de que, en lugar de fijarse y analizar las virtudes, contemplará detalladamente una serie de vicios que aparecen frecuentemente, tanto en la vida pública como en la privada. De los cinco vicios que analiza en *Ordinary*

3 Seyla Benhabib, “Judith Shklar’s Dystopic Liberalism”, *Social Research*, vol. 61, nº 2, (1994), 477-488. Posteriormente recogido en Bernard Yack (ed.), *Liberalism without Illusions. Essays on Liberal Theory and the Political Vision of Judith N. Shklar*. Chicago: University of Chicago Press, 1996, 55-63.

*Vices* destacaremos, desde la perspectiva que aquí y ahora nos interesa, la crueldad y la hipocresía.

Desde su óptica de las relaciones políticas, la crueldad resulta para Shklar quizás el vicio más digno de enfatizar, ya que no debe olvidarse, como muchos de sus estudiosos han subrayado, que ella fue además una notable psicóloga política, y, en base a esta consideración, se percató de ello –la presencia cotidiana de la crueldad–, pues fue una aguda observadora de la condición del hombre, y ello lo reflejó en su análisis sobre la diversidad, ambigüedad y opacidad de las motivaciones y emociones humanas en toda su obra. Fue también una aguda psicóloga moral, y esto, en relación con lo recién afirmado, la convirtió en una no racionalista sin que ello supusiera el ser una antirracionalista. Su *liberalismo de huesos al desnudo* estaba ligado a su creencia de que nosotros debemos afrontar sobre todo y en primer lugar el concepto de ‘crueldad’. Probablemente, ‘crueldad’ sea un término excesivamente suave para describir los horrores del siglo XX; aunque, por otra parte, parece exagerado ante los muchas pequeñas faltas y la humildad que caracterizan los rasgos de la vida cotidiana. Pero, al designar la crueldad como el vicio fundamental, el *summum malum*, que el liberalismo debe evitar, Shklar está llamando la atención al hecho de que, al existir sentimientos de miedo, degradación y humillación, se haría, a la larga, imposible una política liberal. En su obra *Ordinary Vices*, nuestra autora busca ser identificada con la corriente liberal y que el uso de la fuerza sea silenciado, desde el momento en el que sostiene que “la democracia liberal llega a ser más una receta para la supervivencia que un proyecto para la perfectibilidad de la humanidad”<sup>4</sup>. Se puede afirmar, sin miedo a equivocarnos, que el asunto de la crueldad fue algo que apareció en buena parte de las obras shklarianas, ya que aparte del capítulo que le dedica en *Ordinary Vices* (1984), y de la reelaboración que hace en “The Liberalism of Fear” (1989), lo convirtió en núcleo esencial de dos de sus últimas y más apasionadas obras políticas, *The Faces of Injustice* (1990) y *American Citizenship* (1991), como las ha calificado John Dunn<sup>5</sup>.

Cuando nuestra autora analiza la que podemos denominar la genealogía de la crueldad se plantea por qué surge inicialmente ésta y por qué se pone en práctica. En páginas sumamente iluminadoras de *Ordinary Vices* subraya cómo en muchas ocasiones la crueldad surge porque el político debe actuar de esa manera ya que es necesario. Ante esto se responde que el peligro es una cosa y la *necessità* en el sentido maquiaveliano otra muy diferente, pues lo que ésta busca manifestar es la confianza en controlar los acontecimientos, una vez que

4 Judith Shklar, *Ordinary Vices*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1984, 4.

5 John Dunn, “Hope over Fear: Judith Shklar as Political Educator”, en Bernard Yack (ed.), *Liberalism without Illusions*, 45-54, 45.

éstos han sido inteligentemente analizados. Controlar la necesidad es dictar normas. Es, junto con el sometimiento de la *fortuna*, suficiente para el poder de un gobernante astuto. Y, una vez que la necesidad ha sido trazada y aprovechada, es justamente un asunto que hay que tratar y ejecutar. Pero con ello, como afirma Shklar, estamos quizás entrando en el utopismo de la eficiencia, con toda la crueldad y traición a lo que ello invita. En referencia con eso, y trayendo a colación a uno de sus autores de cabecera, Michel de Montaigne, recuerda cómo éste pensaba que la política era suficientemente caótica e incierta como para ser administrada de acuerdo con un plan.

