

Repensar la injusticia. Una aproximación filosófica

Rethinking Injustice. A Philosophical Approach

TERESA SANTIAGO OROPEZA

One misses a great deal by looking only at justice.

JUDITH SHKLAR¹

Resumen: El presente artículo intenta retomar el tema de la injusticia social con el fin de poder construir una caracterización útil para la filosofía política. La hipótesis principal es que el tema de la injusticia es tan importante como el de la justicia —de la cual hay ilustres teorías filosóficas— pero que no puede ser comprendido cabalmente si se le considera solamente como el polo opuesto de esta. En apoyo de esta idea se desarrollan tres dimensiones de la injusticia social: mala distribución de bienes y servicios, exclusión y desempoderamiento, las que se ponen a prueba en un caso particular. De otra parte, se señala la importancia de distinguir a la injusticia de la mala suerte o el infortunio. Estas consideraciones conducen, en la parte final del texto, a tratar el tema de las víctimas y de la posibilidad del cambio.

Palabras clave: injusticia, vulnerabilidad social, infortunio, víctimas.

Abstract: The present article reevaluates the question of social injustice, with the aim of building a useful characterization for political philosophy. The main hypothesis is that the subject of injustice is as important as that of justice—of which there are distinguished philosophical theories—but it cannot be entirely understood if it is considered merely as its opposite. Supporting this idea, three dimensions of

Teresa Santiago Oropeza, Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma Metropolitana/Unidad Iztapalapa. Correspondencia: Av. San Rafael Atlixco #186. Col. Vicentina. Alcaldía de Iztapalapa. C.P. 09340, Ciudad de México. santiagoropeza06@gmail.com

¹ Shklar, 1990, p. 15.

social injustice are developed: bad distribution of goods and services, socioeconomic exclusion, and disempowerment, which are put to the test in one particular case. Furthermore, the importance of distinguishing injustice from bad luck or misfortune is pointed out. These considerations lead, in the last part of the text, to a discussion of the issue of victims and the possibility of change.

Keywords: injustice, socioeconomic vulnerability, misfortune, victims.

I. Introducción

La filosofía ha aportado ilustres teorías de la justicia, a fuerza de pensar cuáles serían las condiciones de una sociedad justa, y los vínculos que aquella guarda con otros ideales, tales como la igualdad, la libertad, el bien común y la democracia.² Es importante reconocer que estas teorías modelo de la justicia han cumplido un papel fundamental no solamente como construcciones teóricas valiosas en sí mismas, sino como fuentes de inspiración en el diseño de instituciones.

En contraste, no contamos con teorías sobre la injusticia, y tal vez no sean necesarias mientras a esta se le considere la negación de la justicia. Sin embargo, concebirla en términos puramente negativos impide vislumbrar todas sus variantes y facetas, ocultando así su complejidad. A pesar de esto, el tema no ha pasado de largo. Aristóteles se ocupó de la injusticia en la *Ética a Nicómaco* (2009, Libro V, pp. 1-11), dentro de su teoría de la virtud. Para el estagirita, la injusticia es un vicio consistente en la ambición de poseer más allá de lo que a uno le corresponde y a expensas de los demás. Se podría decir que para Rousseau, el fin de la plácida vida del buen salvaje se produce por un acto de injusticia consistente en la apropiación unipersonal y arbitraria de un pedazo de tierra, de donde nace una sociedad en la cual habrán de profundizarse las desigualdades siempre en beneficio de los poderosos. Y la idea marxista de la explotación del hombre por el hombre devela una forma de injus-

² Desde Aristóteles y su concepción de la justicia distributiva, hasta John Rawls, cuya teoría de la justicia como equidad ha sido la más influyente de los últimos 50 años, pasando por Amartya Sen, Ronald Dworkin e Iris Marion Young, entre otros.

ticia que toma cuerpo en el ámbito del trabajo asalariado, la desposesión de los bienes de subsistencia y la explotación.³

Hay, sin embargo, la alternativa de voltear hacia la injusticia con el fin de tratar de caracterizarla por ella misma, esto es, de indagar si podemos contar con criterios más o menos claros para poder calificar de *injusta* una cierta condición o situación humana. Aunque es claro que los casos más evidentes de injusticia se refieren a la violación de las normas jurídicas, me interesa reflexionar sobre la injusticia social, a saber, la condición de vulnerabilidad de las personas que les impide incorporarse y compartir los beneficios del producto social. Si la justicia se define a partir de las leyes establecidas en los diferentes códigos, ir en contra de estas supone cometer una injusticia, pero también es cierto que muchas formas de injusticia rebasan considerablemente lo que la justicia —en el sentido meramente jurídico o legal— puede sancionar o corregir.⁴ Por ejemplo: una persona que, a pesar de trabajar toda su vida, no obtiene una jubilación suficiente para vivir con decoro; los jóvenes de escasos recursos que no tienen oportunidad de estudiar o que aun teniéndola no consiguen trabajo y, por tanto, carecen de futuro; familias que se quedan sin casa porque no pueden pagar renta y mucho menos hacerse de un hogar propio; la persona que no consigue un buen trabajo porque su apariencia física no satisface ciertos criterios de color de piel, altura, vestimenta o género. Todos ellos son casos de injusticia por una mala distribución de los bienes materiales y servicios, o bien, por patrones culturales referidos al género y al origen étnico-social.⁵ En efecto, la justicia entendida como la norma general a la cual se someten los ciudadanos por medio del pacto social no es exhaustiva respecto de los males que se producen en el intercambio social y que resultan en injusticias, como los ejemplos citados líneas arriba. Además, el sentimiento de injusticia que producen estos males sociales es mucho más

³ A este respecto, véase el texto de Marx “En defensa de los ladrones de leña”, que originalmente se publicó en varios números de la *Rheinische Zeitung* en 1842. Una versión en castellano se encuentra en Marx y Bensaïd, 2015.

⁴ El enfoque jurídico de la injusticia tiene como deriva natural una teoría de los derechos; no es esto lo que me propongo en el presente escrito. Al respecto, véase Kallen, 2004.

⁵ Y también es evidente que hay otras formas de injusticia, que se relacionan con la negación del mérito que una persona cree poseer por cuestión de rango o estatus.

poderoso, psicológicamente hablando, que la idea de un orden civil.⁶ En este sentido, es cierto que la justicia y la injusticia no son opuestos exactos (Shklar, 1990, p. 101).

Debe advertirse que, para la filosofía, no es fácil abordar el tema. Resulta más natural hacerlo desde la sociología o la ciencia política, e incluso la economía, las cuales legítimamente recurren a los datos que arroja la experiencia para apoyar sus resultados. Empero, la filosofía se considera una disciplina eminentemente teórica, en donde se privilegia la argumentación y el empleo de ciertas categorías acuñadas por dos mil años de historia. Hay un cierto consenso en que a la filosofía le incumbe no el cómo son las cosas, sino cómo deberían ser. No es extraño, entonces, que dominen las teorías de la justicia por sobre las teorías de la injusticia. Por ello, me interesa rescatar algunos intentos que se hicieron décadas atrás desde un enfoque filosófico, suponiendo que, para la filosofía política, es igualmente relevante el tema de la justicia como el de la injusticia, y que, de hecho, ante los problemas más urgentes de la vida actual, tales como la violencia, el terrorismo, la depredación del medio ambiente y la degradación de la política, es indispensable la labor del filósofo.

