

\$ 2.60

Deontologed

pro Gamio

Judith Shklar

1/4/14

Los rostros de la injusticia

Traducción de
Alicia García Ruiz

Herder

3

Título original: The faces of injustice
Traducción: Alicia García Ruiz
Diseño de la cubierta: Claudio Bado

© 1990, Yale University
© 2010, Herder Editorial, S. L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-2729-9

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso
de los titulares del Copyright está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: Reinbook
Depósito legal: B-39.413-2010
Printed in Spain - Impreso en España

Herder
www.herdereditorial.com

Dar a la injusticia lo suyo

1. Justicia e injusticia

Siempre será más fácil ver en las aflicciones de los demás una desventura que una injusticia. Tan sólo las víctimas, a veces, no comparten esta tendencia. Aun así, si tenemos en cuenta que todos somos potenciales víctimas, reconsideraríamos la cuestión para examinarla más de cerca e interrogarnos acerca de la injusticia —y no sólo sobre la justicia, aun cuando esto no sea un empeño muy común.

En cada juzgado encontramos una venerable estatua de la justicia. La justicia ha sido representada en un sinfín de cuadros;¹ en todo volumen de filosofía moral aparece, por lo menos, un capítulo dedicado a la justicia y muchos de ellos están dedicados a la misma. Pero ¿qué es la injusticia? A decir verdad, los sermones, el teatro y, en general, la ficción apenas tratan algo que no sea una forma u otra de injusticia, mientras que la filosofía y el arte parecen, sin embargo, rechazarla. Ambos

1. Dennis E. Curtis y Judith Resnik, «Images of Justice», en *Yale Law Journal* 96 (1987), págs. 1.727-1.772, para un tratamiento de las muchas representaciones de la justicia tal como se les presentan a los juristas.

dan por hecho que la injusticia es simplemente la ausencia de justicia, y que una vez que conocemos lo que es justo ya sabemos cuanto necesitamos saber. Pero tal vez esto no sea cierto. Desatendemos muchas cosas importantes dirigiendo la mirada sólo 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 aprendemos a vivir con las injusticias de los demás tienden a ser ignorados, al igual que la relación entre injusticia privada y orden público.

¿Por qué no pensar aquellas experiencias que llamamos injustas como fenómenos independientes por derecho propio? El sentido común y la historia nos dicen que son experiencias cotidianas y que reclaman nuestra atención inmediata. La mayoría de nosotros hemos exclamado muchas más veces «¡esto es injusto!» que su inversa, «¡esto es justo!». Pero ¿se puede decir algo más sobre la injusticia aparte de que cuando la experimentamos sabemos muy bien de qué se trata? ¿Por qué la mayoría de los filósofos rehúsan pensar la injusticia con la misma profundidad y la misma sutileza con las que piensan la justicia? Ignoro por qué razón prevalece esta curiosa división del trabajo por la que la filosofía ignora la iniquidad mientras que la historia y la ficción casi no tratan de otra cosa, una división que produce un importante vacío en nuestro pensamiento.²

Afortunadamente, la teoría política, que habita a medio camino entre la historia y la ética, me parece la herramienta

2. Hay una breve pero notable excepción, de la que he aprendido mucho: A. D. Woozley, «Injustice», *American Philosophical Quarterly*, monográfico 7 (1973), págs. 109-122. Por otra parte, el libro Barrington Moore, *Injustice: the Social Basis of Obedience and Revolt*, Nueva York, M. E. Sharp, 1978, pese a su título, no trata el asunto del que yo me ocupo. Su preocupación son las razones por las que fallan las predicciones marxianas acerca de las creencias sociales y la conducta de las clases trabajadoras. Cualquiera que sea el interés que pueda tener por sus propios méritos este libro es irrelevante para el mío.

ideal para hacer algo al respecto. Después de todo, la injusticia no es una noción políticamente insignificante y la variedad y la frecuencia aparentemente infinita de actos de injusticia invitan a un estilo de pensamiento menos abstracto que la ética pero más analítico que la historia. Cuando menos, se puede acortar un poco más la distancia entre teoría y práctica cuando uno mira nuestras numerosas injusticias que cuando sólo atiende a la consideración de lo debido.

Mi investigación no pretende en modo alguno desafiar el valor de muchas teorías de la justicia, ni su búsqueda de fundamentos últimos. Lo que deseo, simplemente, es considerar de un modo distinto la injusticia, con mayor profundidad y detalle de lo que se suele hacer, iluminando de este modo una condición común, la de víctima, y especialmente el sentido de la injusticia que inspira en quienes la experimentan. Un proyecto así parece menos excéntrico cuando recordamos que la filosofía europea posee muchas intuiciones muy originales acerca de la justicia y de la injusticia y que a menudo éstas han llevado a la imaginación política a sus logros más excelsos. Hay, de hecho, ciertos gigantes escépticos sobre cuyos hombros, no sin algo de pretenciosidad, declaro haberme sostenido.

¿Qué implica realmente la idea de injusticia? Naturalmente, el significado exacto de la palabra «injusticia» es «no justo» y de «daño no acorde con la ley». Ahora bien, ¿es esto todo cuanto podemos decir? ¿Por qué no hablar de la injusticia de un modo más amplio, que no se limite simplemente a constatar la ausencia de lo debido, de lo justo? La respuesta a esta pregunta está lejos de ser obvia, porque la gran tradición de la ética parece rechazar esta propuesta. La razón es que existe un modo, por así decir, «normal» de pensar acerca de la justicia, que Aristóteles no inventó pero ciertamente sí codificó e imprimió para siempre en nuestras mentes. Este modelo normal de justicia no ignora la injusticia, pero tiende a reducirla a la condición de preludio a

la justicia o de falla o quiebra de la misma, como si la injusticia fuera una sorprendente anormalidad.

La representación pictórica convencional de la injusticia muestra fielmente a un diablo rompiendo las balanzas de la justicia, tirando del velo que ciega los ojos de la misma y vapuleándola.³ La injusticia simplemente destruiría la justicia. Aunque casi todas las versiones del modelo normal comienzan con una breve escena de injusticia, parece claro que son significativas sólo como ilustrativas del tipo de conducta que las normas de la justicia están diseñadas para controlar y eliminar. La injusticia sólo se nos muestra para decirnos lo que puede y debe ser eliminado, y, una vez que esta tarea preliminar se ha cumplido, podemos volvernos tranquilamente hacia la ocupación real de la ética: la justicia. Mi propuesta aquí es cuestionar este programa de trabajo, porque no trata a la injusticia con el respeto intelectual que merece.

En su forma más simple, este modelo normal de justicia sostiene que toda sociedad está gobernada por reglas. La más primordial de estas reglas establece el estatuto y los derechos de los miembros de la sociedad política. Se trata de la «justicia distributiva», y las reglas que propone son justas sólo si se corresponden con las creencias éticas más básicas de la sociedad. En una sociedad de guerreros, por ejemplo, los valientes deben ser recompensados, mientras que en una oligarquía los ricos deben ser cada vez más ricos, especialmente en honores y cargos. De modo más abstracto, el *ethos* fundamental de un sistema de gobierno puede ser y de hecho ha sido presentado como un acuerdo o como el conjunto de sus tradiciones, ideología y religión civil. Asimismo, puede ser considerado como el resultado de la naturaleza, de la razón y del sentido común.

3. Véase Quentin Skinner, *Ambrogio Lorenzetti: The Artist as Political Philosopher*, The Raleigh Lecture, Proceedings of the British Academy, vol. 72, 1986, para un perfecto tratamiento de una de estas figuras convencionales.

Pero en todos estos casos la justicia distributiva depende de algo aparentemente elemental y sólido para su autoridad. Incluso en una sociedad moderna, en la que convive una multiplicidad de sistemas de creencias, unos al lado de otros, el modelo normal puede alcanzar un fundamento sólido sobre el cual descansaría en última instancia la justicia.⁴

No obstante, «justicia distributiva» es un término desafortunado, en parte porque tuvo un significado muy diferente en la Edad Media y porque nunca está claro qué hay que distribuir. La llamaré, por tanto, «justicia primaria» o «fundamental», modo que me parece más neutral y que se limita a señalar su lugar en el esquema de la justicia normal. Junto a las normas primarias o fundamentales acerca de lo que se debe dar a cada cual, puede haber leyes efectivas y específicas, así como instituciones diseñadas para mantener estas normas en el curso de los intercambios privados, tanto como para castigar a quienes las infringen. Ningún sistema legal puede ser justo a menos que esté gestionado por funcionarios que sean justos, imparciales y comprometidos con la tarea de mantener el orden legal que da a la sociedad su carácter completo. Cuando no se siguen estas normas, se produce la injusticia. Los gobiernos que violan estas normas, o no las amparan y garantizan, son tiranías y sus sujetos pueden ser alentados a desobedecer a tales gobernantes. Todo lo que se necesita decir es esto: donde no queda justicia a la que aplastar, prevalece la injusticia.

No pretendo sugerir que el modelo normal de construcción de la justicia sea algo absurdo. A fin de cuentas, ha sido aceptado por aristotélicos y hobbesianos, kantianos y utilitaristas, liberales

4. Para observar en qué medida perdura aún el modelo de Aristóteles, véase Charles Taylor, «The Nature and Scope of Distributive Justice», *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press.

y conservadores, así como por la mayoría de los teólogos. En pocas palabras, corresponde a la forma más común de entender esta cuestión y no estoy sosteniendo la idea de desafiarla o de negar los valores legales que propone. Sin instituciones jurídicas y sin las creencias que las apoyan no puede haber relaciones sociales decentes, justas y estables, sino sólo angustia, desconfianza mutua e inseguridad. El estado de naturaleza es un mito convincente que nos recuerda lo sombrío que puede llegar a ser una existencia sin estas instituciones. Lo que propongo cuestionar aquí no es el principio de legalidad, sino la complaciente perspectiva sobre la injusticia que caracteriza al modelo normal y su confianza en la capacidad de las instituciones para enfrentarse con la iniquidad. Algunos escépticos siempre se han sentido incómodos con estas presuposiciones y yo personalmente comparto sus reservas.

Ninguna teoría seria de la justicia es, claro está, indiferente a la injusticia. Las aproximaciones basadas en el modelo normal parten, como lo hace John Stuart Mill, de la idea de que la justicia, como muchas otras nociones morales, se define por su opuesto. El autor comienza, entonces, a indicarnos en unas pocas frases lo que implica la injusticia. Significa la violación de las leyes buenas, la ruptura de las promesas, el rechazo a reconocer las reivindicaciones legítimas, a recompensar los méritos positivos y castigar los delitos, y, finalmente, ser parcial a la hora de decidir una controversia. Con ello, Mill deja la cuestión, habiendo mostrado sólo que lo injusto consiste en romper las normas de la justicia normal.⁵ Mill no fue el único que procedió así, pero no por ello su aproximación es totalmente satisfactoria.⁶

5. John Stuart Mill, *Utilitarianism*, Londres, J. M. Dent, 1944, págs. 38-60 [vers. cast.: *El utilitarismo*, Madrid, Alianza, 1997].

6. Véase Friedrich Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2, *The Mirage of Social Justice*, Chicago, University of Chicago Press, 1978, págs. 162-164, para una lista completa de referencias a los pasajes de la injusticia como el motivo para pensar acerca de la justicia.