Es cierto, como recuerda Shklar, que Montaigne no rechazó a Maquiavelo por no ser más plausible en sus planteamientos que otros teóricos políticos, sino porque el francés no pensó que estos argumentos amorales pudieran resultar concluyentes. Y ello es así, continúa Shklar, ya que, cuando uno duda de la necesidad, duda de todo. Porque, si los príncipes cometen atrocidades, es preciso al menos que puedan arrepentirse de ellas y hagan esfuerzos de no ir a determinadas guerras o conflictos para satisfacer caprichos personales, concluye Montaigne<sup>6</sup>. Si bien, como sostiene Shklar, el autor francés no es nada original en estas afirmaciones, ya que en el viejo Eurípides se puede encontrar la afirmación de que la cobardía se halla tras la crueldad política. Y así, continúa ella, se puede decir que las aversiones justificadas, en algunas ocasiones, por la necesidad no son más que fundamentalmente miedo, no sólo de los enemigos extranjeros, sino, como en el caso de Agamenón, respecto del propio prestigio del gobernante<sup>7</sup>.

Es obvio que el asunto de la crueldad tal vez sea en este libro donde toma cuerpo por primera vez dentro del tratamiento que le iba a conceder en el conjunto de su obra, y siempre en lugar muy destacado. En *Ordinary Vices* la forma de acercarse a la crueldad es con una perspectiva histórica que le permite dialogar sobre ella con sus autores predilectos, y encontrar en ellos inspiración y respuestas, pero quizás sea en “The Liberalism of Fear” donde intente una elaboración más abstracto-conceptual, y que tenga más fácil proyección sobre los acontecimientos que vivimos en el día a día y, asimismo, pueda servirnos como base para encontrar una salida adecuada frente a la crueldad y al miedo.

Resulta evidente que estos dos últimos conceptos están claramente unidos en su pensamiento. Para Shklar, en el último trabajo referido, en relación a los primeros balbuceos del liberalismo, tras las guerras de religión habidas en Europa, el punto básico de éste radica en insistir en que para el mismo una teoría del absolutismo no es nada interesante. Para Shklar hay un error básico

6 Shklar, *Ordinary Vices*, 30.

7 *Ibid.*

en la equivocación que se da al distinguir las afinidades psicológicas de las consecuencias políticas. Y como resultado de este hiato, muchos de los críticos no pueden captar que el liberalismo del miedo, como una teoría estrictamente política, no está necesariamente unida a cualquier doctrina religiosa o científica, aunque sea psicológicamente más compatible con unas que con otras. Y, sobre esta base, sólo deben rechazarse aquellas doctrinas políticas que no reconocen diferencias entre las esferas de lo personal y lo público. Y ello es así porque, en base a que con esta clara separación surge el valor primigenio y básico de la tolerancia como el límite irreductible para los agentes públicos, los liberales deben asumir esto y trazar claramente esta línea. Y, además, el punto esencial para el liberalismo no es tanto dónde debe ser dibujada la línea, como que no debe ser bajo ningún concepto ignorada u olvidada<sup>8</sup>.

Los límites de la coacción comenzaron con la prohibición de invadir el ámbito del reino de la privacidad, esencialmente por situarse ahí el plano de la fe religiosa de cada uno, pero cuyo ámbito, el de la privacidad, ha cambiado de forma radical en los últimos siglos, y de manera vertiginosa en los últimos decenios, debido principalmente a los avances tecnológicos. Es cierto que la línea que marca el ámbito del reino de la privacidad es cambiante, pero no se puede eliminar, y deja a los liberales capacitados para exponer una extensa gama de creencias filosóficas y religiosas en relación con ello.