A partir de esta idea, en las páginas siguientes pretendo avanzar, no hacia una teoría, sino hacia una caracterización bien fundamentada y útil para la filosofía política. Para ello recurro a los autores que, en mi propio juicio, pueden proporcionar los elementos que considero indispensables para pensar la injusticia social.

El libro de Judith Shklar *The Faces of Injustice* (1990) fue mi primer acercamiento al tema. De entrada, me pareció muy sugerente que adoptara la vía negativa de estudiar la injusticia en lugar de la justicia, pues no es esta lo que tenemos delante de nosotros, sino la injusticia, y la que nos obliga a reflexionar para ofrecer soluciones. Muchas de las preocupaciones de Shklar están presentes en este texto. De Vittorio Bufacchi, a su vez siguiendo la línea de su maestro y colega Brian Barry, quien

⁶ Tomo el término “sense of injustice” de Judith Shklar, el que puede ser traducido también por “sentido de injusticia” o “percepción de injusticia”. La traducción que me parece más conveniente es la de “sentimiento de injusticia”, ya que concuerda con la caracterización que hace de este la propia autora. Como intentaré mostrar más adelante, el que se le califique como sentimiento no significa que sea una mera reacción emotiva.

trabajó extensamente el tema de la justicia y la injusticia, tomo los elementos básicos para poder identificar la injusticia social. Él propone tres dimensiones de esta con las cuales coincido plenamente, si bien deja de lado algunos temas cruciales ya señalados por Shklar, como el de la dificultad para distinguir entre injusticia e infortunio. Así, empiezo examinando tres facetas o dimensiones de la injusticia social: *mala distribución de los bienes y recursos sociales, exclusión, y desempoderamiento*, propuestas por Bufacchi. En la segunda parte, examino un caso concreto con el fin de poner a prueba dichos criterios e introduzco la noción de *injusticia estructural* de Iris Marion Young, con la cual se subsana la objeción más importante a la propuesta de aquél. En las dos últimas secciones, abordo el tema de las víctimas de la injusticia social y la dificultad de estas para remontar esa condición.

II. Las formas de la injusticia social

Partimos de reconocer la dificultad que existe para distinguir la injusticia de otros males surgidos de la convivencia social. Por el momento, y apelando solo a lo que la experiencia directa indica, podemos asociar la injusticia social con una situación permanente de precariedad involuntaria que impide el desarrollo de las capacidades humanas y el disfrute de una vida digna. Si esto es así, entonces la pobreza, la desigualdad y la falta de derechos serían *formas* de injusticia social. Pero ¿son estas las únicas? La exclusión y la explotación pueden producir el tipo de precariedad ya señalada, por lo tanto, en principio, también lo serían, y tal vez podemos agregar a la lista el clasismo y el racismo. Sin embargo, debemos cuidar que la injusticia no se convierta en “un eslogan para calificar todo lo que consideramos un mal de nuestro mundo” (Bufacchi, 2015, p. 9),⁷ un concepto “atrapa-todo” (Fraser, 1997) que incluye una gran variedad de males sociales, incluidos la injusticia cultural y simbólica. Más relevante aún es que, dependiendo del factor a partir del cual se define la injusticia, se define también qué es lo que debe combatirse: ¿la pobreza, o la desigualdad? Combatir la explotación ¿ter-

⁷ “... a rhetorical slogan for everything that is seen as evil in our world”.

minaría con la injusticia social, como pensaba Marx? Por otra parte, está la cuestión de cómo distinguir a la injusticia social del infortunio o la mala suerte: nacer en un país africano, o en uno de los municipios más pobres de México, sin posibilidad alguna de remontar la pobreza ¿es mala suerte, destino o injusticia?

Son pues, múltiples, las maneras de concebir a la injusticia social y el tipo de fenómenos o situaciones con los cuales se le identifica. Pero en casi todas ellas hay algún elemento en común que puede ser la desigualdad, la exclusión, o bien, la pobreza. Tomando una propuesta en particular, podremos hacer una valoración crítica de los elementos que supuestamente la conforman y avanzar algunos criterios para su reconocimiento.

De acuerdo con Vittorio Bufacchi: “Una idea adecuada de la injusticia social debería ser acorde con las muchas intuiciones y visiones que han formado el objeto de esta cuestión por los últimos 150 años...” (2015, pp. 9-10).⁸ Con el fin de no saturar el concepto, podemos limitarnos a tres formas o dimensiones de la injusticia social que, si bien están vinculadas, no son reductibles:

- 1) Injusticia como mala distribución de los bienes y beneficios provenientes de la cooperación social. La injusticia se produce a partir de que los criterios para distribuir la riqueza —de ser hechos públicos— no podrían ser aceptados por todos, especialmente por aquellos que reciben menos; ahora bien: a) estos criterios pueden ser o no institucionales; b) los bienes no se limitan a lo material sino a todo tipo de recursos en beneficio de las personas.
- 2) La injusticia como exclusión implica acciones o políticas públicas que excluyen a quienes, en principio, son legítimos receptores de la distribución de bienes y beneficios. Las víctimas de la exclusión pueden ser personas o grupos.
- 3) La injusticia como desempoderamiento⁹ consiste en explotar la vulnerabilidad de las personas; las víctimas de esta forma de injusticia no son tomadas en cuenta como sujetos de derechos.

⁸ “A proper account of the idea of social injustice must encompass the many intuitions and insights about injustice that have informed the subject matter over the past 150 years...”

⁹ “Disempowerment” en el original.

Al igual que Thomas Pogge (2008) y otros autores, Bufacchi considera que es un error señalar a la desigualdad como la fuente principal de la injusticia social. Si la desigualdad está en el origen de la injusticia, entonces la igualdad debería dar origen a la justicia. Pero claramente esto no es así: puede haber igualdad en la carencia y en la ausencia de derechos, por lo tanto, en la igualdad puede haber injusticia. En efecto, hay una relación entre desigualdad e injusticia, pero no se trata de un vínculo ni original ni causal, sino de implicaciones mutuas en contextos determinados. Incluso podría decirse que la desigualdad no es *en sí misma* moralmente mala, lo que no cancela la posibilidad de que la desigualdad de suyo *resulte* en injusticia.¹⁰ Por ejemplo, la desigualdad puede crear un tipo de relaciones sociales que favorezcan la vulnerabilidad de ciertas capas o grupos sociales. Pero solamente cuando esta es aprovechada por otros para obtener beneficios propios (criterios arbitrarios de distribución) podemos calificar de injusticia a ese conjunto de acciones. De ahí que Bufacchi opte en la primera caracterización por la mala distribución de bienes materiales y recursos, en lugar de la desigualdad. Lo que nos lleva a distinguir entre condiciones injustas y acciones injustas. En el primer caso estamos hablando de una injusticia sistémica o estructural —como veremos más adelante— que hace posible ciertas acciones injustas, tales como la explotación y la opresión, porque están dadas las condiciones y las relaciones de poder que las fomentan.