En la perspectiva de Mill, la injusticia es la ausencia de la justicia sólo en un sentido obvio y circular, porque es presentada desde el principio como una forma de conducta que la justicia normal legal está diseñada para eliminar. A decir verdad, la auténtica preocupación de Mill era mostrar por qué nos vinculamos a la justicia y por qué es la primera de las virtudes sociales. Su propósito no era trazar un mapa exhaustivo de todas las formas conocidas de injusticia y de su perdurabilidad. Intelectualmente, tenía aversión a contemplar las peores situaciones históricas. No resulta sorprendente que, al igual que muchos de sus sucesores, tratase la injusticia meramente como el punto de arranque para alguna saludable y optimista teoría de la justicia. Naturalmente, no se espera que la injusticia desaparezca, pero se considera a la justicia normal como el instrumento adecuado para la tarea de controlarla en la práctica y de comprenderla en la teoría. Es esta creencia lo que más a menudo ha hecho emerger las reservas escépticas.

Los escépticos no acusan al modelo normal de olvidar la injusticia. Saben que las leyes y las convenciones están orientadas a eliminarla. Sin embargo, no están convencidos de que el modelo normal ofrezca una comprensión seria y elaborada de la injusticia como experiencia política o personal o como parte de todas las sociedades que ha habido en la historia. La injusticia no debería ser despachada rápidamente como un preliminar del análisis de la justicia. Y tampoco el verdadero reino de la injusticia es un estado de naturaleza amoral y prelegal. La injusticia no sólo aparece en las raras ocasiones en las que cae un orden político y legal. Tampoco permanece más allá de las fronteras de los mejores Estados conocidos. La mayoría de las injusticias ocurren todos los días en el marco de los sistemas de gobierno establecidos, que cuentan con un sistema operativo legal. A menudo, es la propia gente que se supone que debe prevenir la injusticia la que, en su poder oficial, comete los actos más graves de injusticia, sin demasiada protesta por parte de la ciudadanía.

2. Dudas acerca de la justicia en el imperio de la injusticia

Estas realidades históricas «banales» son la razón principal por la que siempre ha habido escépticos en materia de política que han considerado que las autosuficientes reivindicaciones intelectuales y morales del modelo normal de justicia no se encuentran justificadas. La mayor parte de ellos aceptaron las prácticas de la legalidad judicial como algo inevitable, pero tenían serias dudas acerca de su valor real, y muy especialmente de su eficacia. Entendieron la verdadera envergadura de la injusticia y comprobaron su vastedad.

A menudo, el escepticismo político tiene su raíz en un escepticismo epistemológico general, pero no depende de ningún presupuesto filosófico específico sobre el conocimiento en general. Este tipo de escéptico remonta el vuelo desde las formas más comunes de comprensión en vista de la presión del mal en los tiempos en los que le toca vivir. Ciertamente, Platón, Agustín y Montaigne tuvieron toda la razón para mirar a su alrededor con tristeza y desesperanza. En mitad de una guerra civil es razonable preguntar: «¿Por qué hacemos cosas tan atroces?». Y, a continuación, interrogarnos: «¿Qué podemos saber acerca de nosotros mismos y de los otros?» y «¿qué podemos saber, en general?». Así es como los grandes escépticos llegan a dudar de la relevancia moral del modelo normal de justicia entre otras cosas y a rechazarla, o cuando menos cuestionarla, en modos que muestran la injusticia de manera más descarnada de lo que suele permitir la ética política convencional.

 El propósito del escepticismo siempre es el poner de manifiesto la ignorancia oculta. No es difícil, de hecho, mostrar que la ley inspira una falsa autoconfianza intelectual que fomenta la injusticia. Los grandes escépticos dudaron de que fuera posible o incluso efectiva la conducta regida de acuerdo con la ley, porque simplemente no sabemos suficiente acerca de los hombres y de

los acontecimientos como para satisfacer las demandas de tal presuposición. Es por esto por lo que Platón volvió la espalda al modelo normal, al tiempo que Agustín y Montaigne redujeron su importancia. Todos ellos mostraron una inusual sensibilidad hacia las variadas formas de injusticia y, aunque no se concentraron en el sentido personal de injusticia, como finalmente harían teóricos más democráticos, le dieron a la teoría de la injusticia su estructura fundamental y su fuerza intelectual.

Estos escépticos no negaron, desde luego, que la falta de ley, el delito y la injusticia en los intercambios y en el juzgar fueran actos inicuos, pero levantaron la vista más allá de ellos para redescubrir la injusticia en su verdadera envergadura y con infinito detallismo. Contemplaron la injusticia cara a cara, no sólo como algo que abarca aquellos actos que la ley y el orden pretenden eliminar, sino como todas las ocasiones que nos fuerzan a gritar «¡Esto no es justo!». Evoco aquí su pensamiento principalmente para mostrar la seriedad de los dilemas morales y políticos que emergen tan pronto como el modelo normal es sometido a escrutinio crítico. Si nos preparamos para reconocer esas perplejidades, estaremos en mejor posición para mirar con otro punto de vista la injusticia. Estos maestros de la duda nos pueden ayudar a formular algunas preguntas y ésa es la razón por la que comienzo este libro a partir de su insigne «¡no!».

Cualquier esfuerzo por pensar la injusticia en toda su magnitud debe comenzar con Platón, no porque tenga la primera y la última palabra en el asunto, sino porque está alejado en el tiempo y porque de este modo actúa como un extraño espejo en el que podemos aprender a vernos a nosotros mismos. Leer a Platón es forzarse a comenzar todo de nuevo, porque representa el más radical de todos los rechazos al modelo normal. No hay ningún otro lugar intelectual comparable por el que empezar.

De acuerdo con Platón, el modelo normal es la expresión de una profunda ignorancia.⁷ Es una broma pesada, un circo. Lejos de hacer que cambie la gente injusta, tan sólo aviva y mantiene sus hábitos. Entendida en su verdad, la injusticia es una condición consistente en una energía psíquica mal orientada, en la que se explayan los impulsos agresivos y posesivos a la par que la racionalidad no logra afirmarse. Una sociedad que refleja este carácter no sólo es incapaz de educar a sus miembros, sino que activamente los descarrila. Su arte de gobernar se ve reducido a mantener vivas estas tendencias desordenadas, a base de vigilarlas día a día, y con ello lo que perdura es una sociedad sin raciocinio. Porque, ¿qué hacen los juzgados sino invitar a los avaros a querellarse contra otros avaros aún mayores por ofensas contra la avaricia que nacen de la agresión? La propia existencia de un modelo normal de justicia es el testimonio más elocuente de su incompetencia. No sólo fracasa en cumplir su promesa de eliminar la injusticia, sino que en su incoherencia ni siquiera lo intenta. Con nuestra ignorancia, lo que hacemos es invitar a los injustos a perseguir sus fines, proporcionándoles medios públicos para expresarlos.

¿Acaso puede decirse que alguien recibe o da a los demás lo debido allá donde nadie es competente para hacer su deber y constantemente se mete en asuntos totalmente fuera de lo comprensible? Para Platón, es obvio que toda sociedad históricamente conocida es sencillamente incapaz de cumplir sus propias normas o, incluso, de entenderlas. No es sólo que el reino de la ignorancia inherentemente adolezca de orden, sino que es también intrínsecamente injusto en el sentido convencional de la palabra, puesto que nadie da o recibe lo que requieren las

7. La siguiente discusión de la devastadora perspectiva platónica sobre la justicia legal está basada en *La República*, lib. 2, 369a-373e, lib. 3, 405a-405d, lib. 4, 421c-426e, 442d-445d.

normas sociales de la justicia normal. Si capacidad y tarea nunca coinciden, y no hay principios reguladores de acuerdo con los cuales los deseos ilimitados del hombre puedan ser refrenados y ordenados, entonces no hay justicia alguna. El modelo normal, lejos de establecer la justicia, simplemente permite que el desorden personal se haga sistémico, perpetúa la injusticia. Tal es su efecto y su función social.

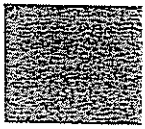
En el mejor de los casos, la ley fuerza a una temporal remisión de la injusticia. Su fracaso no reside sólo en el ojo del observador, Platón, sino en sí misma, a causa de sus desmedidas pretensiones. No obstante, las cosas no mejorarían si las instituciones que refuerzan la ley simplemente se eliminasen. Por el contrario, se generarían desórdenes aún mayores. El fallo de la justicia normal se prueba, desde luego, en esa posibilidad, puesto que no puede hacer nada por mejorar al ciudadano respetuoso de la ley. Sólo le proporciona un modo de vida menos peligroso, ofreciéndole medios para atenuar las consecuencias de la injusticia. Lo hace, sin embargo, de acuerdo con Platón, en un modo en el que la perduración de la iniquidad es inevitable.

La armonía platónica no es entonces la justicia, sino más bien una perfecta división de papeles y recompensas que haría el conflicto tan infrecuente como para hacer de la equidad propia de la justicia normal algo superfluo. Los gobernantes de una sociedad racional no tienen que ser normalmente justos, aunque pueden elegir serlo.⁸ Su tarea es moldear las almas y colocar a la gente en su puesto social adecuado, lo cual no es la forma normal de gobierno justo. Este último es, sin embargo, manifiestamente autocontradictorio, por el hecho de que pre-

8. David Sachs, «A Fallacy in Plato's Republic», en Gregory Vlastos (ed.), *Plato*, Nueva York, Anchor Books, 1971, págs. 35-51, y Mary Margaret Mackenzie, *Plato on Punishment*, Berkeley, University of California Press, 1981, págs. 153-155.

tende la justicia a base de fomentar positivamente la injusticia. Como tal, es continuamente irracional.

Hasta una sociedad completamente infrarracional lo haría mejor que aquellas que conocemos. En las primeras, la gente, casi como bestias, estaría motivada nada más que por las necesidades físicas y otras de carácter inmediato. La división de trabajo, producción y consumo estaría totalmente limitada y ordenada por las estrictas demandas de la necesidad física y no habría ocasión para el desorden, para la ley y para la injusticia. No obstante, cuando el dominio de la necesidad es reemplazado por el del deseo, penetramos en el reino de la justicia normal, diseñada meramente para controlar, pero en modo alguno para dirigir o reorientar los modos de comportamiento de los hombres, en perpetua guerra unos con otros, con las ciudades vecinas y consigo mismos. Los juzgados, los parlamentos, los jurados, los ejércitos y las instituciones políticas del modelo normal son meras formas de organizar estos impulsos públicos desordenados, que reflejan el caos psíquico de los ciudadanos individuales.



La escasez y la superfluidad, así como sus consecuencias, son la raíz de la justicia normal y todas sus tendencias las agrandan. Todo esto no continuaría si no fuera por la ignorancia moral, por la incapacidad de comprender nuestro desorden psíquico o la estructura de la desorganización pública. No es que la gente quiera realmente que las cosas sean como son, sino que son incapaces de conocerse a sí mismos y la manera en la que deben ordenar sus vidas para alcanzar la felicidad. De modo que se acostumbran a las injusticias de la justicia normal, lo cual les congela aprisionándolos en una duradera ignorancia.

A diferencia del modelo normal, Platón presenta un estado pre-legal de paz que es una pesadilla jurídica. Su imagen del orden racional es demasiado difícil para ser alcanzada, pero arroja una descarnada luz sobre aquello que generalmente se toma por justicia, lo cual es, de hecho, injusto bajo sus propios criterios,

porque la justicia normal ni alcanza ni puede alcanzar sus propios fines. No pueden distribuirse méritos iguales ni proporcionales allá donde nadie sabe lo que constituye el mérito humano. Nadie da ni recibe lo debido y nadie alcanza el equilibrio psíquico o social que se supone que instaure la justicia. Esto es lo que acarrea la ignorancia.