Asimismo, hay que afirmar que el *liberalismo del miedo* no está ligado de manera automática al escepticismo. Sin embargo, afirma Shklar, se aprecia una conexión psicológica real entre ellos, ya que el escepticismo se inclina hacia la tolerancia, desde el punto y hora en que en sus dudas no puede escoger entre las creencias en conflicto que se arremolinan en torno a él, incluso a veces con gran virulencia. Por ello, continúa, si el escéptico busca tranquilidad personal o procura tranquilizar a las facciones en conflicto en su derredor, debe preferir siempre aquel gobierno que no haga nada para incrementar los valores prevalentes de fanatismo y dogmatismo. Y es en este ámbito donde se encuentra una afinidad natural entre el escéptico y el liberal. Es verdad que la flexibilidad intelectual del escepticismo se adapta psicológicamente bien al liberalismo, pero no es un elemento necesario de su política. No obstante, también cabría la posibilidad de encontrarnos ante una sociedad gobernada por escépticos tan radicales que pudieran llegar a ser opresivos. Ahora bien, cuando hablamos de liberalismo, llega el momento, como, por otra parte, hace Shklar, de plantearnos las diferentes variantes de él a las que nos podemos enfrentar.

8 Judith Shklar, "The Liberalism of Fear", en Nancy L. Rosenblum, *Liberalism and the Moral Life*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1989, 21-38. Posteriormente recogido en Judith N. Shklar, *Political Thought & Political Thinkers*, (Stanley Hoffmann, ed.). Chicago: The University of Chicago Press, 1998, 3-20, 6.

Surge la cuestión del porqué –al margen de las ya mencionadas circunstancias extremadamente crueles del siglo XX– esta autora rechazó un liberalismo basado en una doctrina más comprensiva de la naturaleza humana, de la historia y de la sociedad. Es cierto que ella distinguió el liberalismo de los derechos humanos, característico de Locke, de la tradición de la autonomía liberal, propia de Rousseau y Kant, y a ambas corrientes las diferenció del liberalismo de la auto-perfección de John Stuart Mill. Frente a estas diferentes perspectivas teórico-prácticas, Shklar sitúa su *liberalismo de huesos al desnudo*, o *liberalismo del miedo*, enfrentado a su creencia de que lo que debemos, en primer lugar, es afrontar, como ya se ha insistido, el hecho de la crueldad.

El liberalismo de los derechos, mencionado en primer lugar, independientemente de dónde se sitúe el origen de ellos, considera a la política como un puro asunto de ciudadanos que reclaman sus derechos. Y así este liberalismo considera por lo tanto a la política como un asunto de ciudadanos que persiguen sus propios fines legalmente asegurados conforme a una ley de mayor rango. Es cierto que, como se ha indicado con anterioridad, esta perspectiva del liberalismo puede servir como apoyo a la visión enfatizada por Shklar del *liberalismo del miedo*, en cuanto los derechos existen como posible protección de los individuos, al poder éstos reivindicar el respeto de aquellos, pero, como es bien sabido, para nuestra autora se producen en múltiples ocasiones desviaciones y abusos contra los ciudadanos por parte de los que tienen el poder. El liberalismo del miedo se refiere a los abusos de los poderes públicos que son posibles en cualquier régimen y con la misma vehemencia, y que se producen en todos los niveles de gobierno siempre contra los más pobres y más débiles. Como ella subraya, la comparación de los pobres con las élites hace lo referido suficientemente obvio<sup>9</sup>.

Ella misma subraya que estos rasgos permiten conectar su visión muy claramente con la teoría berliniana de la libertad negativa. Pero, como Shklar nos recuerda, aun existiendo claros puntos de contacto no es exactamente lo mismo, ya que la libertad negativa de Berlin, en el sentido de “no ser forzado” y su posterior versión de “puertas abiertas” es algo considerado conceptualmente puro y separado de “las condiciones de libertad”, esto es, de las instituciones sociales y políticas que hacen posible la libertad personal. No obstante, añade, hay que destacar algunos extremos para no separar la libertad negativa de las condiciones que son al menos necesarias para hacerla posible de forma plena. Porque un gobierno limitado y el control del poder político desigualmente dividido constituye la condición mínima sin la que la libertad es inimaginable en cualquier sociedad políticamente organizada<sup>10</sup>.

9 *Ibid.*, 9-10.

10 *Ibid.*, 10.