La segunda dimensión de la injusticia social es la exclusión, a saber, cuando a una persona o grupo social se le niega la parte alícuota de la distribución de los beneficios de la cooperación social, se trate de bienes materiales o recursos de otro tipo. En la base de esta clase de injusticia está el no reconocimiento de su derecho a ser receptores de estos. Por ende, tampoco se les ve como sujetos de derechos. La exclusión ha sido abordada por no pocos autores, entre los que se cuentan Iris Marion Young (1990, 2011), Nancy Fraser (1997), y, en el ámbito nacional, Luis Villoro (2000). Marion Young la identifica con la opresión, “un fenómeno estructural que inmoviliza a los excluidos”, y menciona cuatro categorías de esta forma de injusticia: marginalidad, pobreza, imperialismo

¹⁰ Al respecto véase Frankfurt, 2015.

cultural y violencia (Bufacchi, 2015, p. 12).¹¹ Para Nancy Fraser, si bien analíticamente debemos mantener la distinción entre la injusticia que se sigue de una mala distribución de bienes materiales y la de tipo cultural, típicamente el no reconocimiento y la exclusión, en la realidad, estas dos dimensiones están imbricadas. El dilema entonces no es qué reclamo es prioritario, si una redistribución de la riqueza o el reconocimiento, sino cómo lograr que ambos reclamos puedan ser atendidos con estrategias que no se obstaculicen.¹²

Por su parte, según Villoro, la exclusión es el principio de la injusticia, esto es, “la explicación última de las distintas formas en que la injusticia puede presentarse, su condición necesaria, supuesta en todas sus variantes” (Villoro, 2000, p. 104), y en su origen están las diferencias entre la “comunidad del consenso” (*ibíd.*, p. 113) y otros individuos o grupos que no coinciden con esta, sea por ser de una etnia, clase social o religión distinta. Para el filósofo mexicano, reconocer la exclusión, y por lo tanto la injusticia, forma parte de la experiencia diaria y directa de las personas que la sufren. Además:

Muchas desigualdades no son el resultado de una exclusión actual, sino de marginaciones variadas anteriores. Muchos miserables lo son por haber nacido en situaciones en que ni sus padres ni los padres de sus padres gozaron de su parte equitativa en la distribución de bienes y oportunidades. Su situación hereda una exclusión histórica (*ibíd.*, p. 118).

Por otra parte, hay autores que han destacado, como una forma de exclusión, a la injusticia “testimonial”, esto es, el no reconocimiento de la capacidad de las víctimas de ofrecer testimonios veraces:¹³ “Negar la credibilidad no solo está mal: es una injusticia. La injusticia estriba en el hecho de que la negación de la credibilidad supone ser silenciado, y

¹¹ “... oppression refers to structural phenomena that immobilize or diminish a group... that also double as categories of injustice: exploitation, marginalization, powerlessness, cultural imperialism and violence”.

¹² “There are good reasons to worry about such mutual interferences. Recognition claims often take the form of calling attention to... the putative specificity of some group and then of affirming its value... Redistribution claims, in contrast, often call for abolishing economic arrangements that underpin group specificity...” (Fraser, 1997, p. 16).

¹³ Véanse Wanderer, 2012, y Fricker, 2007.

ser silenciado es una de las formas más eficaces de ser excluido de los beneficios y bienes de la cooperación social” (Bufacchi, pp. 13-14).¹⁴ La noción de “injusticia testimonial” tiene su aplicación más directa en el contexto de los juicios, esto es, en el terreno de lo jurídico. Sin embargo, es posible extender su uso al caso de la injusticia social. Siguiendo a Jeremy Wanderer, existen dos maneras de sufrirla: cuando se rechaza a la víctima, o bien, cuando se la ignora. Para este autor, es importante la distinción con el fin de conseguir claridad en el tipo de afrenta moral que supone cada una de estas actitudes. Rechazar a la víctima significa “echar para atrás” sus demandas (Wanderer, 2012, p. 158),¹⁵ mientras que ignorar, en principio, supone no tener conocimiento de las demandas, una actitud pasiva, por lo que el daño moral sería menor en contraste con el rechazo; en este hay una acción dirigida hacia la víctima.¹⁶

La tercera dimensión de la injusticia, el desempoderamiento, pone en la mira de nuestra reflexión a las víctimas. En la primera dimensión, subrayamos las acciones de los responsables de hacer una mala distribución de la riqueza social. En este caso, centramos la atención en los que sufren el abuso por estar en una situación vulnerable, que les impide conocer sus derechos; es este punto el que destaca la definición intuitiva de la cual partimos. Vulnerabilidad o precariedad son términos que apuntan a una condición permanente, en la cual no hay estabilidad ni seguridad de que las necesidades básicas puedan ser resueltas en el corto y largo término. Una condición vulnerable también significa que no se tiene el poder suficiente para exigir ser tomado en cuenta como miembro del orden social y, por ende, disfrutar de los beneficios de la vida en común, así como de los derechos que esta supone.¹⁷ Desempoderamiento

¹⁴ “Denying credibility is not only wrong; it is unjust. The injustice lies in the fact that being denied credibility is to be silenced, and being silenced is one of the most effective ways of being excluded from the benefits and burdens of social cooperation”.

¹⁵ “...the Latin root of ‘reject’ connotes throwing back, a deliberate action with direction between two people, whilst ‘ignore’ links it with the notion of ignorance, a sense of not knowing or being unaware which has passive connotations”.

¹⁶ Digo más sobre el tema en la Conclusión.

¹⁷ En su ensayo *American Citizenship* (1989), Judith Shklar argumenta en favor de la tesis según la cual, el carácter de *ciudadano* en los Estados Unidos pasa por que se satisfagan dos requisitos: el derecho a votar y el derecho a contar con un *trabajo justamente remunerado*. El derecho a votar

y exclusión mantienen un estrecho vínculo: los grupos vulnerables lo son, en gran medida porque se les ha ignorado permanentemente. Carecer del poder o la capacidad para exigir los derechos no es algo propio o natural de las víctimas, sino el resultado del no reconocimiento.

Es obvio que la vulnerabilidad es un caldo de cultivo propicio para la violencia —no siempre física, pero igualmente opresiva— percibida como tal por las víctimas. Por otra parte, la vulnerabilidad deriva en un *sentimiento de injusticia* en la persona cuando se le niega aquello que por derecho cree merecer y que es propio de la injusticia social. En efecto, de acuerdo con Judith Shklar, este sentimiento es de un orden peculiar porque surge en el ámbito de las relaciones sociales: “Es una especie de ira que sentimos cuando nos son negados los beneficios prometidos y cuando no obtenemos lo que creemos merecer” (Shklar, 1990, p. 83).¹⁸ Y la autora establece un matiz importante al referirse al carácter “democrático” de este porque nace en el seno de las democracias modernas; es ahí en donde se fijan el mayor número de derechos y el mayor alcance de los mismos.