Para Platón, la injusticia es, antes que nada, un problema cognitivo. Nuestra incapacidad para conocer la totalidad y comprender cómo sería una sociedad racional, al completo y en todas y cada una de sus relaciones, nos hace ineptos para establecer un orden justo. Aunque nuestro conocimiento fuera completo, con toda probabilidad no seríamos capaces de hacerlo perdurar.

Se podría inferir, a partir del ataque platónico a la historia, que tenemos una idea (demasiado) clara de injusticia, pero nunca hemos experimentado y ni siquiera somos capaces de imaginar cómo es la justicia. En ningún momento, de hecho, se proporciona un gran consuelo a los jóvenes amigos de Sócrates ni se les dice qué es la justicia, sino sólo bajo qué condiciones podría decirse que existe un orden racional. Puesto que no podemos aspirar a alcanzar ese nivel, quedamos abandonados en una desesperanzada condena de nuestras capacidades reales. La ignorancia asegura la injusticia, no sólo en tal o cual sociedad, sino en todas las sociedades, no menos en las tradicionales que en las que se automodifican conscientemente.

En un paradójico intento por ofrecer una ciudad racionalmente construida y coherentemente tradicional, planeada para lograr costumbres y creencias inamovibles, Platón reveló indirectamente que el buen orden tradicional era imaginario y tan inviable como el esquema radicalmente racional. La piedad, la fe incuestionada, la sombra de la contaminación y los peligros de ofender a los dioses requerirían tal masa de funcionarios y educadores que uno sospecha que en la ciudad de las leyes debe de haber más gobernantes que gobernados.

La justicia tendría su lugar aquí, pero su validez está limitada a funciones punitivas, que son necesarias para prevenir el cambio en tanto se destinan a arrancar de raíz cualquier signo de impiedad. En la perspectiva platónica, la justicia normal fracasa porque su propia necesidad es prueba del colapso de las tradiciones piadosas, autoperpetuadas y atemorizadoras. La ley es una magra medicina social porque no comprende que para la superación de la injusticia es necesaria previamente la armonía, ya sea racional o por la vía de la fe. El pensamiento convencional simplemente es incapaz de ver la fuerza y la extensión de la injusticia en toda sociedad, ya sea basada en la tradición o racional, heredada o autoconstituida. El sentido común establece débiles remedios porque no puede proporcionar un gobierno sólido. Por nuestra ignorancia traicionamos nuestras esperanzas, viejas y nuevas. Platón no resulta cómodo ni para los conservadores ni para los liberales.

La fe religiosa a menudo está reñida con la perfecta racionalidad presente en el modelo normal. En la teología europea, Agustín representa la visión más intransigente y rigurosa de las relaciones entre un Dios triunfante y remoto y una humanidad abyecta, pecadora y autodestructiva. La descorazonadora perspectiva agustiniana tampoco deja lugar a las autoconfiadas implicaciones de la mayoría de las teorías de la justicia. No es maniqueo señalar que la justicia y la injusticia absoluta, Dios y Lucifer, comparten la gobernanza del mundo o, peor aún, que el mal ha triunfado universalmente sobre el bien. Acerca de la redención final a través de Cristo no habrá dudas, pero lo cierto es que eso tampoco tiene nada que ver con la justicia humana. La condición de hombres pecadores, aquí y ahora, es tal que la ley y la justicia no pueden modificar significativamente toda la culpa y el mal heredados. Desde luego, seríamos mucho más injustos sin un gobierno que constriña y controle, pero estas medidas sólo retardan lo peor. Además, entre las

consecuencias de la condición pecadora está una ignorancia tal que simplemente nos incapacita para ser justos, pues no podemos saber lo suficiente unos de otros como para hacer juicios adecuados.⁹

El príncipe cristiano o el juez que intentan ser justos están condenados al fracaso. Sus «penosos juicios» se fundamentan sólo en la ignorancia del carácter de los testigos a los que torturan o de los acusados a los que condenan. Nunca podemos saber lo suficiente de otras personas como para tomar decisiones correctas, y cuanto más observador es un juez probablemente más lamentará el enorme peso de su profesión. Aun así, está condenado a ejercer su contraproducente deber, porque sin castigos la gente sería peor aún de lo que es.¹⁰

El príncipe cristiano puede luchar por la paz, a lo sumo librar sólo guerras justas, pero no ha de esperar alcanzar una concordia verdadera. Su tarea es la de controlar el daño, pero con el mínimo de esperanza de éxito.

Al igual que Platón y otros escépticos, Agustín reconocía la injusticia como expresión de nuestros limitados recursos cognitivos, pero su posición es algo más que la ignorancia pagana. No sabemos lo suficiente como para dar a Dios o al hombre lo debido. El Estado pagano no puede saber lo que debe a Dios y el Estado parcialmente justo, regido por un gobernante cristiano, también falla en su deber, a excepción posiblemente de sus intenciones. Y es que, aunque desde un punto de vista moral las intenciones son importantes, las acciones políticas son siempre imperfectas. Las buenas intenciones no bastan para hacer frente al enorme daño moral que infligen los hombres en el curso de un día cualquiera.

9. Mi tratamiento de las doctrinas de Agustín está basado en *The City of God*, Nueva York, Modern Library, 1950, págs. 681-690, 692-693 y 699-701 [vers. cast.: *Ciudad de Dios*, Madrid, Gredos, 2007].

10. *Ibid.*, págs. 681-683.

Por eso, la justicia fracasa en dos sentidos, cognitivo y práctico, de modo que el reino de la injusticia se revela tan extenso que termina por abarcar mucho más allá, incluso, de los remedios representados por la ley política y del orden. En la perspectiva agustiniana, la envergadura de la injusticia comprende mucho más que determinadas enfermedades sociales que la justicia pudiera aliviar. Es la suma de todos nuestros fallos como seres pecadores, condición que nos condena a ser injustos. Un gobernante cristiano tratará de hacerlo mejor que uno pagano, pero no puede esperar tener éxito total en esta aspiración.

El Estado pagano sólo ejerce controles sociales a través de la disciplina. Incluso en los tiempos dorados de Roma se actuaba simplemente conforme al afán de gloria. Desde la perspectiva de Agustín, la jactanciosa afirmación de que la república de Roma fue una sociedad justa constituye más que un despropósito: es un fallo a la hora de juzgar a los romanos en virtud de su verdadera ideología y sus pasiones, que en realidad fueron la guerra y la fama. Cicerón, que sostuvo la idea de que Roma era una *commonwealth* en la que cada cual recibía lo que le correspondía, se convirtió inevitablemente en el blanco de las invectivas agustinianas. Para Agustín, no hay fundamento para tal autoalabanza en un Estado pagano y menos aún en la militarizada Roma. No es que Cicerón, en su amor por la rectitud legal, estuviera simplemente equivocado: es que tenía una visión extraordinariamente estrecha del imperio real de la injusticia y de las auténticas necesidades de justicia. Era doblemente ignorante: primero por ser hombre y segundo por ser pagano. En mi opinión, ésta no es una apreciación justa de Cicerón.

En todo caso, ni Platón ni Agustín agotan la nómina de la acusación escéptica contra el modelo normal de justicia. Hay también un escepticismo puramente psicológico que no sólo duda de que seamos capaces de saber suficientemente de los otros como para articular normas, sino que también alberga la

sospecha de que todos nuestros esfuerzos en este sentido pueden hacernos un gran daño. Montaigne es el mayor representante de esta línea de pensamiento. A su juicio, es posible que podamos conocernos a nosotros mismos, pero los demás nos percibirán de modo diferente a cómo nosotros lo hacemos.

Nuestras experiencias, personales y subjetivas, son demasiado variadas e incommunicables como para encajar en reglas generales de conducta, y el intento de imponérselas a menudo se nos vuelve en contra. Lejos de reducir nuestras crueldades, las reglas simplemente reconducen y formalizan nuestra crueldad. Es más, nuestros pensamientos y emociones están distorsionados por las reglas del lenguaje, nuestros recuerdos lo están por las reglas de la interpretación y nuestras mejores inclinaciones morales se encuentran constreñidas por normas sociales. Está claro que ningún gobierno que podamos inventar podría ser mejor, porque seguimos siendo demasiado ignorantes y demasiado diversos como para que tenga éxito cualquier esquema normativo. Somos mutuamente extraños y sabemos demasiado poco unos de otros como para poder juzgarnos.

Y eso no es todo. Cuando confiamos en tales reglas, tendemos a acabar sintiéndonos demasiado seguros de nuestro poder, lo cual nos hace arrogantes, crueles y tiránicos. En suma, el modelo normal de justicia puede ser totalmente incuestionable, pero no está hecho para nosotros. No es que esté equivocado, se trata simplemente de que es fútil y engañoso en la práctica, porque nos atribuye cualidades psicológicas e intelectuales que sencillamente no poseemos. En nuestra radical incertidumbre, por tanto, lo mejor que podemos hacer es lamentar nuestras insuperables limitaciones y hacer el menor daño posible.¹¹ Sería de esperar,

11. Michel de Montaigne, «Sobre los carruajes», «Sobre el arte de la conversación», «Sobre los lisiados», «Sobre fisonomía» y «Sobre la experiencia», en *Ensayos*, Barcelona, Acantilado, 2007.

incluso, que si estuviéramos menos dispuestos a juzgar y condenar, tal vez tendríamos una sociedad menos violenta y regida por el miedo. Ésta no fue la conclusión de Platón, pero la acusación de Montaigne contra las convenciones de la justicia era muy similar a la suya. En nuestra pobreza cognitiva nos exponemos a algo contraproducente cuando creemos que nuestros pequeños inventos institucionales pueden hacer frente a nuestra gigantesca injusticia. De hecho, tan sólo extienden el dominio de ésta.

El escepticismo psicológico de Montaigne no ha perdido un ápice de su mordacidad. Por el contrario, los hallazgos de la psicología social contemporánea vienen a reforzar sus dudas. Poca gente es capaz de aplicar información estadística o de hacer simples cálculos probabilísticos. En consecuencia, a la hora de hacer juicios bajo condiciones de información más que incompleta, la mayoría de nosotros malinterpreta la evidencia disponible. Necesitamos estadísticas y capacidad conjetural para tomar decisiones sociales, pero rechazamos la disciplina mental que requieren. Es más, la incapacidad para pensar adecuadamente no es una cuestión de inteligencia o de educación. Es simplemente nuestra manera de ser. Igualmente descorazonadora es nuestra rigidez a la hora de cambiar nuestras creencias cuando así nos lo indica la aparición de nueva información. Nuestra fluidez en el pensamiento causal simplemente nos permite incorporar nueva evidencia sin ajustar nuestras expectativas previas. También parece que a la hora de explicar la conducta tendemos a atribuir nuestro propio comportamiento a causas exógenas y medioambientales, mientras que hacemos lo contrario con el comportamiento de los otros, que achacamos a motivos endógenos.¹² Somos intuitivamente evasivos.

12. D. Kahnemann, P. Slovic y A. Tversky (eds.), *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, págs. 3-20, 115-118 y 129-152.