Volviendo al símil berliniano de las “puertas abiertas”, ninguna puerta se abre en un orden político en el que prevalece la intimidación pública y privada, y en el que se requiere un complejo sistema de instituciones para evitarlas. Si la libertad negativa lo es por tener alguna significación política en sí, subraya Shklar, debe especificar al menos algunas de las características institucionales de un régimen relativamente libre. Y esto, socialmente hablando, significa asimismo una dispersión de poder entre una pluralidad de grupos que gozan de él, en una palabra pluralismo, así como la eliminación de tales formas y grados de desigualdad social como es el exponer a la gente a prácticas opresivas. Por lo demás, las puertas abiertas son una metáfora, y no, políticamente hablando, muy reveladora de ello<sup>11</sup>. Por otra parte, y abundando en su razonamiento, Shklar no encuentra motivos para aceptar la teoría moral sobre la que Berlin hace descansar la libertad negativa, que no es otra, como es harto sabido, que la existencia de moralidades diferentes y contrapuestas, y que no se pueden coordinar en base a un criterio único.

Para Shklar el *liberalismo del miedo* no se apoya en una teoría de pluralismo moral, ya que no ofrece un *summum bonum* respecto del que los agentes políticos debieran esforzarse en conseguir, sino que realmente con lo que comienza es con un *summum malum*, que todos conocemos plenamente y si podemos lo debemos evitar. Este mal es la crueldad y el miedo que inspira, y el gran miedo al mismo miedo.

Pero la pregunta que Shklar se hace es ¿qué significa realmente crueldad aquí? Y a ello responde que es la imposición deliberada de un dolor físico, y secundariamente emocional, sobre una persona o grupo más débil por otros más fuertes, encaminado a lograr algún fin, tangible o intangible<sup>12</sup>.

Puede pensarse que nos hemos detenido tal vez en exceso en estas páginas de la obra shklariana, pero creo que resulta imprescindible para comprender de qué forma entiende el papel fundamental de dos valores, como son la crueldad y el miedo, para poder acercarse con ciertas garantías de comprensión a su manera de entender el liberalismo. Y ello es así porque, por una parte, el miedo, sin ningún tipo de calificativo, es universal por ser de tipo fisiológico, es decir, produce reacciones tanto de tipo físico como de tipo psicológico. Por otra parte, se puede decir que el estar vivo significa, quiérase o no, tener miedo, lo que a veces puede incluso resultar útil, ya que nos previene de mayores peligros. Pero, al margen de este miedo que es connatural a la condición humana, si lo proyectamos al ámbito social o político, nos damos cuenta de que estamos

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*, 11. Algunos estudiosos, como Martín Krygier, en su “Fear, Hope, Politics and Law”, han intentado poner en contacto esta imposición del dolor emocional con la perspectiva de Quentin Skinner respecto a la tercera perspectiva de la libertad.

asustados en muchas ocasiones no sólo por nosotros mismos, sino también por nuestros propios conciudadanos. Es evidente, además, que el miedo sistemático hace imposible la realización de la libertad, y ciertamente se despierta a causa de la expectativa de una crueldad institucionalizada como por ninguna otra cosa. No obstante, Shklar afirma que lo que ella sostiene respecto a poner la crueldad en primer lugar no es motivo suficiente para el liberalismo político. Será sencillamente un primer principio, un acto de intuición moral sobre el que se puede construir el liberalismo, especialmente en el momento actual.

Lo que el liberalismo realmente requiere es la posibilidad de hacer del mal, de la crueldad y del miedo a las normas básicas, a sus prácticas y a sus prescripciones políticas, a las que se puede poner como la única excepción al aplicar éstas para la prevención de males o crueldades mayores. Esta sería la explicación, que sostienen muchos liberales, de la aplicación de normas punitivas y por qué los gobiernos precisan en muchas ocasiones del uso de la amenaza del castigo, aunque el liberalismo, en el fondo, mire con recelo estas medidas y las considere como un mal inevitable. Donde los instrumentos de coerción, bien de carácter económico, bien de carácter físico, están presentes, resulta una tarea de la ciudadanía liberal el comprobar que nadie, bien sea actuando en nombre de un poder oficial o bien de manera no oficial, pueda intimidar a nadie, salvo que lo haga a través de procedimientos legales correctos y aceptados. Es cierto que estos planteamientos pueden traernos a la mente planteamientos teóricos presentes en las obras de autores como Locke o Kant, pero, como la propia Shklar se encarga de subrayar, sus tesis referidas al *liberalismo del miedo* no coinciden totalmente con ninguna de dichas corrientes teóricas.

