

JUSTICIA COMPASIVA

LA JUSTICIA COMO
CUIDADO DE LA EXISTENCIA

Norbert Bilbeny


tecno

NORBERT BILBENY

JUSTICIA COMPASIVA

La justicia como cuidado de la existencia



*Todos tenemos que morir. ¿Por qué no molestarse, pues,
un poco por los demás?*

L. TOLSTÓI, *La muerte de Iván Illich*

A Marta Jové amb amor

Índice

Introducción: Nosotros existimos

1. La justicia como devolver lo recibido
2. La justicia como dar a cada uno lo suyo
3. La justicia como dar a cada uno lo merecido
4. La justicia como dar a cada uno lo debido

Primera parte. Fuentes existenciales de la justicia

Capítulo I. La injusticia como daño existencial

1. Tipos de injusticia
 - 1.1. El sentimiento de lo injusto
 - 1.2. Injurias naturales
 - 1.3. Injurias no naturales
 - 1.4. Visiones de la injusticia
 - 1.5. La injusticia como engaño
 - 1.6. La injusticia como usurpación
 - 1.7. La injusticia como agresión
 - 1.8. La mala justicia
 - 1.9. La impunidad
2. El daño existencial
 - 2.1. Injusticia y daño existencial
 - 2.2. Sentido existencial de la justicia
 - 2.3. El sentimiento de injusticia
 - 2.4. Las necesidades amenazadas
 - 2.5. Necesidades existenciales
 - 2.6. La voz de la existencia
3. Injusticia y crueldad
 - 3.1. La injusticia castiga dos veces
 - 3.2. Injusticia y crueldad
 - 3.3. Crueldad como normalidad
 - 3.4. La crueldad y el miedo
 - 3.5. La crueldad en el derecho

Capítulo II. La conectividad de los seres

1. La aversión a la crueldad
 - 1.1. El sentimiento de simpatía
 - 1.2. La compasión como horror a la crueldad
 - 1.3. Justicia por evitar la injusticia
 - 1.4. El problema de la insensibilidad
2. La fraternidad de la vida
 - 2.1. Dos premisas existenciales
 - 2.2. Reciprocidad y tiempo
 - 2.3. La fraternidad de la vida
 - 2.4. El vínculo madre-cría

Capítulo III. La temporalidad del ser

1. La vida como tiempo

- 1.1. Los sentimientos de temporalidad
- 1.2. El escamoteo del tiempo
- 1.3. El tiempo de la víctima
- 1.4. El ser humano es tiempo
- 1.5. La injusticia y el tiempo
2. La fraternidad de la muerte
 - 2.1. La ignorancia de la mortalidad
 - 2.2. La vida es mortal
 - 2.3. Afrontar la propia muerte
 - 2.4. La fraternidad de la muerte

Capítulo IV. El impulso de existir

1. La conciencia de existir
 - 1.1. El hecho de existir
 - 1.2. La autocomprensión de la existencia
 - 1.3. El sentimiento de sí mismo
 - 1.4. Lo imperecedero de existir
2. La existencia como impulso
 - 2.1. Autopercepción de la fuerza del ser
 - 2.2. La existencia como impulso de durar
 - 2.3. La existencia como impulso de fusión
 - 2.4. La fusión en la pareja humana
 - 2.5. La fusión entre madre y cría
 - 2.6. La fusión con los fallecidos
3. El cuidado existencial
 - 3.1. La fragilidad existencial
 - 3.2. La vida es exclusiva
 - 3.3. El cuidado existencial
 - 3.4. Formas de cuidado existencial

Capítulo V. El deseo de felicidad

1. La opción por el sentido
 - 1.1. El pesimismo antropológico
 - 1.2. La atribución de sentido
 - 1.3. Del sinsentido al sentido
 - 1.4. La opción por el sentido
2. El derecho a la felicidad
 - 2.1. Entre el absurdo y el sentido
 - 2.2. El deseo de felicidad
 - 2.3. El derecho a la felicidad
 - 2.4. Justicia para la felicidad

Segunda parte. Principios de una justicia existencial

Capítulo VI. Modalidades básicas del respeto

1. La comunidad moral de consideración
 - 1.1. El ser considerador
 - 1.2. El principio de considerabilidad
 - 1.3. La igual consideración de los seres
 - 1.4. La comunidad moral de consideración
2. El respeto existencial
 - 2.1. El respeto natural
 - 2.2. El respeto prudencial
 - 2.3. El respeto moral
 - 2.4. El respeto existencial

Capítulo VII. La obligación existencial

1. La responsabilidad existencial
 - 1.1. La responsabilidad como un responder
 - 1.2. La responsabilidad como hecho
 - 1.3. La responsabilidad existencial
 - 1.4. Responsabilidad ante la existencia
 - 1.5. Vulnerabilidad y responsabilidad
2. Las obligaciones existenciales
 - 2.1. Obligaciones por la libertad
 - 2.2. Obligaciones por la igualdad
 - 2.3. Obligaciones por la existencia

Capítulo VIII. La justicia existencial

1. La justicia como ética
 - 1.1. La justicia como ética
 - 1.2. Problemática de la justicia como ética
 - 1.3. La imparcialidad
 - 1.4. La justicia como trato de la existencia
2. Justicia para mortales
 - 2.1. Neoliberalismo y justicia
 - 2.2. Justicia para inmortales
 - 2.3. Justicia para mortales
3. El imperativo de justicia existencial
 - 3.1. Por qué justicia
 - 3.2. Una idea de la justicia
 - 3.3. Acotaciones académicas

Capítulo IX. La justicia como cuidado existencial

1. El poder de equilibrar
 - 1.1. La justicia distributiva
 - 1.2. Clases de justicia distributiva
 - 1.3. El problema de las asignaciones
 - 1.4. El problema de los criterios de asignación
 - 1.5. Principales criterios de asignación
2. La sabiduría de igualar
 - 2.1. Factores y supuestos de la justicia distributiva
 - 2.2. Igualdad y desigualdad
 - 2.3. Razón de la equidad
 - 2.4. La igualdad de la existencia
3. La virtud de consolar
 - 3.1. La justicia correctiva
 - 3.2. Justicia en la incertidumbre
 - 3.3. La virtud de consolar
 - 3.4. La justicia como compromiso existencial