La mayoría de las personas no nacen científicas, y el sentido común es dañado una y otra vez, tal como pensaba Montaigne. Teniéndolo en cuenta, podemos compartir su opinión de que no encajamos en los sistemas de justicia, que ignoran nuestras limitaciones psicológicas y cognitivas. El resultado sería, tal como pensó Montaigne, no sólo un fracaso en alcanzar la injusticia, sino una inflexibilidad general y una rigidez social que son expresión de ilusoria adecuación y de una falaz autoconfianza. Aquí, el escepticismo da lo debido a la injusticia, porque reconoce que nuestros juicios son gestados en la oscuridad y duda de que sean correctos. Tales dudas no deben conducirnos a una invectiva platónica generalizada sobre nuestras capacidades de gobernarnos, pero lo que sí imponen en un lector avisado es un sentido ampliado del dominio de la injusticia. He comenzado con una historia del pensamiento escéptico por una razón: recuperar el sentido que revela de la enormidad de la injusticia humana.

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. Entre ellas, un nuevo interés por las víctimas de la injusticia, y no en menor grado gracias precisamente a que estos escépticos nos hacen preguntarnos quiénes son las víctimas. ¿Acaso no somos todos víctimas de la ignorancia? ¿De qué clase de víctimas se trata en la injusticia? Tal vez la persona injusta es la primera víctima de sus malas acciones. ¿Qué debemos al injusto y qué a sus víctimas directas? ¿Y cómo podemos reconocer a las víctimas absolutas de una injusticia?

3. ¿Quiénes son las víctimas de la injusticia:
los injustos o sus presas?

Si nos guiamos por Aristóteles, la persona injusta no es ningún tipo de víctima. Está dominada sólo por un vicio, la avaricia. Es por esta razón por la que rompe las reglas de la justicia y de la equidad. Simplemente, desea más de todo: bienes materiales, prestigio y poder, y el impacto de su codicia cae por completo sobre los otros, que reciben menos de lo que merecen debido a su conducta acaparadora.

Sin embargo, la persona injusta, antes que nada, puede ser injusta consigo misma, infligiéndose heridas sobre su propia alma. Ésta fue la perspectiva de Platón, que pensaba que las personas injustas realmente no saben lo que hacen, no actúan voluntariamente y están tan mal orientadas que en verdad merecen conmiseración. Estas personas sufren por sus desordenadas psiques y están atormentadas por el tironeo de deseos e iras que son incapaces de satisfacer o de controlar. Irracionalidad, insolencia, deseos irrefrenables, agresividad y pura estulticia son todas ellas, a su propio modo, enfermedades psíquicas que nos hacen injustos; hacemos un flaco favor a estas personas permitiéndoles perseverar en tal estado.¹³

Si la injusticia es la supresión de la razón y el gobierno de las bajas pasiones sobre las elevadas, entonces los injustos no son menos injustos consigo mismos que con los otros. Sin embargo, en la perspectiva de la justicia normal, tal como Tomás de Aquino propuso, esto sería una mera forma «metafórica»¹⁴ de injusticia, porque ¿acaso alguien se daña a sí mismo a propósito?¹⁵ Si la injusticia está hecha de actos voluntarios, entonces como

13. Platón, *Leyes*, lib. 4, 716a-716b, lib. 5, 731c-731d, lib. 9, 860d-864.

14. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, cuestión 58, art. 2.

15. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, lib. 5, 1136a-1138a.

mínimo debe haber dos personas, un agente y una víctima pasiva, y a menudo un tercero que decide en la disputa de sus respectivas reivindicaciones. Pese al sentido común aristotélico, frecuentemente somos injustos con nosotros mismos, aunque no por infligir daño a nuestras almas, tal como pensaba Platón, sino porque nos culpamos por actos que no hemos cometido o nos sentimos culpables por faltas imaginarias. Nos castigamos irracionalmente a nosotros mismos.

En muchos marcos culturales antiguos, la injusticia hecha a uno mismo tiene un gran sentido. Así, el que roba en un templo o el asesino, especialmente el de sus similares, está manchado, como nos recuerda Platón. Tal persona es peligrosa porque mancilla también a los que le rodean y porque atrae la ira divina. No sólo pone en peligro a su comunidad, sino también a sus descendientes, pues éstos heredarán la culpa no expiada de su ancestro.¹⁶ La persona injusta debe ser castigada y exorcizada a fin de purificarle, a él y a su comunidad; el castigo es la única esperanza para la mejora, aunque también sirve como escarmiento ejemplar para los otros.¹⁷ Las verdaderas raíces de la noción de que la persona injusta está mentalmente enferma son, evidentemente, muy antiguas, pero no las hace menos significativas para sociedades posteriores. La locura es un caso extremo y Platón nos recuerda también que algunos actos de injusticia, que no «contaminan», tales como maltratar a un esclavo, arruinan nuestro carácter de modo irremediable. Nos desfiguramos a nosotros mismos cuando nos enojamos con nuestros inferiores.¹⁸ Con todo, aunque la persona sólo se contamina en casos muy graves, siempre resulta autodes-

16. Véase Walter Burkert, *Greek Religion*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, págs. 75-82, para el modelo histórico que sigue Platón para las prescripciones en *Leyes*.

17. Platón, *Leyes*, lib. 9, 853d-855d.

18. *Ibid.*, lib. 4, 777d-777e.

tructiva. Es necesario el castigo que limpia y cura, incluso la pena de muerte, aunque el exilio puede servir también a los mismos efectos.

En comparación con la visión que da Platón de la desdicha de la persona injusta, el tratamiento de Aristóteles no es tan dramático. A decir verdad, la persona injusta no actúa por cólera o en un momento de apasionamiento, sino que tiene un carácter permanentemente deformado en el que la codicia se ha vuelto habitual. Cuanto más pone en práctica acciones injustas, peor se vuelve su personalidad. El defecto dinámico que gobierna su personalidad es, sin embargo, un rasgo estático: su codicia. Aunque lo considera un vicio, Aristóteles no se refiere a la cobardía y a sus emociones asociadas como causas significativas de injusticia. De hecho, si cometemos y permitimos una masiva injusticia, es precisamente porque somos indolentes, miedosos o una combinación de ambas. El agente injusto aristotélico sólo tiene un móvil: la codicia. Sus defectos sólo se hallan en los resultados de su conducta injusta. Sabemos que es injusto porque ha dado de menos o ha tomado de más, en cosas agradables o buenas que deben ser compartidas.¹⁹ La persona injusta simplemente tiende a agarrarlo todo para sí, sin preocuparse por los demás. Esto es exactamente lo que demanda el modelo de justicia aristotélico: de este modo, se orienta hacia el éxito al restablecer a cada uno lo suyo, lo que debe ser compartido.

Ahora bien, lo que vienen a decirnos los mejores personajes de ficción, las mejores narraciones históricas y biográficas, así como nuestra propia experiencia, es que la persona injusta tiene una maraña de motivos que superan la mera codicia. Tal vez

19. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, lib. 5, 1129b. Un error que no dejó de detectar uno de los más severos críticos de Aristóteles, Hobbes, *De Cive*, ed. de Sterling Lamprecht, Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1946, págs. 45-46.

pueda ser el principio en algunos casos, pero enseguida pasan al terreno de juego otras disposiciones. A la codicia se unen la ideología, el fanatismo, el prejuicio, la xenofobia o el sexismo. Políticamente hay pocos problemas emocionales más inquietantes que la pérdida de inhibición que la actividad colectiva puede inducir en la que de otro modo sería gente decente.²⁰ Reducir el impulso de la injusticia a la mera codicia es hacer de la mayoría de las políticas injustas algo incomprensible.

La menor de las dificultades no es, además, hacer de la codicia el motivo único del comportamiento injusto, sino que también censura a la persona que toma menos de lo que debe, como si no fuera suficientemente codiciosa. Una persona generosa en principio no sería injusta porque nadie resulta dañado por su conducta y porque su carácter es mejorado a través de tales actos.²¹ Aun así, el resultado de su generosidad es injusto de dos modos. Primero, las consecuencias son injustas si alguien toma menos de lo que le corresponde, que es lo que define la justicia. Segundo, de este modo, la justicia pública resulta despreciada, porque una persona generosa y magnánima desdeña perseguir los objetivos de la justicia normal y de esta manera socava su efectividad política. Puede ser el rasgo de un carácter noble el no perseguir un dólar en los juzgados, pero implícitamente se considera que rebaja el prestigio moral del orden jurídico. Lo que le importa a la persona noble es su perfeccionamiento, no el mantenimiento del orden público. Así, para ser coherente, Aristóteles habría tenido que atribuir generosidad limitada a la persona justa a fin de ser el paralelo de la correspondiente avaricia ilimitada del injusto. Pero lo

20. Véase Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, Nueva York, Liveright, 1967 [vers. cast.: «Psicología de las masas y análisis del yo», en *Obras completas*, vol. XVIII, Buenos Aires, Amorrortu].

21. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, lib. 4, 1119b-1121a.

cierto es que, tal vez de modo inconsistente, eligió el perfeccionismo, aunque muchos de sus herederos optaron por la mediocridad moral.

Todos los fallos de la psicología moral del modelo de justicia normal aristotélico se deben probablemente a la exigencia de imparcialidad. Para ser imparcial, uno no debe considerar a la persona injusta como un conjunto, sino sólo aquellos rasgos y actos que son relevantes para decidir en un caso concreto. Mirar con demasiada profundidad en los rasgos de quienes toman demasiado podría conducirnos a la parcialidad en el juicio. La codicia funciona suficientemente bien como explicación del comportamiento que realmente importa a aquellos que deben juzgar. Es más, ciertamente desalienta cualquier tendencia a simpatizar con los que están fuera de la ley. Cuando uno piensa en los injustos como lo hizo Platón, en cuanto víctimas de una psique desordenada, se ve tentado a sentir pena hacia ellos más que hacia aquellos a quienes han herido. Aunque la persona injusta probablemente no disfruta de la vida buena, la víctima lo pasa mucho peor y no debemos olvidarlo. Dignos de lástima o no, el sentido común nos dice que los injustos no son las víctimas reales de sus malas acciones, aunque nadie encuentra a las víctimas de la injusticia tan interesantes como a sus verdugos.

La ausencia de víctimas no es una sorpresa en las éticas perfeccionistas aristotélicas, pues se fijan fundamentalmente en el carácter de los agentes. Ni Platón ni Aristóteles prestaron la misma atención a las víctimas que a sus maltratadores. Lo que más importa es el gobernante injusto o los tiranos y sus almas corrompidas. Para Platón, parece que ser gobernado por inferiores a uno y dar pábulo a nuestras bajas pasiones son experiencias paralelas. Vivir en una ciudad donde reina el caos es muy malo, pero sufrir una indignidad autoinfligida es aún peor; la criatura que lo sufre es un miserable y una víctima de sí. Sabemos que, en efecto, Sócrates decide suicidarse antes que

permitirse sufrir tal destino psíquico. Sólo la ignorancia podría llevarnos hasta ahí.²²

Hasta Aristóteles, que tenía una perspectiva muy distinta —que descarta toda exculpación de las personas injustas y que ciertamente no las tiene por víctimas de nada—, puede llegar a tener cierta simpatía por ellas. Nadie que realmente supiera lo que una conducta injusta podría llegar a hacer con su personalidad la sostendría. Porque el resultado es una personalidad tan enferma que el injusto tiene un resultado aún peor que el de las personas a quienes arrebató lo suyo.²³ Tal vez no se nos alienta a sentir pena por tales seres, pero se nos inclina a interesarnos por su situación personal. Deberíamos hacer algo por detener su deterioro y darle castigo. Los cristianos, desde luego, se supone que deben sentir compasión por tales pecadores. En suma: siguen siendo más visibles que las víctimas reales.