Cuando nuestra autora se enfrenta a la distinción entre público y privado, así como a las posibles proyecciones de estas categorías al *liberalismo del miedo*, se percata de la inutilidad que plantea en muchas ocasiones, al estar de por medio grandes corporaciones económicas que se inmiscuyen claramente en el ámbito de nuestra privacidad. Por ello, surge en muchos casos la posibilidad de que la coacción que se ejerce sobre los individuos pueda ser de carácter económico o de tipo político-policial, por lo que se deben buscar siempre que ambas gocen de un determinado apoyo legal, y, en caso contrario, es obligación de la ciudadanía oponerse radicalmente a dichas presiones. Por ello, subraya Shklar, el *liberalismo del miedo* tiene siempre una apariencia de corte consecuencialista, ya que su actuación está siempre orientada a evitar males previsibles, pero con la peculiaridad de moverse siempre en el ámbito de lo político, y nunca intentar convertirse en una teoría de carácter ético. Con ello está posicionándose claramente en la idea de que el liberalismo debe ser siempre de carácter político y no metafísico.

Es evidente que dicha posición podía acarrear, como de hecho sucedió, una serie de críticas en el sentido de reemplazar la razón humana genuina por una

de carácter instrumental<sup>13</sup>, pero para Shklar la primera no resulta absolutamente clara, pues no se puede entender como una norma en el sentido platónico, mientras que cuando se habla de una “razón instrumental” es obvio, en cambio, que nos referimos a una forma de práctica política que persigue sencillamente la eficiencia, en base a un juego de medios-fines, para lograr superar el miedo y la crueldad. Cuando se habla de razón instrumental nos referimos, según Shklar, de manera primordial a concederle a ésta lugar de privilegio respecto a la confianza que nos producen los procedimientos, ya que gracias a ellos se pueden evitar en múltiples ocasiones posibles abusos sobre los más débiles.

Al hablar de “procedimientos”, Shklar está poniendo especial énfasis en la necesidad de concederle lugar de preeminencia a la autoridad de la ley (*rule of law*), sin la que difícilmente se puede poner freno, con una cierta garantía de éxito, a los posibles abusos de unos sobre otros, en una palabra de los más fuertes sobre los más débiles. En un trabajo relativamente poco conocido, y un poco anterior a “The Liberalism of Fear”, titulado “Political Theory and the Rule of Law” (1987), analiza las dos grandes elaboraciones teóricas de Aristóteles y Montesquieu.

Tales modelos responden para ella a dos interpretaciones y significados de la *rule of law* muy distintos, ya que mientras el del Estagirita se refiere a una forma íntegra de entender la vida, la segunda se refiere meramente a diversas instituciones públicas. Y sucede, que mientras el primero hace más o menos corresponder la autoridad de la ley con la autoridad de la razón, suponiendo que en el fondo haya una amplia perspectiva ética e intelectual, aunque, tal vez, con una aplicación limitada a un determinado grupo de personas, el segundo, representado por Montesquieu, se refiere exclusivamente a un número reducido de instrumentos de protección que, en cambio, pueden ser aplicados a todos los miembros de la sociedad, aunque solamente en algunas relaciones mutuas<sup>14</sup>.

Así nos podemos percatar que, mientras que en la perspectiva aristotélica la autoridad de la ley es entendida como razón y tiene diferentes propósitos, en la visión de Montesquieu sólo tiene uno, que no es otro que defender a los gobernados de los que gobiernan. Y Shklar, tras un análisis de algunos capítulos teóricos importantes en el pensamiento anglosajón actual en relación con la *rule of law*, se pregunta si tiene sentido dedicarle tal interés a esta cuestión, a lo que responde que si se la considera como un elemento esencial del gobierno constitucional y particularmente de la democracia representativa, entonces tiene

13 Quizás uno de los tratamientos más agudos de la razón instrumental, según la propia Shklar, sea el de Seyla Benhabib en su obra *Critique, Norm, Utopia*. New York: Columbia University Press, 1986.