Capítulo X. Justicia y compasión

1. El tiempo como pena
 - 1.1. Un ejemplo del tiempo como pena
 - 1.2. La pena como correctivo
 - 1.3. Pena con dolor
 - 1.4. El espacio como pena
 - 1.5. El tiempo como pena
 - 1.6. El mito de la pena
2. Justicia compasiva
 - 2.1. Justicia sin compasión
 - 2.2. Compasión ante la víctima
 - 2.3. Compasión ante el procesado
 - 2.4. Justicia con compasión

3. Consecuencias jurídicas

- 3.1. Reconsiderar el tiempo y los nexos del individuo
- 3.2. Consecuencias en los principios generales del derecho
- 3.3. Consecuencias en la noción de sujeto de derecho
- 3.4. Consecuencias en la determinación de delitos y penas
- 3.5. Consecuencias en la calificación de los hechos

Bibliografía

Créditos

INTRODUCCIÓN

NOSOTROS EXISTIMOS

Aunque no todo lo legal es justo, todo lo justo es, o puede ser, legal. He aquí la diferencia entre la ley y la justicia. Y la gran promesa de la justicia: que lo justo sea, en efecto, ley.

Abordar el problema de la justicia hace sentirse como un pirata que asalta el buque de la ley en la alta mar de los intereses humanos. El problema de la justicia es la injusticia; esos intereses que no parecen tener límite ni fin. Pero el problema es también la ley, cuando, como ocurre tan a menudo, la ley debiera estar para contener la humana malicia, y no sólo no lo hace, sino que existe para no hacerlo, mientras que, en cambio, proclama que hace lo primero. Por el bien de la justicia y del derecho hay que separar entre la justicia y la ley, para unirlos después ya con algún fundamento.

En las páginas siguientes trataremos de la justicia, en busca de lo que ella significa y de cuál sea su servicio. Ensayamos, pues, una idea de la justicia, asentada en el principio de que a la justicia sólo, en el fondo, la justifica un reclamo: «*¡Nosotros existimos!*». Afirmamos que la existencia de los seres que piden y hacen la justicia, y también de los que no pueden pedirla ni hacerla, pero existen igualmente, está, para la justicia, antes que cualquier otra premisa. La justicia sólo puede ser entonces lo que «da cuenta» de este existir, lo «toma en cuenta» y, al fin, lo «tiene en cuenta» antes que otra cosa.

La injusticia daña la existencia. La justicia, por el contrario, cuida de ella: es quien más la tiene en cuenta, y la existencia es lo que más tiene en cuenta. Otras ideas, otras prácticas, no lo hacen tanto como ella: cuidar de la existencia. Lo hacen también la sanidad, la educación, los servicios públicos, el trabajo social. Y la misma administración de la justicia lo presupone. Pero estos ámbitos del cuidado, sin la justicia, son incompletos, y hasta pueden ser usados contra la justicia, y por consiguiente contra la existencia. Ejemplos no faltan. Sólo la justicia, por medio de ellos, puede ser completa y consecuente en el cuidado de la existencia.

Pronto la humanidad se ha dado cuenta de la dificultad de este empeño, por los obstáculos que ella misma se presenta. Los intereses por otros bienes, y por otras cosas que no son bienes, nublan constantemente en la mente de los humanos el interés básico y prioritario por la existencia, condición de todo bien y del resto de cosas que está de nuestra mano poder hacer y poder pensar. Ahí está la persistencia de la guerra, el crimen, la explotación, el maltrato de los animales o el deterioro del medio ambiente. Existen desde que empezaron a existir simultáneamente la injusticia y la justicia. De ahí que, decepción tras decepción, y por las propias faltas de la humanidad, la Justicia fuese obligada, según la mitología romana —Roma, madre del derecho—, a abandonar la

Tierra y refugiarse en el cielo, donde la Justicia asoma cada noche desde la constelación de Virgo.

Desde entonces los humanos hacemos por rescatarla en un incansable asalto de los cielos, porque el sufrimiento y la indignación por la injusticia nos empujan a ello. En la desesperación le clamamos: «¡Nosotros existimos!». Pero el éxito de la misión por la justicia no se ha alcanzado aún. Porque unos no desean acometer esta misión y otros lo hacen sin ponerse de acuerdo sobre qué rango y qué dominio va a tener la justicia en su regreso a la Tierra.

Unos dicen que la justicia espere. Pero otros nos debatimos aún sobre cuál de entre sus opciones posibles sería la mejor: la justicia como «dar por lo recibido», «dar a cada uno lo suyo», «dar según lo merecido», o «dar a cada uno lo debido». Parecen cometidos iguales, pero en realidad reflejan nuestras muy distintas ideas y percepciones de la Justicia, esa imagen que refulge aún en Virgo.

1. LA JUSTICIA COMO DEVOLVER LO RECIBIDO

Más allá de la justicia de los jueces y magistrados también existe la justicia. Ya existía antes de ellos y del propio ordenamiento jurídico, las leyes. Hablamos de la justicia *vindictoria*. Aquella que, en general, toma por lema: «Devolver lo recibido».

Esa justicia, la más antigua y arraigada en las culturas, presupone que se dan, sucesivamente: el hecho de la denuncia ante un daño; la capacidad de respuesta frente a éste; la emisión de un veredicto sobre quién es el culpable; y que se obtenga de éste la reparación del daño que ha cometido. Dice, esencialmente, que hay que devolver bien por bien y mal por mal, y que la fuerza de la sentencia ha de ser igual al grado de la ofensa o estrictamente proporcional a ella. Para ello no se necesita en muchos casos de un «tercero» que enjuicie y falle. Ni se piensa en la necesidad de intervención de un orden estatal, con su cuerpo de magistrados y las formas rigurosamente pautadas de procesamiento. La justicia vindictoria es anterior al sistema jurídico. Cada hombre o cada grupo de ellos pueden ejercer la tutela de sí mismos, sin esperar a la intervención de un poder aparte.