La búsqueda de la eterna salvación puede funcionar como la persecución aristotélica de la perfección propia, en el sentido de que ambas se quitan de en medio a las víctimas. En *Ciudad de Dios*, de Agustín de Hipona, se nos dice que la víctima de una injusticia política, el esclavo en particular, en última instancia es menos una víctima que el propietario, porque la víctima no está expuesta a tantas tentaciones. Y, además, si aguanta su carga con paciencia, puede esperar mucho más una vida futura que su amo. El esclavo está en mejor posición para ser espiritualmente libre en la medida en que está menos atado a las posesiones materiales. De nuevo, aquí no es el dañado socialmente, sino el agente injusto quien emerge como la víctima real.²⁴ En el mundo regido por el pecado, no es sólo que los amos sean víctimas de

22. Platón, *La República*, lib. 4, 444b-445b; *Leyes*, lib. 5, 728b-728e.

23. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, lib. 3, 1113b-1115a, lib. 5, 1138a-1138b.

24. Agustín de Hipona, *City of God*, págs. 112 y 694-698 [vers. cast.: *Ciudad de Dios*, op. cit.].

su riqueza, también aquellos que gobiernan están lastrados por peligros morales específicos. Todos los grandes de este mundo están condenados. En la perspectiva cristiana, los poderosos son las víctimas reales, mientras que los pobres y los desposeídos están en mejor posición para evitar el pecado. Cualquier cuadro del Juicio Final nos representa esta «ventaja».

Es en evidente oposición a esta sombría perspectiva y con obvia vehemencia como Nietzsche reivindicó que en los días del gozoso paganismo griego los castigos constituían un entretenimiento en el que se estaba autorizado para dar rienda suelta a la crueldad sobre la víctima.²⁵ Por lo menos, en estos casos no había duda acerca de quién era la víctima. Nadie se preocupaba acerca de la imparcialidad de los procesos. No importa que esto sea una fantasía histórica aplicable en el mejor de los casos a los dioses. Señalaba hacia la multiplicación de las víctimas y la santificación de la condición victimaria por parte de las clases reflexivas europeas. Para Nietzsche, habría sido gratificante creer que el delincuente medio era un hombre que se autoafirmaba más que un pobre diablo. Pero, de hecho, la mayor parte de los criminales no sólo no son heroicos, sino que pueden pretenderse víctimas, aunque no al modo platónico o agustiniano.

Los criminales corrientes intentarán estrategias de evasión más simples, tales como argüir que la víctima les provocó, especialmente en los casos de violación, o bien les incitó al delito. Pueden sostener que las quejas al respecto son exageradas. En casos de asalto o engaño, se quejarán de que la necesidad les forzó. Pero, lo que es más significativo para nosotros, pueden haber aprendido de Rousseau y sus herederos que sus actos de injusticia

25. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, Nueva York, Vintage Books, 1969, págs. 57-96 [vers. cast.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1996].

les vinieron marcados por una sociedad injusta que deformó sus sentimientos morales y les privó de apoyo material y moral, de modo que son auténticas víctimas. Esto no debe tomarse como una mera hipocresía, sino como la última de una larga lista de argumentaciones que tratan al criminal como a una víctima. La fuerza de la tentación y el sentido de ser una víctima constante de la sociedad son tan genuinos como los otros argumentos que hemos visto, que hacen de la persona injusta la víctima primaria de su propia conducta o de su entorno. La perspectiva cristiana del esclavo dañado como el beneficiario de la injusticia del amo-víctima es sólo el ejemplo extremo de la transformación de la persona injusta en víctima. En ningún caso, empero, es tratada como tal la víctima real de una injusticia. El agente injusto es privado de su autoafirmación y la experiencia de la víctima es distorsionada. Tanto al agustiniano como al nietzscheano les es posible pensar que obtiene algo por ser dañada: o va al cielo o se las arregla para ser el victorioso opresor del alma noble y del individuo libre.

El poder de los victimizados puede no ser obvio, pero Nietzsche vio su victoria como un triunfo colectivo. Fue el resultado de una exitosa revuelta de esclavos capitaneada por curas resentidos empeñados desde siempre en poner grilletes y destruir a los individuos libres y nobles. No era un pensamiento original: Sócrates ya había sido desafiado sobre la misma base por Calicles.²⁶ Calicles se sentía una víctima, injustamente gobernado, no porque fuera débil e indefenso, sino porque sabía que era en todo punto superior a los otros. No tenía lo que se merecía porque no podía hacer lo que deseaba con los demás. Una sociedad de inferiores en mutua defensa se había confabulado contra él y ahora gobernaba la ciudad. Los débiles se

26. Platón, *Gorgias*, Harmondsworth, Penguin Books, 1971, págs. 481-522 [vers. cast.: «Gorgias», en *Diálogos*, vol. II, Madrid, Gredos, 1983].

habían unido para atacar a sus superiores, sobre quienes ahora extendían su represor e injusto gobierno. Lejos de ceder ante el sistema ético y político de sus represores, Calicles tenía la firme resolución de hacer lo que le viniera en gana, por encima de sus leyes y de sus gobiernos.

Calicles, hay que decirlo, no es un miserable embaucador ni un rufián de poca monta, sino un espécimen superior que declara abiertamente su condición por encima de la ley porque siente que tiene perfecto derecho a gobernar y a hacerlo en su propio beneficio ya que es mejor que el resto en todo. Si se acepta su visión de sí mismo y de su situación, entonces es la víctima de la fuerza conjunta de los condenados de la tierra. «La República» es en gran medida una respuesta al desafío de Calicles, tal como es presentado por los desesperados amigos de Sócrates, que quieren que lo triture verbalmente.

La justicia normal tiene muy poco que decirle a Calicles, porque al final no se nos aclara que la sabiduría de los gobernantes, sus nobles oponentes, les haga más felices. Sus vidas serían más armoniosas y racionales si gobernaran la ciudad de acuerdo con la contemplación de la verdad más que como un medio para satisfacer sus interminables y crecientes deseos, tal como haría Calicles si pudiera. El programa psicológico de Calicles es una imposibilidad, tal vez, pero, si realmente es superior, no hay razón para él que le impulse a aceptar como justo el gobierno de sus inferiores, aunque sean numerosos. Será un delincuente al final, o carne de ostracismo, pero desde su punto de vista es una víctima del sistema de justicia convencional que no le da lo que le debe, a sus ojos. Desde el punto de vista socrático, Calicles es también una víctima, no de los otros, sino de sus propias pasiones desordenadas. Es una perspectiva que ni Calicles ni Nietzsche compartirían. Y tampoco es como sus víctimas, en caso de haberlas, percibirían la situación.

¿Cuáles son las verdaderas víctimas de la injusticia? La filosofía tiene poco que decir respecto a ellas, si bien no para de vilipendiarlas. Aun así, a pesar de Calicles y de Nietzsche, importan. ¿Qué hay de la personalidad de las partes dañadas? ¿Qué sabemos de ellos? A menos que uno se preocupe de tener en cuenta su experiencia, la aproximación a la justicia estará incompleta. Se puede ver por qué un *ethos* aristocrático les sería relativamente indiferente, pero ninguna teoría política democrática puede ignorar el sentido de la injusticia que arde en la psique de las víctimas de la injusticia. 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 éste 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. Ahora bien, ¿quiénes son las víctimas? ¿En qué consiste la condición de víctima?

Es imposible caracterizar a las víctimas. Se trata sólo 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. Muchas de las víctimas de hoy mañana serán los verdugos de otros. La condición de víctima es una noción pasiva, como puede verse claramente en el origen etimológico de la palabra *víctima*. De acuerdo con el *Oxford English Dictionary*, «víctima» se refería a criaturas que eran sacrificadas y asesinadas en aras de alguna deidad. Sólo desde el siglo xvii se ha aplicado a gente que era sometida a la muerte o a un trato cruel y opresivo y,

finalmente, se ha extendido a aquellos de quienes alguien se ha aprovechado o que han recibido menos de lo que les correspondía. Esta expansión de la definición de «víctima» podría expresar muy bien una creciente humanidad, pero lo que no ha hecho es reducir el número de víctimas.

Nuestra pertinaz crueldad es tan evidente en los horrores de la guerra civil como lo es en los placeres de la risa. La comedia grotesca se basa en la crueldad, sin ir más lejos. ¿Qué es más divertido que el tipo que pasa por ahí y le dan un tartazo, o se resbala con un plátano o va a parar a la basura? La comedia social casi siempre resulta divertida a costa del desdichado de turno. Tomemos el inmortal personaje de Molière, *Georges Dandin*, como la máxima expresión de lo dicho. Se trata de un rico campesino que se casa con la descendiente de una rica familia venida a menos. Su esposa le engaña y sus parientes le tratan con desprecio y ridiculizándole. Cuando, en mitad de la obra, exclama «¡me lo he buscado!», el público prorrumpe en risas. Está lejos de ser evidente que nos solidaricemos de modo espontáneo con los dañados y a los que se da de lado, aquí muy poca gente se apiada del personaje.

Probablemente es imposible hacer una lista de todas las formas posibles de la condición de víctima, pero ello no es razón suficiente para suponer que las causas sean siempre actos puramente individuales de injusticia. Se trata ciertamente de actos con gran visibilidad, pero tanto los asuntos debidos a obra humana como los desastres naturales son ambos responsables de muchas víctimas. La diferencia entre ambas a menudo es crucial, con todo, para comprender en qué consiste una injusticia. Sin embargo, no basta sólo 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.²⁷ ¿Por qué? Porque hay muchas víctimas que están completamente fuera del alcance de las normas públicas. Éste es el caso, pese a toda la democratización, que ha expandido el alcance legal del reconocimiento de la condición de víctima.

Empezando por Nueva Zelanda y acabando por muchos estados de Estados Unidos, hay leyes que proporcionan compensación, restitución y servicios sociales a las víctimas de los delitos. Entre estos cambios graduales pero verdaderos se encuentra hoy día una literatura creciente sobre victimología. Los horrores de nuestro mundo, desde la Segunda Guerra Mundial y el incremento de los delitos con violencia en las ciudades estadounidenses, han provocado este aumento de obras. Sus autores tienden a ser radicales, gente que se ha dado cuenta de que la mayor parte de las víctimas de los delitos, y no sólo los delincuentes, son personas pobres. Ahora bien, pese a esta literatura, a veces algo tendenciosa, no hay razón para ignorar a las víctimas de clase media, víctimas de promesas rotas y de engaños. Lo que hace de la victimología algo políticamente significativo es que muestra que el sentido de la injusticia invoca una respuesta democrática y no se limita a una reivindicación enconada, sino que conduce a la creación de nuevas instituciones.