Conforme a estas tres dimensiones, la injusticia social se produce bajo las siguientes condiciones: mala distribución de los bienes y recursos, producto de la cooperación social; exclusión de grupos o personas en razón de alguna diferencia que no es moralmente relevante, tales como el género, la ideología, la etnia o la religión; y el desempoderamiento que pone en situación de vulnerabilidad a grupos o personas impidiéndoles el disfrute de los bienes y beneficios de la sociedad, y el ejercicio de sus derechos. Para poner a prueba estos criterios, vayamos a un caso concreto.

III. Vivir la injusticia

San Quintín, Baja California es conocido por los enormes campos de cultivo de fresa y tomate, productos que se exportan a los Estados

fue garantizado a toda la población después de muchas batallas por los derechos civiles, no así el segundo requisito, una condición necesaria que distingue al hombre libre del esclavo. Es esta, para la autora, una gran falla de un país que se ostenta como ejemplo de una democracia liberal.

¹⁸ “... is a special kind of anger we feel when we are denied promised benefits and when we do not get what we believe to be our due”.

Unidos. Entre los numerosos ranchos, Los Pinos contrata a cientos de jornaleros cada año. Una nota periodística informa que los hijos de sus jornaleros padecen epilepsia al punto de que no pueden mantenerse en pie, y tienen que ser transportados en carritos para ir a la escuela, si logran sobrevivir a las permanentes convulsiones.¹⁹ Hasta la aparición del reportaje, “ningún médico [había] aclarado las causas del padecimiento”, pero organizaciones sociales en defensa de los derechos de los jornaleros, así como ellos mismos, señalaron que en ese rancho “se usan pesticidas prohibidos —entre otros, bromuro de metilo y cloropicrina— que afectan la salud”.²⁰ Frente a esta situación, he aquí la declaración de Andrés, padre de tres niñas fallecidas debido a la epilepsia: “Yo no sé de estas cosas... Yo digo que mis hijas nacieron así nomás, porque la vida es así, y así nos tocó y ya. Pero lo que sí quisiera es que alguien algún día... un doctor o un licenciado viniera... para que me digan por qué... Porque aquí no hay nada”.²¹

El cuadro que nos presenta el reportaje es el siguiente: niños seriamente afectados en una alta probabilidad por los químicos que se usan en los campos de cultivo en los que trabajan sus padres. Jornaleros eventuales que, año con año, son contratados para recoger los productos de esos extensos campos y que no cuentan con las condiciones de estancia digna ni de seguridad que deberían proporcionar los dueños de los ranchos, a los que tampoco parece preocupar la condición de salud de los niños, por lo que ellas probablemente no logren mejorar.

En principio, cualquier persona que se enterara de este y otros casos similares no tendría reticencia alguna en etiquetar la situación de las familias de una *injusticia*. Pero, más allá de esta respuesta inmediata, me interesa mostrar que las dimensiones propuestas por Bufacchi nos sirven, en efecto, para reconocer la injusticia social: los jornaleros eventuales de San Quintín son hombres y mujeres expulsados por la pobreza que impera en sus lugares de origen —son los excluidos de un orden económico y social—. Algunas familias vuelven después de la temporada

¹⁹ Martínez, Gabriela y Heras, Antonio, “Padecen hijos de jornaleros de San Quintín epilepsia y trastorno motriz” *La Jornada*, 12 de agosto de 2015.

²⁰ *Ibíd.*

²¹ *Ibíd.*

de cultivo con lo poco ganado para, un año después, de nuevo migrar a esos ricos campos. Otras permanecen en los ranchos a pesar de la precariedad en la que viven. La distancia que separa a los jornaleros de San Quintín de los dueños de los ranchos es la evidencia de la mala distribución de recursos materiales y de bienestar, que se traduce en desigualdad y pobreza. La necesidad los lleva a contratarse en esos campos de cultivo, pero su situación de vulnerabilidad permanece intacta: no obtienen mejores condiciones de vida, ni tampoco la reivindicación de sus derechos. Más aún, tampoco *creen* que merezcan o sean sujetos de derechos, como bien lo expresa el padre de las niñas en el reportaje. Es la injusticia como desempoderamiento: el círculo vicioso de la vulnerabilidad. La indiferencia de los dueños de los ranchos, beneficiarios del trabajo de los jornaleros, pone de manifiesto una injusticia testimonial, pues en el mejor de los casos se ignora, en otros se rechaza el testimonio de los afectados.

Los tres criterios, sin duda, resultan útiles para nuestros propósitos de caracterizar a la injusticia social. Pero también debemos reconocer que se trata de una propuesta con limitaciones. Insisto en que la injusticia social tiene una infinidad de formas y facetas, que hacen imposible una definición cerrada y de aceptación unánime, tanto en el terreno de la filosofía, como de las ciencias sociales. Sin embargo, una limitación importante en la propuesta de Bufacchi es que ignora el problema de si es posible deslindar el *infortunio* de la *injusticia*, lo que tanto Iris Marion Young como Judith Shklar consideran un tema central de la justicia. Para esta última, “ninguno de los modelos de justicia da cuenta de forma adecuada de la injusticia porque se cuelgan de una creencia no fundamentada según la cual podemos saber y trazar una distinción estable y rígida entre lo injusto y el infortunio”, pero esto tiene consecuencias graves, pues fomenta la injusticia pasiva, ignora el sentimiento de injusticia de la víctima, “y en última instancia, el carácter pleno, complejo y resistente de la injusticia como fenómeno social” (Shklar, 1990, pp. 8-9).²²

²² “...none of the usual models of justice offer an adequate account of injustice because they cling to the groundless belief that we can know and draw a stable and rigid distinction between the unjust and the unfortunate. Moreover, this belief inclines us to ignore passive injustice, the victim’s sense of injustice, and ultimately the full, complex, and enduring character of injustice as a social phenomenon”.

Recurriendo a nuestro ejemplo, podemos plantearlo así: desde una actitud menos empática con relación a la historia de las niñas del rancho Los Pinos, diríamos que es un infortunio el que les haya tocado ser hijas de un jornalero expuesto a los químicos empleados en los campos de cultivo.²³ No habría, por lo tanto, necesidad de buscar responsabilidades, ni de compensar a las víctimas. En caso de hacerse, sería un acto de supuesta benevolencia que no tiene nada que ver con la justicia. Y, sobre todo, sería la manera de voltear la cara frente a la situación y abonar el terreno de la injusticia pasiva: “Por injusticia pasiva no quiero significar nuestra habitual indiferencia a la miseria de otros, sino el fallo cívico más acotado y específico de evitar actos de injusticia, sean públicos o privados” (Shklar, 1990, p. 6).²⁴

Por su parte, en la discusión con Ronald Dworkin sobre la teoría de la desigualdad desventajosa desarrollada por este,²⁵ Iris Marion Young introduce la noción de *injusticia estructural*, con el fin de superar el escollo que representa la oposición entre infortunio e injusticia.²⁶ De acuerdo con Dworkin, las situaciones desfavorables —pensemos nuevamente en las familias del rancho Los Pinos— en las que se encuentran muchas personas pueden ser de dos clases: aquellas que están fuera de su control y aquellas dependientes de sus propias decisiones (Dworkin, 2000). Nacer en un estrato de pobreza extrema, o pertenecer a algún grupo que sufre de discriminación sistemática (indígenas, negros, judíos, homosexuales, mujeres), son ejemplos del primer tipo; mientras que decidir abandonar un trabajo, gastar de cierta manera el dinero, comprometerse en alguna empresa arriesgada, etcétera, pertenecen al segundo tipo.