Formas típicas de esta justicia son la reciprocidad igual, la reconciliación y el castigo reparador. Y formas arcaicas de ella son la venganza y la represalia, el pago de sangre, el duelo, la imprecación, el escarnio público, los «juicios de Dios» y, por descontado, la ley del Talión («Ojo por ojo y diente por diente»), entre otras formas que recogen la *fuerza de la vida* con toda su crudeza. En esta clase de justicia, considerada por algunos «salvaje» (Francis Bacon) o «elemental» (Émile Durkheim), los factores clave son la comunidad, la tradición y el honor. Por lo cual no resulta tan fácil decir que sea una justicia «privada», o que sea ajena a la ley y al mismo derecho. La justicia vindictoria, como sostiene el antropólogo Ignasi Terrades, es un valor en todos los pueblos y es de universal necesidad, siendo administrada a veces hasta la crueldad y reclamada por los

ofendidos hasta la extenuación.

Claro es que la «ley del más fuerte» y las leyes de la Mafia o similares son una perversión de dicha justicia vindicatoria. Pero de alguna manera ésta persiste en la justicia moderna, por ejemplo cuando se pide «ejemplaridad» en la condena o que la pena mantenga una estricta «proporción» con el delito por cuyo motivo se aplica. Parecen una reminiscencia de la ley del más fuerte y de la ley del Talión, respectivamente. Mientras, el moderno sistema jurídico de la justicia rechaza la venganza, pero no puede abolirla, ni a veces en el propio seno judicial, como ocurre en los regímenes autocráticos.

Fue justicia vindicatoria, por ejemplo, la que desde 1941 y durante el gueto de Varsovia trató de ejercer la organización judía de combate (ZOB) contra los sitiadores nazis. O, después de 1945, la justicia de aquellas otras víctimas del Holocausto nazi que en Nuremberg envenenaron el agua y el pan de prisioneros pertenecientes a la Gestapo, provocando la muerte de varios de ellos.

Desde esta perspectiva, la del círculo vicioso ofensa/contraofensa, llevaría razón el filósofo Friedrich Nietzsche al decir que la ofensa no es injusta en sí, porque la vida misma funciona con ofensas y los estados de justicia no son más que estados de excepción ideados por individuos débiles (*La genealogía de la moral*, II, 9).

2. LA JUSTICIA COMO DAR A CADA UNO LO SUYO

Los jueves de cada semana se reúne en la ciudad española de Valencia, y al pie mismo de su catedral, el llamado Tribunal de las Aguas, una de las instituciones de justicia más antiguas de Europa.

Ocho síndicos y un alguacil atienden ahí a las denuncias de los regantes de los cercanos campos de cultivo sobre aquellos de sus miembros que no respetan las tradicionales normas de uso y reparto del agua para el riego. Allí mismo, al aire libre, y en una sola sesión, se abre el sumario, se celebra el juicio y se dicta la sentencia, la cual puede consistir, por ejemplo, en el pago de una multa por el valor de un jornal de trabajo.

Es un ejemplo de justicia diferente al anterior. Hablamos ahora de la justicia procesal, generalmente basada en leyes escritas, aplicadas en público, a cargo de terceros, expertos en derecho, y acabada en una resolución judicial. El principio jurídico que tradicionalmente ha inspirado esta justicia tiene una raíz popular y posee el tácito asentimiento de las instituciones de justicia. Se trata de la divisa: «Dar a cada uno lo que es suyo».

Por su contenido tan general, y además tan difícil de rebatir, se ha convertido en la idea más corriente del significado de la justicia. Presupone que lo propio de cada uno y lo colectivo pueden coexistir en armonía. Y sobre todo expresa que este supuesto es común. Recuerda las palabras de Cervantes en su *Don Quijote* (I, 11): «Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes...». Y las de Hesíodo, más antiguas, al evocar en el

poema *Trabajos y días* la «Edad de Oro» de la humanidad. En cualquier caso, bajo la divisa de «dar a cada cual lo suyo», y según recaiga el acento de la interpretación, parece tan posible una comunidad de iguales como de libres, o bien con ambas condiciones.

Sin duda hablamos de un principio clásico de la justicia. Ulpiano, en el siglo III de la era cristiana, ya define la justicia como «*perpetua et constans voluntas ius suum cuique tribuendi*» (*Digesto*, I, 1,10). Su repetida mención y vasta aplicación a lo largo de los siglos es algo bien conocido. Pero a pesar de toda la fuerza y explicitud de la definición —dar a cada uno lo suyo—, ésta no es tan clara como parece y puede tener lecturas y aplicaciones muy opuestas entre sí, como así ha sucedido. También la Mafia puede llegar a hacer suya esta forma de justicia, como describe el siciliano Leonardo Sciascia en su novela *A cada uno lo suyo*. Entre mafiosos y especuladores, el negocio pone a cada uno «en su sitio». Como lo hacen el sistema de clases sociales o la estructura jerárquica de la sociedad.

Sin esperar a que el tiempo y las cosas que hacemos (*Trabajos y días*, Hesíodo) sean aquello que ponga a cada cual «en su sitio», muchos se creen que cada uno tiene, por muy otros motivos (poder, riqueza, prestigio), «su» sitio en la sociedad, no un sitio cualquiera, y que ese sitio es inintercambiable con otro. Está obligado a conformarse a él y los demás a recordárselo. Así, muchos respiran tranquilos cuando ya han puesto a otros «en su sitio». Y ésta es la principal distorsión del principio de dar a cada uno lo suyo (*suum cuique tribuendi*). En el portón de entrada al campo nazi de Buchenwald se leía en letras de hierro: *Jedem das Seine*. A cada uno lo suyo. En aquel contexto su significado era tétrico. Igual que otras siniestras consignas allí: «El trabajo hace libre», «La limpieza es salud», «Un piojo, una muerte»...