Pese a tales cambios, el modelo normal de justicia continúa teniendo severas dificultades a la hora de tratar a las víctimas. Se limita a hacer encajar su situación con la normativa vigente, lo cual es una manera inadecuada de reconocerlas. La condición de víctima tiene un componente irreductiblemente subjetivo, que el modelo normal difícilmente puede asimilar. Si soy la

27. Jacqueline Scherer, «An Overview of Victimology», en Jacqueline Scherer y Gary Shepherd (eds.), *Victimization of the Weak*, Springfield, Charles Thomas, 1982, págs. 8-27.

víctima de expectativas incumplidas, ¿quién está autorizado para decirme que no debía haberlas tenido? ¿Había una norma, una costumbre, una esperanza, tal como yo tuve, o no? ¿Debería haberla habido? ¿Estoy siendo deshonesto, equivocado o estoy en mi derecho? ¿Y quién lo decide? ¿Es la víctima, que está en desventaja (pues siempre somos imperfectamente ecuanímenes), o es el aparente beneficiario de la confianza de ésta? Y esto no es todo. Cuando las circunstancias sociales o el cambio ideológico crean nuevas expectativas que contradicen a las presuposiciones anteriores, ¿quién está autorizado para dictar qué normas, si las hay, permiten o no a un grupo sentirse víctima? ¿Hicieron ellos las normas por vez primera? ¿Quién las redactó y para el beneficio de quién? Si hay normas para decidir tales conflictos, éstas están lejos de ser estables una vez que se las ha desafiado. Y en una sociedad plural, con tantos giros normativos y leyes en conflicto, no es posible normalizarlas todas de una vez y para siempre. A menudo han de negociarse acuerdos, muchos de ellos lejos de ser justos, simplemente para llevar adelante nuestros proyectos, y las víctimas han de «aprender a vivir con ello». Puede que sea lo máximo que podemos hacer. Formularnos estas preguntas no supone buscar o sugerir respuestas concretas, sino sólo reconocer lo que ya sabemos de nosotros mismos.

La conveniencia política y el desacuerdo ético no son las únicas dificultades a la hora de reconocer quiénes son las víctimas auténticas. Se trata sencillamente de que la gente difiere muchísimo en lo que personalmente siente como injusto.²⁸ A menudo no sólo rehusamos reconocer a las víctimas, sino que con frecuencia éstas no son capaces de exponer sus sufrimientos. A ello hay que sumar que debe haber algún elemento de

28. Gerold Mikula, «The Experience of Injustice», en H. W. Bierhoff et al. (eds.), *Justice in Social Relations*, Nueva York, Plenum Press, 1986, págs. 103-123.

autoidentificación y mucha gente a quien un observador podría considerar como víctimas no se reconocen a sí mismas como tales. 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.

La discriminación social contra miembros de estos grupos es una cuestión de engaño, por decirlo sencillamente. Las víctimas son acusadas de errores y desmerecimientos, para, a continuación, ser tratadas de acuerdo con ello. Aun así, sorprendentemente muchas de ellas no optan por reconocer lo injusto de su situación. Una respuesta extrema a este tipo de injusticia consiste en «identificarse con el agresor» y de modo abyecto aceptar sus denigraciones como algo merecido. Aquí la persona dañada se odia a sí misma pero no piensa que sea víctima de una injusticia, sólo alguien que recibe el desprecio que cree que se merece.²⁹ Mucho menos autodestructiva es la opción de muchas mujeres del autorrespeto por encima de las evidencias de injusticia. Muchas mujeres que son totalmente conscientes de la injusticia sexista en el mundo laboral negarán, sin embargo, pese a las evidencias, que les hayan tratado injustamente alguna vez: siempre hay un puñado de circunstancias que hacen su caso «especial» y, por lo tanto, no realmente injusto. Los obreros suelen hacer lo mismo. Esto puede enojar a la gente que se pregunta por qué no se comportan como Marx pensaba que deberían hacerlo, pero es comprensible. A la mayoría de la 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

29. Morton Deutsch, *Distributive Justice*, New Haven, Yale University Press, 1985, págs. 46-63.

admitir que somos indefensos objetos de una injusticia. Hasta el autoengaño parece mejor que admitir lo primero.³⁰

Asimismo, hay también maneras de volver una condición de víctima algo aparentemente bueno y transformarla en ventaja. Las víctimas de una injusticia adscriptiva (especialmente en forma de discriminación religiosa o étnica) pueden extraer orgullo y fuerza de la comparación con sus atormentadores, tal como han hecho los judíos durante siglos. Muchas víctimas aprenden que ser indefensas, como a menudo las mujeres, les permite evadirse del estatuto consciente de víctimas, pero a un terrible costo para sí mismas. En última instancia, la renuncia a encarar la injusticia no es realista ni justa. Es meramente reconfortante, porque parece que la mayoría de nosotros tenemos la creencia en un mundo justo en el que la gente generalmente tiene lo que merece. Culpar a la víctima es una respuesta común y no se debe sólo a un propósito consciente. Expresa también nuestra necesidad de confiar en el orden social en el que vivimos.³¹

Sin embargo, pese a nuestra habitual indiferencia, no es sólo la víctima real y consciente la que reconoce la injusticia. Hay personas que por razones ideológicas toman como suya la causa de las víctimas, a menudo sin tener una experiencia personal de injusticia y de sus humillaciones asociadas. La política,

30. Faye Crosby, *Relative Deprivation and Working Women*, Nueva York, Oxford University Press, 1982; Faye Crosby et al., «Two Rotten Apples Spoil the Justice Barrel», en Bierhoff et al. (eds.), *Justice in Social Relations*, op. cit., págs. 267-281; Jerald Greenberg, «On the Apocryphal Nature Inequity Distress», en Robert Folger (ed.), *The Sense of Injustice*, Nueva York, Plenum Press, 1984, págs. 167-186; Joanne Martin, «The Tolerance of Injustice», en James Olson et al. (eds.), *Relative Deprivation and Social Comparison: The Ontario Symposium*, vol. 48, Hillsdale, Lawrence Erlbaum, 1986, págs. 217-242, y «When Expectations and Justice Do Not Coincide: Blue Collar Visions of a Just World», en Bierhoff et al. (eds.), *Justice in Social Relations*, op. cit., págs. 317-335.

31. Melvin J. Lerner, *Belief in a Just World*, Nueva York, Plenum Press, 1980.

1. Dar a la injusticia lo suyo

especialmente la política de protesta, no es una acción egoísta. Es la convicción, no el interés propio, lo que la impulsa, especialmente en las acciones políticas simbólicas. Los estudiantes radicales francocanadienses admiten que sus vidas personales van bastante bien y la gente que más protesta por la segregación en las escuelas raramente tiene hijos en estos centros.³² La gente que toma como suya la causa de los condenados de la tierra a menudo no han sufrido estas injusticias.

Aquellos agentes políticos que eligen identificarse con las víctimas actúan como si creyeran que estas últimas deberían hacerlo: se convierten en los paladines de víctimas débiles. Probablemente se implicarán en protestas políticas. De hecho, la gente que lucha tiende a tener una causa y un sentido positivo de sí mismos y de su fuerza y de sus méritos. Naturalmente, pueden ser fanáticos y podemos preferir una cierta injusticia a su celo inflexible y el tipo de gobierno político que impondrían si les fuera posible. Tampoco deberíamos olvidar a los conservadores políticos, aquellos que hacen de los sufrimientos de otros su propio beneficio. Son malos ciudadanos, por decirlo suavemente, pero no son los únicos, aunque nos hacen recordar lo peligroso que es una incesante queja de injusticia no atendida.

4. Injusticia pasiva: cómo ser un mal ciudadano

La injusticia florece no sólo debido a que las normas de la justicia son conculcadas a diario de manera activa por la gente. Los ciuda-

32. Lise Dubé y Serge Guimond, «Relative Deprivation and Social Protest: The Personal-Group Issue», en James Olson et al. (eds.), *Relative Deprivation and Social Comparison*, págs. 201-216; David Sears et al., «White's Opposition to Busing: Self-Interest or Symbolic Politics?», *American Political Science Review* 73 (1979), págs. 369-384, y Sidney Verba y Gary R. Orren, *Equality in America*, Cambridge, Harvard University Press, págs. 248-251.

danos pasivos que dan la espalda a las víctimas reales o potenciales también contribuyen con su propio grano de arena a la montaña total de la iniquidad. Éste es uno de los fallos del modelo normal que mira sólo a los agentes, no a los contribuyentes inactivos de la injusticia. Pero este fallo no es una debilidad necesaria. De hecho fue un jurista romano, Cicerón, quien iluminó con gran efectividad la universal prevalencia de la injusticia pasiva. También fue un escéptico en cierta manera, pero, a diferencia de Platón, no renunció a perseguir la idea de la ciudadanía de la República. Es más, Cicerón estaba mucho menos limitado en su perspectiva de lo que cabe esperar a la vista de los ataques de Agustín. Como distinguido jurista, era un ardiente defensor del modelo normal, con una especial preocupación por la equidad y por la disponibilidad de servicios jurídicos públicos. Sus críticas fueron agudas, precisamente porque pensaba que sabía lo suficiente para ser justo. Los fallos que encontró en el modelo normal eran políticos, no epistemológicos. La suya fue, por tanto, una contribución cívica y no filosófica a la teoría de la justicia.

Cicerón expandió y embelleció de tal modo el modelo normal que concedió a la idea de injusticia una nueva dimensión. Cuando reflexionaba sobre la injusticia lo hacía conducido por su interés por la vida pública. Con gran amargura, alcanzó a mirar allá donde los romanos no querían posar su mirada, como en su tratamiento de las alianzas que destruyeron cuando les interesaba. Cicerón también se preocupó de que la misma ley pudiera, al hacerse más refinada y compleja, crear sus propias injusticias. Pero su originalidad real consistió en el énfasis sobre dos tipos de injusticia: una activa y otra pasiva.³³ «Quien no evita o se opone a lo malo cuando puede hacerlo es tan culpable como alguien que desertara de su país». Es

33. Mis observaciones sobre Cicerón se basan en *Los oficios*, lib. 1, caps. 7, 9 y 11, y lib. 2, cap. 7.

ésta una noción de especial importancia para toda teoría de la ciudadanía republicana, antigua o moderna.

La injusticia pasiva es más que un fallo en ser justo: es caer bajo los umbrales mínimos de ciudadanía. En la ideología republicana sobre la injusticia de Cicerón se aprecia claramente que la injusticia adquiere mucha mayor importancia que en el modelo normal de justicia, que tiende a considerar sólo la mala conducta de carácter activo. El modelo normal ignora los males que causamos simplemente cuando nos desentendemos de lo que no es una preocupación inmediata nuestra. No se menciona esta clase de gente injusta en Aristóteles, aunque Platón, como es de esperar, sí que era bastante consciente al respecto. Pensaba que, cuando un abusón pega a un anciano, las personas capaces de pararlo y que no lo hacen son tan culpables como el atacante.³⁴

Es importante señalar que la injusticia pasiva es una noción estrictamente cívica. No necesita el apoyo de ninguna filosofía moral, de ningún utilitarismo, ya sea positivo o negativo, de ningún contractualismo ni de ninguna deontología. Cualquiera de ellos puede servir para desarrollar una teoría de una ciudadanía republicana de carácter activo, que condene la injusticia pasiva. Es más, los conflictos puramente morales no son de su interés.³⁵ La injusticia pasiva se refiere a nuestros papeles públicos y a su contexto político —la ciudadanía en una democracia constitucional—. De los sujetos sometidos a Estados terroristas no se espera, con razón, que se comporten políticamente del mismo

34. Platón, *Leyes*, lib. 9, 880b-881d.

35. Estos asuntos son considerados por Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977, págs. 92-112, y por B. Williams, «A Critique of Utilitarianism», en *Utilitarianism: For and Against*, J. J. C. Smart y B. Williams, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, págs. 93-107. Son muy problemáticos pero no relevantes para la noción ciceroniana de injusticia pasiva, que se refiere sólo a nuestros deberes como ciudadanos de la República.

modo que los ciudadanos de una república libre.³⁶ Los últimos tienen diferentes derechos, responsabilidades, posibilidades y expectativas mutuas. La injusticia pasiva define el fracaso de estos ciudadanos republicanos a la hora de llevar a cabo sus tareas primordiales: vigilar que las normas de la justicia se cumplan y apoyar activamente aquellas relaciones informales sobre las que depende un orden republicano y que su *ethos* prescribe. No debería ser suficiente para ellos esperar que los agentes gubernamentales actúen en el caso de que estén contemplando cómo se está cometiendo una injusticia en público.