²³ La idea misma de *infortunio* es difusa. El infortunio puede adjudicarse, no solo a ser hijo de un jornalero del Valle de San Quintín, sino también el que se halla contratado en el rancho Los Pinos, y no en otro con mejores condiciones de trabajo. Y así podríamos enumerar otras posibles causas del infortunio, no pudiendo establecer cuál es la principal, es decir, la detonante de la situación de precariedad en que se encuentran.

²⁴ “By passive injustice I do not mean our habitual indifference to the misery of others, but a far more limited and specifically civic failure to stop private and public acts of injustice”.

²⁵ A partir de su ensayo: “Equality of What?” en Dworkin, 2000.

²⁶ El concepto de *estructura* ha sido empleado por muchos autores: Marx, Rawls, Peter Blau, Anthony Giddens, entre muchos otros. Para Iris Marion Young, *estructura* refiere a “los resultados acumulativos de las acciones de masas de individuos que representan sus propios proyectos, a menudo de forma descoordinada, con muchos otros” (Young, 2011, p. 79).

Las primeras son resultado del infortunio o la suerte, mientras las segundas de la voluntad. Para Dworkin, una sociedad justa es aquella que tiene el deber de compensar —con medidas redistributivas— solamente el primer tipo de circunstancias desfavorables. Si bien la tesis de Dworkin es interesante, plantea al menos dos problemas: a) ignora la dificultad para distinguir entre los dos tipos de situaciones desfavorables, pero esa distinción depende en gran medida de la perspectiva desde donde se puede juzgar una situación desfavorable: alguien podría culpar al padre de las niñas de Los Pinos por contratarse en un rancho en donde se emplean químicos peligrosos. De este juicio, se puede decir que es un tanto insensible, pero, sin duda, es otra manera de ver las cosas. Además, b) las situaciones desfavorables no se producen exclusivamente a partir o bien de la suerte, o bien de la voluntad. A este respecto, Marion Young le objeta lo siguiente:

... al conceptualizar todo acerca de la situación de una persona que no deriva de sus decisiones en términos de suerte, Dworkin fracasa en distinguir entre las causas del desfavorecimiento relativo, que son simplemente no tener suerte, de aquellas que resultan de procesos y sistemas sociales (...) Su teoría... pasa por alto la estructura social y lo convierte en un planteamiento de la justicia poco satisfactorio (Young, 2011, p. 49).

La defensa de Dworkin de un estado de bienestar compensatorio no es criticable, sino que lo es el planteamiento en que se apoya, pues hace caso omiso de las estructuras sociales que reproducen la injusticia. Sin duda, hay muchas situaciones desfavorables en la vida de las personas debidas a la mala suerte, pero son menos de las que tienen su origen en la manera en que la sociedad está estructurada: las instituciones formales e informales de las cuales es imposible escapar mientras estas prevalezcan. Iris Marion Young, en contraste, subraya la importancia de las condiciones ajenas y, por ende, involuntarias, en las cuales están inmersos quienes sufren de lo que llama injusticia estructural:

... existe una amplia categoría de circunstancias más allá del control de una sola persona que afecta a la perspectiva de su vida que no constituyen una cuestión de suerte, sino que tienen su origen en los acuerdos de las leyes institucionales, el poder que tienen algunos individuos y grupos dentro de

estas instituciones, la forma en que los procesos sociales se han materializado... y los hábitos culturales que han creado las personas (2011, p. 53).

Y le atribuye a la injusticia estructural las siguientes condiciones que ya habíamos mencionado: vulnerabilidad de las personas que sufren dominación y privaciones cuyas causas están en procesos socio-estructurales, no en decisiones individuales, o en políticas públicas específicas, si bien ambas cosas forman parte de la estructura social que reproduce la injusticia. Saberse vulnerable, esto es, que no se tiene la posibilidad de escapar de una situación de marginación y pobreza, es el pivote de donde nace el sentido de injusticia y, por tanto, el primer paso para buscar la reparación del daño.

Las instituciones, intereses y alianzas entre los grupos que detentan el poder político y económico, así como las formas culturales a través de las cuales nos vemos a nosotros mismos y a los demás, contribuyen a formar una estructura social y las formas de la injusticia en ella. Cuando reconocemos que el sufrimiento de las personas se debe a causas que no tendrían por qué darse, esto es, que podrían ser de otra manera, nos colocamos en la perspectiva adecuada para juzgarlas como injusticia y no solo mala suerte. Volviendo al ejemplo ya citado, emplear pesticidas dañinos para la salud en los campos de cultivo depende de estrategias comerciales para hacer más eficiente el exterminio de plagas en beneficio de la producción en los campos. Así pues, la responsabilidad de que existan y prevalezcan situaciones de injusticia como la descrita no solo está en agentes directos (el dueño del rancho, el supervisor de salud, incluso podríamos poner en la lista a los propios jornaleros que no usan protección contra los químicos), sino en el conjunto de las acciones de agentes, no solo funcionarios, e instituciones que refuerzan la desigualdad, la pobreza, la ignorancia y la exclusión.

IV. El sentimiento de injusticia

Toca ahora ocuparnos de las víctimas y del sentimiento de injusticia —asociado a la vulnerabilidad permanente—, a mi juicio, el paso indispensable para cambiar el estado de cosas.

Empezaremos caracterizando a las víctimas de la injusticia social mediante dos elementos *sine qua non*: el no merecimiento del daño, esto es, la inexistencia de una acción previa de su parte que justificara la acción injusta y, en segundo lugar, que se trata de una condición no elegida,²⁷ es decir, como bien apuntaba Aristóteles, que nadie es víctima voluntariamente (2009).²⁸ Ahora bien, tenemos claros los elementos de la noción, pero lo que hace falta es comprender qué sucede cuando las víctimas no se reconocen como tales; por ejemplo, el padre de las niñas con epilepsia del rancho Los Pinos. Él define su situación como algo que “le tocó” porque “la vida es así”. Frente a una injusticia, comparable al caso que estamos analizando, caben muchas respuestas, entre estas: la indignación, la represalia, la venganza, o bien la resignación y el perdón. De la indignación puede surgir la fuerza para rechazar la injusticia e intentar un cambio del *statu quo*:

Con frecuencia, estas acusaciones de injusticia son el único recurso abierto, no solo para las víctimas, sino para todos los ciudadanos que tienen interés en mantener niveles elevados en el servicio público y la rectitud. También pueden desalentar la injusticia pasiva, que consiste, tanto en el caso de funcionarios públicos como de ciudadanos privados, en negarse a impedir malas acciones cuando podrían y deberían hacerlo. Se trata de una noción tan antigua como Cicerón... (Shklar, 1990, p. 5).²⁹

De estas reacciones, claramente la menos conveniente es la resignación, pues implica que la víctima no cree merecer mejores condiciones

²⁷ Esto es importante porque, en efecto, puede haber víctimas que eligen ser sacrificadas, tal y como lo anota la siguiente entrada del *Diccionario del idioma* de Martín Alonso: “Víctima: (l.vic-ti-ma) (1) s. XV al XX, Persona o animal sacrificado o destinado al sacrificio. A. de Palencia: (1490). (2) s. XVI al XX, Persona que se expone u ofrece a un grave riesgo en obsequio de otra. Góngora. (3) s. XVIII al XX. Persona que padece daño por culpa ajena o por causa fortuita. Fdez. Moratín.” Por su parte, Barrington Moore menciona a los ascetas (faquires) que se infligen dolor físico de manera voluntaria como un caso diferente de “víctima”, comparado con los intocables de la India o bien los prisioneros de los campos de concentración Nazi (Moore, 1989, pp. 59-87).

²⁸ “Así pues, es evidente que no se puede padecer una injusticia más que involuntariamente” (Aristóteles, 2009, Libro V, p. 197).

²⁹ “Accusations of injustice are often the sole resort open, not only to the victims, but to all citizens...They can also discourage passive injustice, which is the refusal of both officials and of private citizens to prevent acts of wrongdoing when they could and should do so (a notion as old as Cicero)”.

de vida ni derechos fundamentales. En efecto, la normalización de la injusticia puede tener muchas causas, siendo la más nociva la sumisión, consecuencia del desempoderamiento.

Sobre la sumisión y sus causas, una tesis clásica, no por ello menos cuestionada, es la de la hegemonía o “falsa conciencia”, cuyas premisas básicas son, en primer lugar, la existencia de una clase o grupo dominante que impone sus valores e ideología; en segundo lugar, la necesidad de convencer a las inferiores —mediante complejos mecanismos o, incluso, la fuerza— de que su condición de subalternos es normal e inamovible. De acuerdo con Barrington Moore:

Es importante recordar que los estratos altos siempre gozan de enormes ventajas para imponer sus demandas, o sea, los que definen qué es lo socialmente necesario (...) Ahora bien, una vez que los seres humanos han aprendido a aceptar como un hecho la existencia de ciertos arreglos sociales, y a considerarlos como la forma en que funciona el mundo, es muy difícil que acepten cambiarlos (1989, p. 53).

La teoría de la hegemonía o “falsa conciencia” tiene la desventaja de que, si se la adopta acríticamente, no puede dar cuenta de las rebeliones contra los grupos hegemónicos sucedidas a lo largo de la historia. ¿En qué momento el subordinado pasa a tener conciencia de su condición y decide cambiarla? ¿Qué tiene que suceder para que se dé dicha transformación? No hay espacio en este texto para adentrarnos en ese largo debate;³⁰ basta con decir que las objeciones, siendo válidas, no son suficientes para refutar la intuición detrás de la teoría. En efecto, es difícil prescindir de la idea según la cual la sumisión guarda relación con las formas ideológicas y culturales que imponen los grupos dominantes en una sociedad. Parte de la efectividad de esa imposición descansa en que, quienes tienen el poder, hacen ver como justas, e incluso deseables, sus reglas y prácticas. Pero también es cierto, como opina James C. Scott, que la dominación ideológica no llega a conquistar por completo la mentalidad del subordinado, pues este siempre encuentra —mediante distintas formas discursivas— la manera de reaccionar en contra de esta

³⁰ Tan antiguo, al menos, como el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* de Étienne de La Boétie, escrito en la primera mitad del siglo XVI.

(Scott, 2000).³¹ Así pues, no se trata de abandonar por completo la teoría de la falsa conciencia, sino evitar tomarla como la única explicación posible.

En el caso que nosotros hemos elegido como suficientemente representativo de la injusticia social —los niños y sus familias en el rancho Los Pinos— me parece acertado entender la sumisión de los jornaleros como producto, en parte, de las relaciones de poder —económico, cultural e ideológico de los dueños del capital— que en la práctica se reflejan en conductas y actitudes fatalistas. Pero no solo se debe a estas relaciones de dependencia. La sumisión de los jornaleros de San Quintín tampoco es diferente de la que experimentan en sus lugares de origen, sea por las autoridades políticas, los ricos del pueblo o la Iglesia. Se trata, como veíamos en párrafos anteriores, de una injusticia estructural difícilmente superable a partir de acciones individuales. Frente a la ideología hegemónica, hay manera de preservar un espacio en la mente y el espíritu en donde germina la insumisión, pero ¿cómo se combate la injusticia estructural? Tal como sostiene Young: “Las estructuras sociales no limitan en la forma de coerción directa de algunos individuos sobre otros; limitan de un modo más indirecto y acumulativo como posibilidades obstaculizadoras” (2011, p. 72). Una acertada comparación de cómo limitan las estructuras sociales es con una jaula de pájaros: cada barrote es insuficiente para detener el vuelo de un pájaro, pero, en conjunto, constituyen una sólida barrera.³²

Para que una víctima no conciba su condición como mala suerte y un destino ineluctable, debe sentirse agraviada, experimentar el mal que la aqueja como algo no producido por ella, sino por algo que incluso no podría atribuir a personas específicas.³³ Deberá hacerse consciente la víctima de que, en tanto ser humano y ciudadana, tiene derechos, y en segundo lugar, exigir que se valore correctamente su desempeño en la sociedad para recibir a cambio una parte justa de la riqueza común.

³¹ “Estos discursos ocultos colectivos producto de la fantasía de los grupos subordinados no son meros ejercicios abstractos, aparecen incorporados a innumerables prácticas rituales... y han producido las bases ideológicas de muchas revueltas” (Scott, 2000, p. 107).

³² La metáfora es de Marilyn Frye, citada en Young, 2011, p. 72.

³³ Barrington Moore lo califica de “agravio moral” (1989, pp. 55-58).

Como también ya lo advirtiera Aristóteles, en la injusticia hay implícito un abuso porque lo que se quita a unos se da a otros, quienes obtienen una ganancia inmerecida por ser ajena. Una vez siendo consciente de este mecanismo, la víctima puede reaccionar con indignación, movimiento psicológicamente positivo, pues el agravio moral es inconsistente con la aceptación de la degradación y el sufrimiento. Este sentimiento de injusticia es inconfundible, así no estemos totalmente conscientes del mismo (Shklar, 1990, p. 83). Las formas de la injusticia son infinitas en la medida en que son culturales e históricas. Pero el sentimiento de injusticia es el mismo en todas ellas. Este no es privativo de los más desfavorecidos en la sociedad contemporánea. No es necesario sufrir las penurias de los jornaleros del rancho Los Pinos, o vivir en las condiciones precarias de los habitantes de Haití o Sierra Leona para experimentarlo: “Si reconocemos que nuestro mundo es irremediablemente desigual e inequitativo, entonces sabemos que el sentimiento de injusticia y sus raíces nunca serán anulados” (Shklar, 1990, p. 84).³⁴ El sentimiento de injusticia social surge cuando la dignidad de las personas se ve seriamente lastimada, y tiene un carácter tanto moral como político.