Este principio de la justicia no está escrito en la naturaleza. Presupone un orden de cosas que es un orden social; pero el orden social no proviene de la naturaleza, sino del poder y de las convenciones. Entre otros pensadores así nos lo recuerda Rousseau en el *Contrato social* (I, I), obra señera del moderno pensamiento político. Pues la naturaleza, dice, no nos muestra por sí misma los conceptos de «mío» y «tuyo», ni aún menos el más abstracto de «cada uno». Nos preguntamos, así, por la identidad y alcance de este «cada uno». La naturaleza tampoco nos pide que extraigamos tales conceptos de su seno, lo mismo que con el resto de conceptos y principios sociales, incluido éste de «dar a cada uno lo suyo».

Las cuestiones que se plantean parecen entonces deslizarse por una pendiente resbaladiza. Lo primero: «qué cosa» —material, moral, social—es lo suyo de cada uno; por qué es «suyo», y quién lo dice. Asimismo, qué es «cada uno»; por qué y quién lo dice. Por último, cómo se distingue la relación entre cada uno y lo suyo; por qué es ésta una relación inviolable, constitutiva de derecho; y por qué, y quién, dice ambas cosas. La expresión «dar a cada uno lo suyo» amaga, en fin, demasiadas dudas y consagra no pocas diferencias. Prepara una justicia de la diferencia y favorable a la conservación del orden social imperante.

Ni el cristianismo ni el liberalismo, bastiones jurídicos de Occidente después del derecho romano, parecen muy seguros de la bondad de dicha divisa. Leemos en el evangelio de San Mateo: «Al que tiene, le será dado y tendrá de sobra; y al que no tiene, hasta aquello que tiene se le quitará» (13:12). Y John Locke, padre filosófico del liberalismo, parece resignado a asumir, en su *Carta sobre la tolerancia*, que al justo derecho natural de cada uno a poseer la tierra y sus frutos le van a seguir inevitablemente el conflicto y la guerra, y por consiguiente la necesidad de la ley y del castigo.

3. LA JUSTICIA COMO DAR A CADA UNO LO MERECIDO

Puede ser que el criterio de dar a cada uno lo que es suyo no coincida con lo que en realidad, o por alguna otra razón, el individuo se merece. Hay bienes, títulos y obligaciones inmerecidos, para bien o para mal. No está claro que los descendientes de un individuo rico merezcan su herencia, o que el ladrón reincidente merezca la cadena perpetua.

Entonces, vale la pena examinar si las cosas a repartir y asumir en una sociedad son merecidas o no por los miembros de ésta antes de que se las adjudiquemos. Desde una ayuda económica hasta una carga; desde el reconocimiento de un derecho hasta un deber familiar o civil. Así, ciertas corrientes del derecho y de la teoría de la justicia consideran, ya en los antiguos griegos y hasta el liberalismo actual, que más allá de la apelación a las necesidades, los derechos o los títulos, existe el criterio del mérito como principio de la justicia: «Dar a cada uno lo que se merece». Dicho brevemente, el mérito es la capacidad y el efecto de hacer valer los propios derechos y facultades en beneficio, incluso, de la sociedad.

Muy próximo a este principio se encuentran otros tan variados como los del esfuerzo, la contribución personal, los resultados y la utilidad. El orden de la justicia dependería de estos otros factores, relativamente cuantificables, y sobre todo de una más clara comprensión de los conceptos de lo que es «mío» o «tuyo», esos que están en la divisa de «dar a cada uno lo suyo». Hasta la insistencia en el principio de las «capacidades» como criterio de la justicia —considerar qué capacidad real tiene cada uno para poder reunir cualquiera de los factores recién mencionados— está relacionado con el principio del mérito. Pues al final se dará a cada cual según «merezca» o no por el uso y despliegue de dichas capacidades. No cabe duda de que el criterio, por otra parte, del valor moral está emparentado con el del mérito, pues si hay que ser justo con alguien en razón de su calidad moral es porque éste se ha hecho moralmente digno de ello por su propio mérito. Es decir, por sus actos y actitudes, no porque la dignidad la posea por naturaleza o porque se la atribuyan las leyes de su país, pongamos que por el mero hecho de ser un individuo humano.

Pero pese a la distancia con el principio anterior, el del mérito aún conserva una semejanza con éste: darle a uno su «merecido» parece del mismo tenor que dar a cada

uno lo «suyo» o que ponerle «en su sitio». Puede que ahora el riesgo de caer en lo arbitrario sea menor, pero sólo sería con una diferencia de grado. Unos acreditan un mérito sin tener muchas capacidades, y otros disponen de éstas, y hasta usan bien de ellas, pero no consiguen parecido mérito, o el esfuerzo por acreditarlo resulta infructífero. De modo que la decisión de la justicia sobre qué dar a unos y a otros no puede ser fácil de tomar. Puede correr el riesgo de ser injusta o de estar en el fondo favoreciendo la existencia de una sociedad meritocrática.

Además, es tanta la diferencia conceptual y moral entre el tener derecho a algo y el merecerlo, que la justicia basada en este segundo factor podría desembocar en graves arbitrariedades. Las personas pueden tener igual valor como personas, pero desigual mérito como ciudadanos o como trabajadores, póngase por caso, y no por ello se deberá reconocer, por ejemplo, la libertad o el derecho a la educación sólo o principalmente a las personas más meritorias.

Por último, el concepto mismo de mérito es controvertido. Pues unos lo miden por las propias consecuencias de los actos y otros por el valor mismo de éstos, o incluso por las intenciones y la buena disposición, aunque los medios o los resultados de la acción nos hayan fallado. ¿Cómo saber, por ejemplo, si una acción digna de elogio por sus efectos fue realizada por motivos laudables y no se hizo, en realidad, por puro interés o con medios poco honorables?

Dudosamente tendría mérito en este segundo caso. Por ello se pide que el mérito no sea contradictorio por lo menos con la responsabilidad de quien lo ostenta y, a su vez, de quien lo reconoce.