Ser pasivamente injusto no es una falta de caridad, algo que demandaría más de nosotros. La persona santa ofrece ayuda que va más allá de las normas humanas e incluso de la llamada del deber. Realmente está por encima de cualquier cosa que pueda ser llamada justa o correcta. El hombre pasivamente injusto no lo es por no ir más allá del deber, sino por no ver que la ciudadanía exige algo más que los requerimientos de la justicia normal. El hombre injusto suele ser culpable de estar por debajo de la ley y del orden porque los viola. El hombre pasivamente injusto hace algo distinto: simplemente es indiferente a lo que sucede a su alrededor, especialmente cuando contempla cómo se llevan a cabo el engaño y la violencia. Falla como ciudadano. No se trata de que le falte buena dosis de humanidad o bondad. Es simplemente que ante el delito o la acción ilegal mira hacia otro lado.³⁷ Si se trata de un funcionario público, su delito es

36. Es inútil hablar de injusticia pasiva en muchas sociedades tradicionales económica y políticamente tan pobres como la descrita por Edward C. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society*, Chicago, Free Press, 1963, por no mencionar las dictaduras.

37. Joel Feinberg, *Harm to Others*, Princeton, Princeton University Press, 1984, págs. 126-186, y H. Goldstein, «Citizen Co-operation: The Perspective of the Police», en J. Ratcliffe (ed.), *The Good Samaritan and the Law*, Nueva York, Anchor Books, 1966, págs. 199-208.

muy grave, pues, o es un tirano que está condonando la injusticia o se comporta como un funcionario negligente que no hace nada para mitigar y prevenir desastres naturales y sociales. Suele ser de los primeros en decir «la vida es injusta» y en olvidar a las víctimas. En el pensamiento de Cicerón la injusticia es un vicio cívico, único en carácter y en extensión de sus efectos. No es la suma de todos los males y de todo lo que no es correcto, pero abarca todos aquellos vicios que caracterizan a los malos gobiernos y a los ciudadanos indiferentes que los dejan florecer, aunque hubieran podido evitarlo. En tanto que fallo humano, es propio de gente que disfruta de los beneficios de una democracia constitucional pero que no hace nada para mantenerla. Los injustos no son sólo aquellos que se benefician de modo directo de actos injustos, sino también aquellos que cierran los ojos a la injusticia que campa ante su mirada.

En nuestras ciudades un ciceroniano vería no sólo las injusticias cometidas por funcionarios públicos, delincuentes y embaucadores, sino también, con especial claridad, a aquellos ciudadanos que rehúsan denunciar delitos, avisar a la policía, dar testimonio en los juicios o ir en ayuda de las víctimas, simplemente porque es incómodo. No dicen nada acerca de las leyes y las ordenanzas que consideran injustas y opresivas. Si tienen alguna razón para temer actuar, se las arreglan para que el peso de la culpa caiga sobre la policía o sus vecinos. Pero el ciudadano típicamente pasivo no está exactamente ni siquiera en esa posición, simplemente preferiría que fuera alguien más quien cumpliera con su deber en vez de él. Es un gorrón y poco más. Arquetípicamente, ni vota ni va a reuniones ni se mantiene informado ni toma la palabra. Y es culpa del sistema político en el que semejante ciudadano vive si le anima a ser pasivo.

¿Cómo es la persona que no detiene la violencia y el engaño cuando podría hacerlo? Ser pasivamente injusto no consiste en

no exhibir en nuestra vida cívica cotidiana actos insignes de generosidad, santidad o heroicidad, actos que, además, no serían en absoluto un deber.³⁸ Evitar el engaño y la violencia cuando podemos hacerlo es un acto de civismo, no de humanidad. Y somos pasivamente injustos no sólo en casos célebres, como el de Kitty Genovese, que fue asesinada mientras sus vecinos miraban desde las ventanas, demasiado indiferentes o asustados como para llamar a la policía, sino cuando cerramos los ojos ante pequeñas injusticias cotidianas, incluso por motivos tan aparentemente inocuos como no querer armar jaleo, estar demasiado ocupado o no desear perturbar la paz.

Cuando permitimos que un vecino maltratador se vaya sin que hagamos nada, o cuando miramos para otro lado mientras un colega pone notas al azar y de modo arbitrario simplemente porque es un gandul, estamos siendo pasivamente injustos. Podemos decir que los asuntos familiares son cuestiones privadas y que, de todas formas, la esposa, en el primer caso, no es nada simpática. En el segundo caso, quienes lo excusan pueden argüir que es más importante la convivencia departamental que la justicia para los estudiantes, pero en este caso estaremos pagando la paz al precio de la injusticia. Lo que todos estos ejemplos sugieren es que nadie tiene una mayor carga de injusticia pasiva en su haber que el ciudadano individual. Los efectos de que seamos cobardes o tratemos de escurrir el bulto tienen consecuencias tanto privadas como públicas. La ciudadanía estadounidense, después de todo, basa su gloria no simplemente en la participación política, sino sobre todo en la democracia del día a día, en los hábitos de igualdad y en el carácter mutuo de las obligaciones cotidianas entre ciudadanos.

38. Joel Feinberg, *Doing and Deserving*, op. cit., págs. 3-14, y David Heyd, *Supererogation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Se trata de un ideal que a menudo fracasa porque elegimos demasiadas veces ser pasivamente injustos.

Pongamos el caso de un comprador al que un cajero de supermercado le da el cambio equivocado, dos dólares y medio de menos, una cantidad que para él es importante. Protesta, pero el cajero se lo quita de encima. En esta escena, el cajero está siendo claramente injusto de forma activa. Pero la mujer que está detrás en la cola es pasivamente injusta por no intervenir. No tiene excusa. Sus motivos para no hacer algo pueden variar desde la misantropía hasta que tenga prisa, pero eso no altera el hecho de evitar hacer algo, en ausencia de peligro alguno para ella. Podemos contar con evidencia empírica para mostrar que, si ella estuviera sola en la cola, intervendría, pero, que de haber otras personas, no hará nada, en parte por temor a hacerse ver y en parte con la esperanza de que sea alguien más quien asuma la responsabilidad. La mayoría de la gente en tales situaciones es perfectamente consciente de lo que está haciendo: está colaborando con la injusticia, pero no es capaz de pasar a la acción, aunque tenga la posibilidad de parar lo que está sucediendo.³⁹

El comprador damnificado irá ahora a quejarse a la gerente del supermercado, aunque también ésta se lo quitará de encima. Su trabajo es atender su reclamación y podemos decir que es activamente injusta, como el cajero. Pero es algo más que eso. En el supermercado hay una jerarquía y su responsabilidad debería ser tan grande como su autoridad. Es una cuestión suya, y no de la señora de la cola, vigilar para que a nadie se le dé cambio de menos. Como gerente y como ciudadana está siendo doblemente injusta. Ella no lo ve así, porque en el país imagi-

39. Roger Brown, *Social Psychology*. The Second Edition, Nueva York, Free Press, 1986, págs. 43-46 y 67-88, y B. Litané y J. M. Darley, *The Unresponsive Bystander*, Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1970, págs. 29-36 y 121-128.

nario, Ruritania, hay una escasez real de trabajo y ella tiene el deber de mantener un clima entre los empleados más o menos feliz. Ve su papel como gerente desde el interior y considera sus deberes como circunstancias intrínsecamente agotadoras. No obstante, no se trata aquí de un conflicto de roles, sino de ideología. Cuando se examina la injusticia, nunca se debe pasar por alto la ideología. Nuestra gerente es una ardiente comunitarista. Su empleador también tiende a contratar y a proteger a miembros de su comunidad étnica o grupo religioso. Han sido criados en la creencia de mantener estos vínculos y estas tradiciones que consolidan su grupo y éstos tienen mayor peso que sus lealtades hacia la sociedad en general. Consideran este *ethos* como algo que también deberían adoptar otros grupos. Nuestra gerente reprenderá en privado al cajero, pero no en presencia de extraños. Las malas acciones que realicen los empleados no le serán indiferentes, pero la justicia con alguien de fuera le importa mucho menos, como asunto ético, que los vínculos de la solidaridad comunal.

Vamos a suponer, en fin, que después de todo la gerente ha sido contratada para dar paños calientes a los clientes quejosos y tiene una excusa ideológicamente válida para su conducta. Al final, termina enviando a nuestro cliente al tribunal de pequeñas reclamaciones y quejas de Ruritania. Allí, le vuelven a dar con la puerta en las narices porque sólo se admiten a trámite reclamaciones por valor mayor de cinco dólares. Esto es lo estipulado por la justicia básica, gracias a que los ruritanos así lo establecieron en las últimas elecciones: no querían pagar más impuestos destinados a los sueldos de funcionarios extra que administraran los servicios públicos, sino construir nuevas escuelas y plantas depuradoras.

Y es que la educación y la salud son valores muy importantes en este país imaginario. Aun así, dos dólares y medio son una cantidad considerable para un señor mayor como nuestro

comprador y desde luego tiene toda la razón para sentirse injustamente tratado por todo el mundo. Todo lo que ha conseguido es que le echen de todas partes.

¿Quién es el más injusto de todos? El cajero y la otra cliente de la cola no tienen excusa en absoluto. La última es una ciudadana sin obligación ninguna, pero es la más injusta de modo pasivo. La estrategia evasiva de la gerente puede medirse contra el trasfondo de sus responsabilidades, pero su postura ideológica no es una razón menor. El tribunal de reclamaciones no tiene otra opción que la de actuar como lo ha hecho. No ha sido injusto en términos normales, sino que se ha comportado como se supone que se comporta una institución democrática. Desde la perspectiva de todos estos agentes que miran para otro lado, lo sucedido es simplemente una desventura. Nadie parece obligado a haber hecho nada en la primera situación de injusticia propiciada por el cajero o a responder al pobre comprador. Mala suerte. Todo empezó con una injusticia y, mira por dónde, acaba siendo una desventura. De hecho, toda esta gente podría haber dado ciertos pasos para romper las reglas de «sus juegos» y haber hecho algo por el pobre señor. Pero todos se quedaron donde estaban. La señora de la cola que ni se inmutó, la gerente que prefirió la comunidad a la justicia y hasta el funcionario del tribunal, que podría haber tenido un par de palabras, aunque fuera en privado, con el dueño de la tienda. Sólo hay dos posibles conclusiones que sacar en esta anécdota que puede haber ocurrido perfectamente en cualquier sitio. No nos preocupamos tanto por la justicia cuando decimos preferir y elegimos en efecto la paz y la diversidad al precio de la injusticia, y no hay manera posible de reducir significativamente la injusticia sin una masiva y efectiva educación en las virtudes cívicas para todos y cada uno de los ciudadanos. Como preferimos la libertad a esto, es justo decir que elegimos ser pasiva y activamente injustos, trabajando arduamente por inventarnos excusas plausibles para

nuestros innumerables actos de injusticia. La más frecuente de ellas es redefinir la injusticia como mala suerte.