Ahora bien, tratándose de un sentimiento, se podría argumentar en contra de este aludiendo a su carácter meramente subjetivo. En parte, esta opinión es acertada porque, en efecto, no toda inconformidad supone una injusticia social. La inconformidad y el reclamo pueden darse frente a decisiones políticas que no son injustas, por ejemplo, el alza de los impuestos, o normas más estrictas para el uso del automóvil, e, igualmente, frente a políticas públicas que procuran la justicia. Ninguna de estas medidas produce, en sí misma, injusticia social. Ninguna vulnera la supervivencia de las personas ni su dignidad y, sin embargo, pueden provocar disgusto y rechazo por parte de los individuos por considerarlas injustas. A diferencia del deseo de desquite o la revancha, el sentimiento de injusticia no es una reacción meramente emotiva, sino que pasa por la conciencia de que hay algo que está muy mal en la sociedad y que requiere de un cambio. Es frecuente poner como ejemplo de una reacción

³⁴ “If we recognize that ours is a world of irremediable inequalities, then we know that the sense of injustice and its sources can never be obliterated”.

meramente emotiva a la venganza y, por ende, opuesta al reclamo de justicia. Sin embargo, esto no es así. Tal y como argumenta Robert Solomon, habría que empezar por distinguir a la venganza del deseo de desquite o revancha. Ambas son reacciones típicamente humanas frente a un agravio; sin embargo, la venganza supone una buena dosis de racionalidad, mientras que el desquite es la respuesta inmediata. De hecho, la venganza no es, estrictamente hablando, una emoción, pues “contiene un ‘núcleo de racionalidad’, así como la exigencia de satisfacción” (Solomon, 1999, p. 127). Para este autor, no es posible tener una idea correcta de la justicia si no se comprende adecuadamente a la venganza, pues sin esta no se da el impulso necesario para cambiar el estado de cosas:

Uno no debería insistir sin más en que la perspectiva de la venganza excluye la consideración del bien común. Al contrario, las ideas vengativas se ven muy frecuentemente fortalecidas por la idea de que “quedar a mano” es en el interés de todos (Solomon, 1999, p. 130).

En este sentido, la venganza y el sentimiento de injusticia son similares: además de la ira y la inconformidad, este implica una toma de conciencia de que las cosas no deberían ser como son y de que pueden ser transformadas. No hay, pues, oposición entre el sentimiento de injusticia (o de justicia, como lo pone Solomon) y la venganza. Lo que no significa que se le defienda, sino que, una vez comprendida como una reacción natural, en lugar de reprimida, deba ser dirigida. Muchos ejemplos están a la mano: el movimiento a favor de los derechos civiles de los afroamericanos en los años 1950 y 1960 no puede ser explicado cabalmente si no consideramos que su fuerza y persistencia fue la expresión del sentimiento de injusticia —y de venganza— surgido por tantas décadas de sumisión y abusos. Y lo mismo puede decirse del movimiento feminista y de los que reivindican derechos para las minorías étnicas o sexuales. Todos estos ejemplos tienen en común demandas de justicia de carácter colectivo, no individual. Una víctima de injusticia social siempre representa a un grupo. De igual manera, la búsqueda de justicia es una tarea colectiva, no individual.

V. Conclusión

Las revoluciones y revueltas a lo largo de la historia se han librado con el propósito de transformar el statu quo considerado injusto. A pesar de la convicción de que nunca se consigue del todo, reparar la injusticia es un anhelo irremisible de toda sociedad. En el presente ensayo, partimos de la idea de injusticia social —producto de la simple observación de nuestro entorno— como una situación de precariedad involuntaria producida en el contexto de las relaciones sociales. Si bien esta idea acierta en señalar uno de los componentes de la injusticia social, fue necesario encontrar otros elementos para formular una caracterización más completa que resultara útil para la filosofía política. Frente al peligro de identificar la injusticia social con todo tipo de males de la sociedad, adoptamos la propuesta de Bufacchi de limitar a tres las dimensiones de esta: mala distribución de los bienes y servicios producto de la cooperación social, exclusión y desempoderamiento. Con estas dimensiones, fue posible analizar un caso particular de los jornaleros del valle de San Quintín. Este ejemplo sirvió no solo para poner a prueba las tres dimensiones de la injusticia; también iluminó varios aspectos relevantes como el de la diferencia entre infortunio e injusticia, lo que Shklar considera fundamental para cualquier teoría de la justicia.

Se hizo necesario, entonces, introducir la idea de injusticia estructural para tener una explicación más satisfactoria sobre esa cuestión. De acuerdo con esta, la injusticia social es el resultado final de la interacción entre distintas fuerzas y factores sociales, económicos, institucionales y culturales que determinan condiciones de precariedad y falta de oportunidades en ciertas capas sociales: para una mujer indígena, será mucho más difícil remontar la exclusión (alimentarse bien, asistir a la escuela, obtener un trabajo bien remunerado, lograr reconocimiento, etc.) que para una mujer de clase media urbana. No es, entonces, solo la voluntad de superación a nivel individual lo que lograría revertir esa injusticia, sino la transformación de la estructura social: instituciones, leyes y normas. Esta transformación requiere la contribución de todos los miembros de la sociedad.

Señalamos la importancia del sentimiento de injusticia y que este no es exclusivo de las víctimas, sino de cualquier ser humano capaz de

ser solidario. Pero son las víctimas de la injusticia social las que deben reconocerse —a sí mismas como tales— y responder emprendiendo acciones para combatir la naturalización de la injusticia y recuperar la superioridad moral a la que Sócrates se refería; sobre todo, es indispensable darles voz. Esto nos llevó a considerar algunos de los principales impedimentos para salir de esa condición: no puede negarse que el sometimiento de las víctimas se debe en alguna medida a la hegemonía que sobre estas ejercen los grupos dominantes. Esta teoría, sin embargo, tiene la desventaja de que no alcanza a explicar satisfactoriamente por qué algunos grupos se rebelan y otros, en cambio, permanecen en estado de subordinación, esto es, cuáles son los factores que determinan el que un grupo social rechace (o no) su condición de sometimiento. Una posible explicación de esto la ofrece James C. Scott, al señalar que la ideología hegemónica no logra dominar por completo el pensamiento de las víctimas; siempre hay un resquicio a partir del cual se puede construir un camino a la liberación.