4. LA JUSTICIA COMO DAR A CADA UNO LO DEBIDO

La justicia media entre partes con intereses o derechos opuestos (*audi alteram partes*). Regula, pues, los conflictos y el orden necesario para evitarlos. No sólo los resuelve; trata también de impedirlos, y hasta de ayudar a aquel orden de cosas en que el conflicto sea ya algo inconcebible.

La justicia tiene, como la ética, un papel claramente inhibitorio de la conducta humana. Ambas tienen un lado, pues, severo e ingrato para cierta sensibilidad y ciertos intereses. Pero, al igual que la ética, la justicia posee a la vez un papel dinamizador y gratificante de la conducta, en tanto que se ocupa del orden bueno de la convivencia y se preocupa del horizonte óptimo de ésta. La justicia ve con los ojos vendados, pero con la luz del entendimiento y el desinterés. La justicia lleva en una mano la balanza y en la otra la espada, pero su voluntad invisible es la de un mundo mejor en que no fuera necesaria ni balanza ni espada.

Podemos preguntarnos sobre qué principio, de entre los mencionados hasta ahora, la justicia tendría su mejor justificación. Si, por ejemplo, recordando la antigua regla de que hay que «devolver» estrictamente el mal o bien recibidos. Si, con una mirada más

distante, habría que dar a cada uno lo «suyo», como todo el mundo parece aceptar. O si conviene, mejor, atender a cada situación y persona, reconociendo su «mérito» y otros posibles valores propios. Sin embargo, parece que ninguno de estos principios es del todo convincente, o no lo es apenas. Por ejemplo, si identificamos la justicia con la ley del Tali3n.

Pero queda otro principio por ver. La justicia ser3a: «Dar a cada uno lo debido». Un acto o un veredicto justos no derivar3an de una respuesta autom3tica, ni de una regla preestablecida, ni de una estimaci3n de valor. Su fundamento es el deber. La justicia es hacer con cada uno lo que se debe, y *lo que se debe* puede ser m3s claro y vigoroso que lo que se dice desde otras fuentes. Es evidente, de entrada, que en las otras clases de principios de la justicia hay algo que es como el «deber», desde el momento en que decimos que lo justo es siempre hacer lo que «corresponde» hacer: devolver lo recibido, dar a cada uno lo suyo, dar por lo merecido. Cl3sicos del derecho como Cicer3n (*De los fines*, V, 63) y Justiniano (*Instituciones*, 1,1) ya manten3an que la justicia es dar a cada cual «lo que le corresponde por derecho».

Pero dar a alguien lo que se le *debe* es m3s preciso y tambi3n comprometido. Est3 m3s cerca del acuerdo com3n, de la ley y de la conciencia, fuente originaria de nuestra obligaci3n a hacer lo debido, tambi3n seg3n lo que disponen las leyes. A uno le «correspond3a», por ejemplo, obedecer a dictadores como Stalin o Pol Pot, o procurar a toda costa el bien de sus hijos; pero no «deb3a» obedecer al dictador ni pensar s3lo en el confort de sus hijos cuando otros ni3os no pod3an comer. Hacer lo debido tiene un amplio espectro, tambi3n, de interpretaciones y opiniones; pero se acompa3a de un menor n3mero que las asociadas a lo que «corresponde» hacer. Y se presta incluso a menos arbitrariedades. Aunque depende, claro est3, de lo que se entienda por «deber».

No parece haber, pues, un principio plenamente satisfactorio de la justicia. Pero la idea de «dar a cada uno lo debido» es quiz3s la menos insatisfactoria. Hacer lo debido est3 m3s cerca del consenso y de la propia conciencia que otras formas de justicia. Pero tambi3n, como se intenta justificar en las siguientes p3ginas, est3 m3s cerca de la realidad misma de los seres humanos, y no humanos; una realidad que est3 antes que todos nuestros derechos e intereses. Se trata, sin m3s, de la realidad f3ctica e incontrovertible de nuestra *existencia*. La justicia la tiene ante s3 y no puede quedarse de brazos cruzados si oye una queja como «¡Nosotros existimos!» cuando alguien est3 da3ando nuestro existir.

La vida de todos es mortal, ef3mera y contingente —hoy se tiene y ma3ana puede que no—; y si, adem3s, sufre un da3o intencionado y evitable, padecemos entonces, injustamente, dos veces. Dado lo cual la justicia ha de actuar y procurar dar a cada uno lo debido, que es, antes que cualquier otra cosa, garantizar el respeto y el cuidado de la existencia. Ya que todos hemos de morir, demos pues a cada uno lo que le es debido.

PRIMERA PARTE

FUENTES EXISTENCIALES DE LA
JUSTICIA

CAPÍTULO I

LA INJUSTICIA COMO DAÑO EXISTENCIAL

1. TIPOS DE INJUSTICIA

Acostumbramos a tener una idea más clara de la injusticia que de la justicia. La primera nos toca de cerca. Cuando nos quejamos de la falta de justicia sabemos de lo que hablamos. La injusticia mueve porque nos duele. Pero lo que sea en sí misma la justicia, eso ya nos parece más complicado.

1.1. EL SENTIMIENTO DE LO INJUSTO

La justicia es varias cosas. Es una idea, un valor y un deseo. Algo, pues, complejo y además intangible. Ni siquiera la teoría puede evitar que sea una idea imprecisa, un valor inconcreto y un deseo no siempre compartido. Sin embargo, la justicia es una noción presente en todas las culturas. Como la salud, la felicidad o la verdad. La justicia es un «valor universal». Pero en la teoría y en la práctica, la noción de justicia es mucho menos clara que su contraria, la injusticia.

Es cierto que sin alguna idea o intuición de lo que es «justo» tampoco se tiene el sentimiento de lo que es «injusto». Si un niño dice espontáneamente que algo es «injusto» es porque lo ha sacado de alguna parte. Tenemos impulsos y afectos sociales, pero no el de justicia. Lo justo, pues, se aprende, no surge por naturaleza. De modo que si la noción de lo injusto está por lo general más clara que la de lo justo, y muchas veces precede a ésta, es porque la injusticia *nos toca más de cerca*. Pero no porque la noción de ésta sea anterior a la de lo justo. La justicia es una noción de un modo u otro aprendida, por muy indefinida y discutida que sea.