14 Judith Shklar, “Political Theory and the Rule of Law”, en A. Hutchinson and P. Monahan (eds.), *The Rule of Law*. Toronto: Carswell, 1987. Posteriormente recogido en Judith N. Shklar, *Political Thought & Political Thinkers*, 21-37, 21-22.

un papel definitivo que jugar en la teoría política. Y ello será así, ya que podrá ser invocada en la discusión sobre los derechos humanos y cuando se trate de los fines que sirven para afirmar la seguridad de éstos. Por lo mismo, cuando se habla del miedo a la violencia, de la inseguridad derivada de un gobierno arbitrario y de las discriminaciones de la injusticia, entonces tiene un papel fundamental la *rule of law*<sup>15</sup>.

Es obvio que el pensamiento de Shklar, y no podemos extendernos más en un trabajo de estas dimensiones, aun siendo de corte claramente liberal, se caracteriza por unos rasgos que perfilan y adjetivan expresamente esta calificación. Frente a los liberalismos de diverso corte y perfil que se han producido a lo largo de los siglos, el de nuestra autora podemos decir que es de corte negativo y esencialmente escéptico.

Si comenzamos por la negatividad subrayada, nos percatamos de que junto a esa obra menor en extensión, pero mayor en contenido, cual es “The Liberalism of Fear”, en la que nos hemos detenido con una cierta largueza, hay dos libros que son esenciales en el conjunto de su obra y que además perfilan claramente el contenido básico de su pensamiento; nos referimos a *Ordinary Vices* y *The Faces of Injustice*.

El contenido de ambas es, en cierto sentido, el mismo, en cuanto que las dos vuelven la vista no a la consecución de valores determinados ni a la realización de una vida mejor, con sus correspondientes elementos predominantes, como puedan ser unas determinadas virtudes cívicas, de entre las que se puede destacar, en el plano de la vida social, la justicia, sino, más bien, todo lo contrario, ya que se detienen en la necesaria coexistencia cotidiana con los vicios, cinco en concreto, de entre los que personalmente destaco para la vida pública la crueldad, la hipocresía y la traición. Esta visión y este énfasis en estos rasgos negativos, en estos vicios, supone el intento de despertar a los ciudadanos, y convertirlos en ciudadanos atentos a las posibles incidencias que aquellos puedan proyectar sobre ellos.

El estudio de la crueldad, que se convierte en una especie de *motto* o *ritornello* que reaparece a lo largo de su obra, es evidente que debe ocupar el primer lugar en el estudio de los vicios, por lo que después de lo tratado no merece la pena volver a insistir en ella, pero la cuestión del vicio de la hipocresía es muy diferente, ya que la actitud por parte de nuestra autora no es tan uniformemente crítica como con la crueldad.

Es claro que el vicio de la hipocresía ha sido, en cierta forma, connatural a la vida política, aparte de que, como ella subraya, puede contemplarse el hecho de la hipocresía, entendida como un juego de enmascaramiento y desenmascaramiento como una realidad inevitable en la vida ordinaria, y sobre todo en

15 *Ibid.*, 36.

la política, que además tiene una clara recepción y desarrollo no sólo entre los teóricos políticos, sino también entre los autores literarios, circunstancia ésta muy cercana a los planteamientos de Shklar, ya que ella se detiene por igual en los textos de ambos tipos de creadores. Como ha destacado David Runciman, hay diversas variantes de hipocresía en acción en el mundo moralmente pluralista de la política moderna, por lo que puede resultar muy útil seguir el desarrollo de la historia del pensamiento político como una especie de guía. Y así se puede observar cómo Shklar analiza en autores como Hegel, Molière o Hawthorne diferentes miradas sobre el intrincado baile de la hipocresía y la anti-hipocresía, el continuo girar del enmascaramiento y el desenmascaramiento que maquillan nuestra existencia social<sup>16</sup>. Es verdad que otros autores como Ruth Grant o Bernard Williams han analizado en conocidas obras el problema de la hipocresía o el peligro de la autenticidad para la vida política en autores como Maquiavelo, Rousseau o Nietzsche, pero, en cambio, resulta mucho menos habitual centrarse en las respuestas dadas sobre este asunto dentro del pensamiento liberal<sup>17</sup>, que es la perspectiva analizada primordialmente por nuestra autores.