Una de las razones por las que no hay remedio para la injusticia es que incluso ciudadanos razonablemente correctos prefieren que no lo haya. Esto no se debe a su desacuerdo en torno a lo que es injusto, sino a su falta de voluntad para alterar la paz y la quietud que la injusticia a menudo ofrece. Una sociedad decente requiere un número de condiciones positivas, entre las cuales la paz y un cierto espíritu de tolerancia no son las últimas. Un escéptico sofisticado podría apoyar una cierta cantidad de injusticia pasiva como el precio que se paga por otros bienes sociales. Asimismo, podría observar que la ciudadanía activa no se traduce automáticamente en políticas sabias, justas o humanitarias. El ciudadano activo puede ser un buen vecino, pero también un fanático recalcitrante o revolucionario. O ambos.

El reconocimiento de los límites de la justicia no debería confundirse con la supina aceptación de toda forma de injusticia. Es difícil imaginar que los ciudadanos realmente elijan libremente vivir en una tiranía, a menos que se cuenten entre sus beneficiarios inmediatos. La paz y la tranquilidad que los dictadores modernos prometen raramente se materializan, tal como algunos de los que los han apoyado han llegado a reconocer. No faltan, sin embargo, aliados a los tiranos, en los que pueden apoyarse. Porque un auténtico gobierno opresivo puede que no sea sólo activamente injusto, sino también fomentar la injusticia en sus súbditos. Aunque la persona pasivamente injusta es primero y antes que nada un ciudadano corriente, a menudo también es un gobernante o un funcionario público. Los gobiernos que no hacen nada son a menudo los más injustos.

Existe una perfecta representación de tal gobernante en la Capella degli Scrovegni, en Padua. Se trata del fresco de Giotto



Giotto,
L'Ingiustizia,
Capella dei
Scrovegni,
Padua.

titulado *L'Ingiustizia*.⁴⁰ Se encuentra en el centro de un conjunto de frescos que representan diversos vicios. Reemplaza al vicio cristiano de la soberbia, pero no carece de significación religiosa, ya que se trata de una figura masculina de perfil, que mira hacia la derecha una escena del Juicio Final, en la que se describen con incomparable detalle los horrores del infierno. La cara de *La Injusticia* de Giotto es fría y cruel, con unos pe-


40. Selma Pfeifferberger, *The Iconography of Giotto's Virtues and Vices at Padua*, Ann Arbor, University Microfilms, 1966; Adolf Katzenellenbogen, *Allegories of the Virtues and Vices in Medieval Art*, Nueva York, W.W. Norton, 1964, págs. 63-72; Erwin Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art*, Nueva York, Harper & Row, 1960, págs. 152-153, y Robert Smith, «Giotto: Artistic Realism, Political Realism», *Journal of Medieval History* 4 (1978), págs. 267-284.

queños colmillos que sobresalen por las comisuras de los labios. Viste en la cabeza un tocado de juez o de gobernante, pero vuelto del revés y en su mano hay un repugnante gancho, no un cetro ni una mitra. Cosecha lo que sin duda ha sembrado, árboles que crecen sobre un subsuelo de crímenes. Le circunda una puerta en ruinas, pero es bajo su figura donde vemos el auténtico carácter de la injusticia pasiva.⁴¹ Hay un robo, una violación y un asesinato. Dos soldados ven esta escena y no hacen nada, al igual que el gobernante. Los bosques, que son siempre un lugar proceloso, carecen de guardianes; son el lugar donde vive la clase de hombres que prospera bajo la injusticia pasiva y que pueden ser tan violentos como les venga en gana. Tienen un cruel tirano por gobernante, pero tanto él como ellos se merecen mutuamente, puesto que mutuamente se engendran. Los árboles alrededor de estas figuras no son «el fruto del espíritu», sino «la obra de la carne», tal como Pablo de Tarso escribe en su lista de pecados, y no son simplemente sembrados por una injusticia activa, sino por un gobierno que pasivamente deja que crezcan.⁴² Se trata de la perfecta ilustración del desapasionado disentiimiento del juez Brennan respecto al veredicto del caso *DeShaney*: «La inacción puede ser de todo punto tan dañina como la acción y la opresión puede constituir el resultado final de que el Estado minusvalore un deber para finalmente ignorarlo».⁴³

41. Que la injusticia pasiva ciceroniana estaba siendo discutida por los pensadores políticos medievales es algo que puede comprobarse en los escritos del contemporáneo de Giotto, aunque más joven, Marsiglio de Padua. Véase especialmente Cary J. Nederman, «Knowledge, Justic Justice and Duty in the Defensor Pacis: Marsiglio of Padua's Ciceronian Impulse», una ponencia inédita presentada en el encuentro de 1988 de la American Political Science Association (Washington).

42. Gal. 5, 19-23.

43. *DeShaney v. Winnebago County Department of Social Services et al.*, 57 USLW 4224 (21 de febrero de 1989).

A diferencia de los otros vicios representados por Giotto, *La Injusticia* no parece sufrir en absoluto, aparece como alguien completamente indolente. La envidia exhibe una serpiente saliendo de su boca para regresar enroscándose a su cabeza. La ira es una mujer que en un ataque de cólera se rompe su propio pecho. El rostro de esta última es espejo de todo el dolor que esta espantosa pasión hace que se inflija a sí misma. Desde luego; Giotto tiene una visión mucho menos optimista de la ira que la aristotélica. Aristóteles pensaba que, pese a sus dolores, la ira tiene sus momentos buenos, pues apunta hacia la venganza. No mostrar una ira cuando hay fundamento para ello es un signo de pusilánimes y un defecto de carácter.⁴⁴ Sin embargo, Giotto veía a la gente viciosa como gente atormen-tada, muchos de los cuales son miserables en la vida terrenal y todos ellos parecen condenados en última instancia a los tormentos eternos del infierno. En tal sentido, su *Injusticia* es una víctima al final.

No nos reconforta, con todo, saber que la injusticia irá al infierno de Giotto, en la medida en que seguiremos, pese a ello, siendo violados, robados o asesinados. Lo que hemos aprendido es que la figura del funcionario público injusto es bastante real. Simplemente no le interesa lo que le pase a otra gente como resultado de sus acciones ni tampoco le interesa la mala conducta de otros. Ya sea un gobernante público o un ciudadano privado, no le importa ni esto ni aquello, ni si la gente sufre daño o deja de sufrirlo. La persona pública injusta se revela como suficientemente activa como para privar a otros de su dignidad y de su vida, así como suficientemente indolente como para que esto le importe bien poco. Aunque pueda ser una víctima de su propia maldad, no suscita nuestra simpatía, porque la vemos tal como

44. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, lib. 7, 1149a-b, lib. 4, 1125b-1126b, y *Retórica*, lib. 1, 1370b, lib. 2, 1378b.

sus víctimas la ven. En todo caso, es una personificación de la injusticia tal como todos la practicamos.

La lección política es que el ciudadano injusto, al igual que *La Injusticia*, no ha de ser considerado sólo como alguien violento o codicioso, sino como alguien remoto y éticamente sordo. Es responsable de apoyar y servir a malos gobiernos y en la vida diaria de permitir el engaño y la agresión. El mal que causa a sus víctimas no consiste sólo en asaltarlos directamente, sino en ignorar sus reclamaciones. Prefiere ver sólo mala suerte allá donde las víctimas perciben injusticia. No es sorprendente, así, que estas últimas monten en cólera. Aristóteles puede haber pensado que la ira tiene sus puntos buenos, pero en mi opinión Giotto está más cerca de la verdad. Nada hay más doloroso ni autodestructivo para el alma que la ira. Cuando causamos cólera debido a un sentimiento de injusticia nunca podemos medir el daño real, pues no es sólo una cuestión de privación y reparación. Debemos añadir el daño psicológico que infligimos y de modo especial la duradera ira que inspiramos. Sólo se necesita considerar las heridas de la discriminación racial para reconocer que no es solamente injusto privar a la gente de sus derechos sociales, sino también hacerles sentir la furia y el resentimiento de ser humillados. No deberíamos ignorar los costes políticos de una cólera organizada.

El retrato de Giotto nos muestra cómo mira la injusticia a las víctimas, no ningún observador distante. Su *Injusticia* es una amenaza pública, una amenaza a la integridad física de todos, no sólo porque hace lo que hace, sino, además, porque es indiferente al destino de otra gente y al impacto de su conducta sobre otras personas. La reconocemos como el observador pasivo de la humillación de otros. En la pintura de Giotto se muestra la psicología moral de la injusticia en todo su calado. Nos sugiere mucho más que las representaciones de la justicia normal cómo es en la práctica el agente público injusto, porque expresa

un lacerante sentido de la injusticia. Ninguna teoría, ni de la justicia ni de la injusticia, puede resultar completa sin tener en cuenta el sentido subjetivo de injusticia y los sentimientos que nos llevan a clamar venganza. Aun así, la existencia de instituciones jurídicas contribuye a nuestra conciencia de las muchas injusticias que salpican nuestras vidas. La justicia oficial tiene una paradoja constitutiva. Cuanto mejor funciona, mayor se hace la conciencia pública de la injusticia, y con tal conciencia se incrementan las demandas de venganza, así como de cada vez más juicios. Es una carrera política que las instituciones judiciales nunca pueden ganar.

Para el observador escéptico, parece claro que en su complacencia epistemológica el modelo normal olvida la irracionalidad, la codicia, el miedo, la indiferencia, la agresión y la desigualdad que confieren a la injusticia su desmedido poder. El modelo normal de justicia, al que nos aferramos, no es dado a investigar el carácter de la injusticia o de sus víctimas. No nos dice todo lo que deberíamos saber siquiera sobre una de esas cosas. Es más, su propósito es disuadirnos de tal empeño. Los fines éticos de una teoría de la justicia, o de la justicia en sí, limitan su alcance intelectual. Ambos responden a los requerimientos de la racionalidad jurídica, de la impersonalidad, de la equidad, de la imparcialidad. La probidad en este caso actúa como la inhibición de especular, de pensar. Así es como debería ser. El marco mental en el que opera la justicia sólo considera aquello que es relevante para sus propósitos sociales, no todo lo que deberíamos conocer acerca de la desventura y de la injusticia.

Las tareas de la teoría política son, sin embargo, muy diferentes y menos estrictamente circunscritas. Puede y debe plantear cualquier pregunta posible acerca de la injusticia como algo personal, como una relación entre individuos y como un fenómeno político. Por encima de todo, la teoría política no

puede sacarse de encima el sentido de la injusticia como parte integral de nuestras experiencias sociales y personales, ya sean públicas o privadas, y que desempeñan un papel tan esencial en la teoría y la práctica democráticas. Es realmente adecuada para investigar la cuestión de cómo separar injusticia de desventura. Tal investigación está destinada a plantear y conceptualizar problemas más que a resolverlos, pero desde un punto de vista escéptico ello no es un defecto.

Por ejemplo, ¿debemos culpar al agente inmediato, humano o divino, que atrajo el desastre sobre nuestras cabezas? ¿O deberíamos buscar poderosos causantes colectivos, quizá remotos en el tiempo y en el espacio? ¿Qué es natural y qué es producto de la obra humana, y cuánto importa? ¿Quién debería haber evitado o paliado nuestro sufrimiento? ¿Por qué culpamos irracionalmente o aceptamos tan fácilmente nuestro *fatum*? ¿Qué es y qué no es inevitable y necesario, y cómo de aceptables son las excusas que se ofrecen a las víctimas de los desastres cuando se les dice cosas tales como «la vida es así» o «la naturaleza es injusta»? ¿Cuánta injusticia hay en estos actos? El escéptico no se aventura en resolver estos torturantes problemas, pero, a diferencia de quienes sólo tienen en cuenta la justicia y sus certezas, intenta darle a la injusticia lo debido.