En un sentido *existencial*, no se puede menos que acudir a la experiencia cotidiana y empezar por hablar de la injusticia y sus clases antes que hacerlo de la justicia y las suyas. Ya se llegará a esto último. Pero ahora conviene indagar la realidad de los sentimientos más vivos, y parece que arraigados, en nuestra experiencia acerca de lo «justo». Son aquellos sentimientos que nos hacen denunciar lo injusto y reclamar, por consiguiente, lo justo. Por lo pronto, vamos a decir que todo lo que percibimos como injusto es percibido como *injuria*. Esto es, como aquello que no está ajustado a ley o derecho (*ius*), o que es contra razón.

En el ámbito de la ética, cuando nos referimos a lo inmoral o que transgrede la ley o la norma de la moralidad, hablamos, por lo general, en términos de «faltas». Pero cuando esa «falta», sea de palabra o de obra, afecta no sólo a quien resulta perjudicado por ella,

sino a terceros y a la comunidad en su conjunto, hablamos de «injuria» o «injusticia». El ámbito de la ética descubre, así, uno de sus círculos más próximos: el de la justicia. Aquí no sólo importan los seres individuales, sino sobre todo éstos en su mutua y a veces conflictiva relación (Thomas Hobbes, *Del ciudadano*, III, 4).

1.2. INJURIAS NATURALES

Todas las injusticias son injurias. Aunque parezcan favorecer la vida o la fortuna de algunos, siempre, de hecho, las injusticias perjudican a un tercero. Por eso son injurias. Y entre las injurias, unas son indiscutiblemente *naturales*; pero son concebidas, a pesar de ello, como tales injurias y hasta como «injusticias» por muchos.

Este es el caso de los desastres naturales y de las catástrofes: la «injusticia», por ejemplo, de que un pueblo pobre y olvidado como Haití sufra un terremoto tras otro. La «injusticia», también, de ciertas enfermedades y epidemias. Tal individuo o tal gente no se merecen, decimos, esta u otra enfermedad crónica, una lenta agonía, ni padecer tal o cual devastadora epidemia. Y, por descontado, lo que subleva a muchos: la máxima «injusticia» natural que es la muerte. Sea ésta a término, por razón de edad, o bien prematura, la muerte es para la existencia de cada uno la suprema injuria (*Mors suprema iniuria*, dice un proverbio romano).

La «injusticia», pues, de morir. Y si el morir no fuera tenido así, como algo «injusto», ¿nos impactaría igual el resto de injusticias? Quizás nos afectarían menos. No se vería a los grandes ladrones ni a los fríos criminales como lo que en cierta manera son: nuncios de la muerte. Muchos, en todo caso, se rebelan contra la muerte como si ella fuera una injusticia. Para Albert Camus es «el abuso supremo» (*El mito de Sísifo*, «La conquista»). La muerte exalta la injusticia. Sentimos en ella un crimen: es un golpe contra la voluntad. Un fraude: la vida ha incumplido su promesa. Una discriminación: ¿por qué a mí? Y una miseria: la afrontamos solos y, encima, sufriendo. Dijo el escritor Étienne de Senancour: «... y si es la nada lo que nos está reservado, no hagamos que sea esto justicia» (*Obermann*, carta XC). A lo que Unamuno añadía: «... hagamos que sea esto injusticia» (*Del sentimiento trágico de la vida*, XI).

Pero aun dentro de la «suprema injuria» hay un *summum malum*: la muerte prematura. La peor de las «injusticias». Es igual de irreparable, pero además es intempestiva. Interrumpe el presente y anula, sin avisar, el futuro. La vida ha incumplido su promesa. Si otra muerte es inevitable, la muerte prematura nunca se siente así, y por eso nos parece más «injusta». Un jurista sabe que la justicia se exige de las personas, no de la naturaleza. Pero no lo percibe así en determinadas ocasiones, como ante la muerte de su hijo o el Alzheimer imparable de su madre. Decir de ésta, por ejemplo, que ella «hizo» o que «era» —hablando siempre en pasado— de tal modo o tal otro, antes de olvidarlo todo, es como una injuria añadida a otra. Se la da, así, por muerta. Camus dice en el mismo libro: «Digamos que el único obstáculo, la única deficiencia a superar está

constituida por la muerte prematura».

La muerte no vulnera ningún orden natural. Pero sí el humano y social. La muerte es para nosotros la «crueldad de la naturaleza», que temía Hobbes, y la «crueldad del déspota», que denunciaba Cesare Beccaria. Es despótica y es natural. Es cierto que hay otros fenómenos naturales que igualmente nos parecen nefastos: la enfermedad, los desastres de la naturaleza. Pero sentimos la muerte como el peor de todos ellos. Vulnera, sobre todo, el orden de las personas. Es la suprema injuria.

1.3. INJURIAS NO NATURALES

Al margen de cómo se perciban las alteraciones naturales del orden, llamándolas «injustas» o no, las que denominamos «injurias» tienen, en rigor, una causa humana, sea ésta próxima o lejana. Por ejemplo, ante ciertos desastres que parecen naturales y no lo son: las hambrunas, la migración forzosa, el hundimiento inesperado de un puente. No son «catástrofes», cual un tsunami o un terremoto. Son «calamidades»¹. Lo mismo que la guerra.

Se trata de desastres intencionales, aunque parezcan naturales. Porque pudieron ser evitados. En este sentido, puede también evitarse la muerte accidental. Como la del propio Albert Camus, al chocar el vehículo que conducía su editor y perecer sin haber alcanzado la cincuentena. Se ha perdido la vida, pero ello podía y debía evitarse. En este caso, conduciendo con prudencia. En las obras y los actos de los hombres nada es totalmente fortuito. Cuando no hay una intencionalidad, hay un desconocimiento, un error o una imprudencia. Y nada de esto es necesidad ni es azar, como sucede en la naturaleza. Ante la muerte accidental y las calamidades, ambas evitables, es posible hablar con propiedad de «injuria».