Por ello, es importante subrayar que Shklar reconoce la importancia de trazar una línea que diferencie entre las hipocresías que resultan inevitables en la vida política actual y aquellas que resulta intolerables, aunque en muchos momentos es muy difícil saber dónde se traza ésta. Y es también muy cierto que nuestra autora, a pesar de lo recientemente dicho, no nos ofrece mucha orientación al respecto, excepto para recordarnos que no resulta nada fácil, porque como ella sostiene, “con lo que tenemos que vivir es un mundo moralmente pluralista, en el que la hipocresía y la anti-hipocresía se unen para conformar un discreto sistema”<sup>18</sup>. Con este análisis Shklar lo que busca es subrayar cómo en la tradición plural del mundo liberal, en el que ella se sitúa, resulta muy difícil, prácticamente en todos los momentos de desarrollo teórico del mismo, obviar la existencia de la hipocresía como un instrumento que aparece unido a los rasgos peculiares de un mundo plural y conflictivo. Cuando nuestra autora, por el contrario, ataca la utilización de este vicio es cuando su puesta en práctica puede acarrear y derivar en la aparición del vicio peor y más detestable, como se ha reiterado anteriormente, casi hasta la saciedad, cual es el de la crueldad, que a su vez deviene en la aparición del miedo.

Con estas breves páginas he pretendido trazar un pequeño perfil del pensamiento de Shklar, a quien podemos considerar como la más emblemática

16 David Runciman, *Political Hypocrisy. The Mask of Power, from Hobbes to Orwell and Beyond*. Princeton: Princeton University Press, 2008, 4.

17 Ruth W. Grant, *Hypocrisy and Integrity. Machiavelli, Rousseau, and the Ethics of Politics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997, y Bernard Williams, *Truth and Truthfulness*, Princeton: Princeton University Press, 2002.

18 Judith Shklar, *Ordinary Vices*, 77.

representante del liberalismo negativo, en cuanto su análisis hay que entenderlo como aquella forma política capaz de controlar los elementos que pueden desarrollar circunstancias que imposibiliten o dificulten al ciudadano para ser capaz de alcanzar la libertad. Y algo similar acontece cuando se acerca a la virtud política por antonomasia, la justicia, a la que no va directamente, sino que la estudia a través de su cara negativa, la injusticia, e intenta buscar los medios para lograr esquivar las consecuencias indeseables que en sus diferentes aspectos puede acarrear a los ciudadanos<sup>19</sup>.

Todas estas circunstancias –el papel preponderante en su obra del binomio crueldad-miedo, importancia del liberalismo negativo, consideración de los vicios antes que de las virtudes, con vistas a buscarles posibles antídotos, y consideración de la injusticia, antes que su faz positiva– nos conducen a percatarnos y a subrayar su escepticismo sobre los valores positivos y optimistas del liberalismo, lo que nos lleva a apreciar en ella una cierta mirada de duda, y que se pone de manifiesto de manera más llamativa en sus dos últimas obras<sup>20</sup>, donde asume desde un punto de vista pragmático sus desarrollos histórico-teóricos, para encontrar en la vida política los senderos que hagan el desarrollo del ciudadano más seguro, libre y justo, y que sólo se alcanzará a través de una serie de medidas que controlen y equilibren la puesta en práctica de los poderes del Estado.

19 Judith Shklar, *The Faces of Injustice*. New Haven: Yale University Press, 1990. Con el trabajo prácticamente concluido llega a mis manos la traducción de dicho título (Barcelona: Herder, 2010), con un brillante y esclarecedor prólogo de Fernando Vallespín.

20 Aparte de *The Faces of Injustice*, hay que subrayar su última obra, *American Citizenship. The Quest for Inclusion*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1991.