Pero no solo las víctimas tienen que construirse ese camino, sino que es una labor de la sociedad en su conjunto, y, entre las cosas más importantes, está la de superar prejuicios sociales, raciales, ideológicos y religiosos; significa reconocer el derecho de las víctimas a exponer sus demandas y a tener la razón, esto es, su derecho a la verdad. Como señala Jeremy Wanderer, las personas sufren cuando son ignoradas o rechazadas en su capacidad de ofrecer su testimonio sobre alguna ofensa o lesión; el daño es aún mayor si se trata de víctimas, pues son doblemente victimizadas (2012, p. 148). Debe señalarse que no es absoluta la separación entre el rechazo y la ignorancia. Hay una forma de ignorar que implica rechazo: volviendo al caso de los jornaleros del rancho Los Pinos, en la respuesta del padre de las niñas enfermas, en el sentimiento de que le gustaría que alguien, “un licenciado o un médico”, algún día fuera a tomar conocimiento de la situación, se adivina que su sufrimiento ha sido ignorado por los responsables de llevar el rancho o por funcionarios de la región. De ser voluntaria esa ignorancia, esta puede entenderse como rechazo. En los casos más evidentes de rechazo, esto es, cuando se cumple la condición de que la víctima hace del conocimiento del daño al responsable, se realizan dos acciones: no solo hay un acto de desatención o falta de consideración hacia la víctima (como en

el caso de la ignorancia voluntaria), sino un acto deliberado de echar para atrás, tanto el relato de los daños sufridos, como la solicitud de reparación.

Ahora bien, las razones para rechazar el testimonio de la víctima pueden ser de muy diversa índole, pero sin duda una relevante tiene que ver con los prejuicios de clase, étnicos o de otro tipo, lo que en general se designa con el término prejuicios de identidad, esto es, “el prejuicio que se tiene contra una persona en tanto tipo social” (Wanderer 2012, p. 165). Un jornalero del valle de San Quintín, B.C., normalmente es una persona que viene de fuera buscando trabajo temporal, con nula o escasa educación escolar; en ocasiones, se trata de indígenas cuya segunda lengua es el español. La pobreza y la ignorancia son, y han sido siempre, detonadores de prejuicios identitarios que se manifiestan claramente en el rechazo social. Las diferencias no solo raciales y étnicas, sino en la distribución de bienes y servicios, producen exclusión y ahondan las diferencias.

Los prejuicios identitarios son elementos activos en este proceso de diferenciación y exclusión; ignorar o rechazar el derecho de las víctimas a ser escuchadas, tanto en sus testimonios, como en sus reclamos, cierra el círculo vicioso de la injusticia social. ¿Existe una manera de romperlo? ¿Qué acciones podrían emprenderse con ese propósito?

En principio, habría que pugnar por una sociedad más solidaria, en lugar de profundizar aún más la extrañeza hacia el otro, sobre todo si este proviene de las franjas sociales marginadas. Frente a esto, algunos piensan que hay buenas razones para reciclar la idea de una “sociedad de semejantes”, esto es, una sociedad en donde todos sus miembros están interrelacionados y “disponen por lo menos de un mínimo de recursos para formar parte de un mismo conjunto y poder así, justamente, ‘hacer sociedad’... una comunidad de la que nadie estaría excluido...” (Castel, 2015, pp. 44 y 48). Esto no implica una sociedad necesariamente igualitaria, sino una que haga compatibles las desigualdades con la justicia social garantizada por derechos de distinto orden que les permitan llevar una vida digna.

No hay respuestas sencillas a estas inquietudes, ni es mi intención alargar más este ensayo. Tan solo me gustaría señalar que, cualesquiera sean los caminos, hay algunas condiciones sin las cuales me parece im-

posible avanzar en el sentido moral correcto; enumero algunas. En primer lugar, la creación y fortalecimiento de lazos de solidaridad, fundados en el reconocimiento del mal provocado por la injusticia, esto es, salir de la esfera protectora de la injusticia pasiva, pues la injusticia social nos compete a todos. En segundo lugar, aceptar el valor o dignidad de toda persona al margen de su condición social o étnica. Por último, hacer conciencia de que el mal que provoca la injusticia social debe ser reparado para no poner en riesgo la viabilidad de la sociedad en los términos en que la hemos concebido hasta ahora: como el lugar en el cual nos construimos como personas y ciudadanos, según la lección socrática.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles, 2009: *Ética a Nicómaco*. Madrid, Prisa Innova.
- Bandes, Susan A. (ed.), 1999: *The Passions of Law*. Nueva York, New York University Press.
- Bufacchi, Vittorio, 2015: *Social Injustice*. Nueva York, Palgrave Macmillan.
- Castel, Robert, 2015: "El derecho social, garante de la justicia social", en Christ, Julia y Nicodème, Florian (eds.), *La injusticia social ¿Cuáles son los caminos para la crítica?* Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 43-51.
- Christ, Julia y Nicodème, Florian (eds.), 2015: *La injusticia social ¿Cuáles son los caminos para la crítica?* Buenos Aires, Nueva Visión.
- Dworkin, Ronald, 2000: "Equality of What?", en Dworkin, Ronald, *Sovereign Virtue*. Cambridge, Harvard University Press.
- Frankfurt, Harry G., 2015: *On Inequality*. Nueva York, Princeton University Press.
- Fraser, Nancy, 1997: *Justice Interruptus*. Londres, Routledge.
- Fricke, Miranda, 2007: *Epistemic Injustice*. Oxford, Oxford University Press.
- Kallen, Evelyn, 2004: *Social Inequality and Social Injustice*. Nueva York, Palgrave Macmillan.
- Marx, Karl y Bensaïd, Daniel, 2015: *Contra el expolio de nuestras vidas*. Madrid, Errata Naturae.
- Moore, Barrington, 1989: *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*. Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.
- Pogge, Thomas, 2008: *World Poverty and Human Rights*. Cambridge, Polity Press.
- Rawls, John, 1995: *Teoría de la justicia*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1994: *Escritos polémicos*. Madrid, Tecnos.
- Scott, James C., 2000: *Los dominados y el arte de la resistencia*. Ciudad de México, ERA.
- Sen, Amartya, 2009: *The Idea of Justice*. Cambridge, Harvard University Press.

- Shklar, Judith, 1989: *American Citizenship: The Quest for Inclusion. The Tanner Lectures on Human Values*, Universidad de Utah (<http://tannerlectures.utah.edu/documents/atoz/s/shklar9opdf>)
- , 1990: *The Faces of Injustice*. New Haven, Yale University Press.
- , 2010: *Los rostros de la injusticia*, Barcelona, Herder.
- Solomon, Robert C., 1999: “Justice v. Vengeance. On Law and the Satisfaction of Emotion”, en Bandes, Susan A. (ed.), *The Passions of Law*, Nueva York, New York University Press.
- Villoro, Luis, 2000: “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”. *Isegoría*, núm 22, pp. 103-142.
- Wanderer, Jeremy, 2012: “Addressing Testimonial Injustice: Being Ignored and Being Rejected”. *The Philosophical Quarterly*, vol. 62, núm. 246, pp. 149-168.
- Young, Iris M., 1990: *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, Nueva Jersey.
- , 2011: *Responsabilidad por la justicia*. Madrid, Morata.

Recepción: 1/6/2017
Revisión: 17/3/2018
Aceptación: 10/5/2018