La muerte violenta no es como la muerte natural (a término o prematura) ni como la accidental que hemos visto. Pero es más injuria que ninguna, porque ahora, con la violencia, la intencionalidad es directa. Entramos así en las injurias que pueden ya clasificarse como *injusticia*. Su causa es siempre intencional. Sea unas veces por malicia; otras por indiferencia, y hasta algunas veces de buena intención. Sólo que en este caso se actuó por ignorancia o error. Pero, de las tres, a cuál, en definitiva, peor.

La injusticia es en todos los casos el abuso o el descuido de la vida. La justicia es, en cambio, la defensa y el cuidado de ella. Bien es verdad que Beccaria, el gran reformador del derecho penal, distinguía entre delitos cometidos contra la seguridad de la vida y aquellos otros contra la seguridad de los bienes. Para él unos delitos serán «atrocés» y otros «menores», respectivamente. Pero desde un punto de vista existencial, puede decirse que toda injusticia lo es, en un grado u otro, contra la vida.

1.4. VISIONES DE LA INJUSTICIA

En los libros de filosofía lo habitual es definir la justicia, no la injusticia. Se describen y analizan los males, incluso el mal; pero apenas las injurias y la idea misma de injusticia.

En nuestro tiempo, la filósofa norteamericana Judith Shklar sostiene que la idea de injusticia es «compleja e inabarcable». Por ello, dice, es muy difícil definirla². Parecidamente, Amartya Sen evita precisar tanto la noción de injusticia como su contraria. Esta última, la justicia, posee exigencias compartidas por la humanidad, pero no permite una definición universal³. Lo cual dificulta precisar un esquema de lo que sea «injusto», en cambio siempre útil al derecho.

Un autor anterior, el liberal John Stuart Mill, admirado por Sen y Shklar, apunta en su obra *El utilitarismo* (cap.V) un listado de «injusticias»: privar de la libertad individual, atentar contra la propiedad, permitir las malas leyes, sufrir males inmerecidos, faltar a la palabra dada, abusar de la parcialidad y actuar de modo discriminatorio. De las cuales concluye tres clases generales de injusticia: la agresión indebida, el abuso de poder y la privación de bienes y derechos⁴.

En filósofos clásicos anteriores, desde los griegos hasta Kant, se alude a la injusticia como ejecución de una conducta inmoral o viciosa, desde la «intemperancia» platónica o la «avaricia» aristotélica, hasta la kantiana insistencia en el egoísmo como manifestación de las «pasiones frías» (poder, riqueza, honores). Pero sin duda una de las mejores exposiciones de la conducta injurianta se encuentra en el *Leviatán* de Thomas Hobbes, desde el siglo XVII una obra de referencia en filosofía política y del derecho.

Todos los hombres, afirma Hobbes, tienen las mismas capacidades: aquellas que por igual concede la naturaleza. Por ello, todos tienen la misma esperanza de ver satisfechos sus intereses y alcanzar sus fines. Sin embargo, al desear por lo común las mismas cosas, los hombres no tardan en entrar en conflicto entre ellos (cap. XIII). Igual que las capacidades y los intereses, existe en los humanos una natural tendencia a la riña entre sí. Resumiendo, el filósofo expone tres causas principales de los conflictos: 1) la competición en la busca de riqueza y ganancias; 2) la inseguridad, y por ello el afán de poder, con tal de evitarla; y 3) la acción en busca de la gloria personal, para conseguir una imagen superior ante nuestros semejantes.

El resultado de tales causas del conflicto humano es que éste pronto se manifiesta en forma de guerra. Nuestro estado natural es, en otras palabras, el de la guerra de «todo hombre contra todo hombre». Guerra en la que, de no poner remedio, prosperarán hasta unas «virtudes cardinales» propias y características de la situación. Principalmente, las de la fuerza y el fraude. Cuando la ley, en aras de la justicia, tipifique lo que está permitido y lo que no, todo delito pondrá de relieve dicha tendencia natural al engaño y a la guerra. Habrá, en suma, para Hobbes, injurias por fraude e injurias por violencia.

1.5. LA INJUSTICIA COMO ENGAÑO

Hay, en nuestro enfoque, tres clases generales de injusticia: crímenes no permitidos, crímenes permitidos y crímenes sin castigo. La primera es el conjunto de *faltas y delitos*. La segunda es la *mala justicia*. La tercera, la *impunidad*; la no justicia.

Veamos la primera de ellas, la de los crímenes no permitidos. Es decir, los delitos y las faltas determinados por la ley y la moral. En ambos tipos de transgresión, legal o moral, nos referimos a aquellos actos humanos que, dolosos (con engaño) o imprudentes, están de una u otra forma penalizados por las leyes. Pero dentro de esta clase, la de la injusticia como faltas y delitos, distinguiremos otras tres. A continuación vamos a tratar de la primera de ellas: de la injusticia propiamente como *engaño*.

En todas las clases de injusticia hay un grado específico de coacción y de lesiones, tanto en lo psicológico o moral como en lo físico y material. Pero en la injusticia como engaño el aspecto que predomina es el primero. La conducta originaria de esta clase de injurias es la *burla*, aquella que implica un menosprecio hacia la víctima y que exhibe formas de arrogancia. Se vulnera, así, la *dignidad* del sujeto injuriado.

Una forma típica de engaño es la *mentira* y sus múltiples variantes, como la calumnia o la difamación. La mentira, como toda falta o delito, provoca un sentimiento de ofensa, que en este caso es el sentimiento de *embuste*. En respuesta, el sujeto agraviado presentará, como ante toda injuria, un sentimiento reactivo, con el que manifiesta emocionalmente su reproche al infractor. A la vez, con este sentimiento se prepara, desde lo subjetivo, la posibilidad de una conducta vindicativa de protesta y denuncia hacia el autor de la injuria. Así, en el caso de la mentira, y tras el sentimiento de embuste, el sentimiento reactivo que suele formarse en el engañado es el de *desprecio* hacia quien le engaña. Este y otros sentimientos reactivos son el motor de la vindicación de justicia. Y como ante toda injuria (también las que veremos a continuación), la víctima no permanece pasiva en su sentimiento inicial de *desesperación*. Suele —y es lo propio— transformar este primer sentir en un sentimiento de *indignación*. El cual pone pronto en marcha otro: el *sentimiento de injusticia* que nos hace, en fin, exigir justicia.

Otra forma de engaño es la *discriminación* y su amplio repertorio de caracteres: por raza, género, sexo, etnia, lengua, nacionalidad, religión, clase social, edad, salud, capacidades, educación, etcétera. En todas ellas el sentimiento provocado en la persona discriminada es el de *humillación*, a partir de la cual se genera en el humillado el sentimiento contrario de *repulsión* hacia su ofensor. Éste le ha apartado y excluido del resto de la sociedad, con el plus de presumir de un cierto pretexto para este acto. La discriminación, como todo engaño, tiene, en efecto, un componente originario de burla. De ahí la fuerza del sentimiento de rechazo hacia el ofensor.

Por último, nos referimos al engaño como *prepotencia*. No pocas injusticias resultan de este proceder, como los abusos del poder económico, político, religioso o profesional. Por ejemplo, el médico o el académico que simulan una competencia que no tienen. El o la prepotente engañan, pues simulan atributos que no tienen, o si los tienen se sirven de ellos ostentosamente. Y la ostentación es engaño también, apariencia sobre apariencia.

En cualquier caso, la víctima de la prepotencia muestra un particular sentimiento de ofensa: el de *intimidación* por el falso o real poderoso. Pero a su vez este sentimiento genera su propio antídoto sentimental: el *aborrecimiento* hacia el individuo que nos intimida. Otro elemento previndicativo de la justicia.

La conducta correctora que se pide con la justicia es, ante las injurias por engaño, el *reconocimiento* de la dignidad del ofendido.

1.6. LA INJUSTICIA COMO USURPACIÓN

Una segunda clase de faltas y delitos se da en torno a la *usurpación*. En ellos se adivina una misma conducta originaria: la *privación* intencionada de los bienes de una persona. A menudo eso se produce a causa de defectos morales, como la avaricia y su extremo, la codicia. Y así como las injurias por engaño veíamos que insultan a la dignidad, las que lo son por usurpación atentan además contra las *necesidades* de la vida.

Una forma de usurpación es el *fraude*, uno de los grupos de delitos más numerosos, incluyendo conductas como la estafa, la falsificación o la corrupción en general. El sentimiento generado por el fraude es el de *ruina* o desmoronamiento de lo que se tenía por sólido y parecía que a buen recaudo. Por eso se despierta muy pronto el sentimiento complementario de *demanda* contra el agente defraudador y estalla al fin la exigencia de justicia.

Una segunda forma de usurpación es la *explotación* de unos individuos por otros, como sucede en el ámbito laboral y en las relaciones económicas, donde se describe una pobreza o miseria que debieron ser evitadas. Es previsible que el sentimiento surgido en este caso sea el de *abuso* y, con éste, el sentimiento reactivo de *sublevación* frente al explotador. De modo que este sentimiento actúa, igual que en las formas anteriores, como un motor personal de vindicación de la justicia.

Son también usurpación los delitos y las faltas que identificamos con el *robo* (latrocinio, hurto, timo, expolio, cohecho, etc.). El sujeto afectado experimenta de inmediato un sentimiento de *expropiación*, pues una legítima propiedad le ha sido arrebatada de improviso. Por lo cual también muy pronto surgirá la reacción emocional de *condena* de la sustracción, el paso subjetivo previo a la reclamación de justicia.

El desagravio que se pide con la justicia es, en este caso de las injurias por usurpación, la *restitución* de los recursos y de las condiciones de vida.

1.7. LA INJUSTICIA COMO AGRESIÓN

Hay injurias más hirientes, si cabe, que las anteriores. Nos referimos a la injusticia como *agresión* de las personas y de otros seres y bienes. Todos los delitos y comportamientos indebidos que caen dentro de esta especie han sido causados por una conducta caracterizada por la *violencia*.

El odio, los prejuicios y la indiferencia son el caldo de cultivo de esta conducta, que ahora se puede decir que atenta no sólo contra la dignidad y las necesidades de la vida, vulneradas, como se acaba de ver en las citadas variantes de la injusticia, sino, en especial, contra la *integridad* de la vida.

Para empezar, representan una forma de tal agresión los delitos de *opresión* sobre sociedades, grupos o individuos. El sentimiento generado por la opresión es el de *hostilidad* contra el agresor, así como el brote, tarde o temprano, del sentimiento de *rebeldía*, como reacción subjetiva frente a estas situaciones.

La *tortura* es otra forma de injuria por agresión. Sea física o psíquica, a modo de suplicio o de coacción sin huella, la tortura encarna un grado mayor de violencia y sin duda de temor, provocando por lo general un sentimiento de *vejación* entre sus víctimas. Pero este sentimiento tiene también su límite, y es seguro, salvo casos de autoinculpación o de identificación con el torturador, que del lado de la víctima surgirá una natural *repugnancia* hacia este sujeto. Así se inicia también el reclamo de justicia.

Por último, hay que mencionar el *crimen* (homicidio o asesinato) como el tipo máximo de agresión. La muerte ominosa provoca un inmediato y universal sentimiento de *horror* ante tamaña injuria, así como un sentimiento de *aversión* hacia ella, que es el motivo esencial de que se esté pidiendo justicia.

La justicia que ahora se exige es que se manifieste y garantice el máximo *respeto* a la vida y a su integridad.

1.8. LA MALA JUSTICIA

Hemos repasado las clases y formas de crímenes no permitidos. Veamos ahora los tipos de crímenes permitidos: es decir, la mala justicia. Por mala justicia se entiende el conjunto de injurias que se cometen, con intención o sin ella, desde la administración y las instituciones de justicia. Lo cual es injusticia también.

El derecho y la justicia no siempre coinciden, y en muchos lugares y ocasiones lo más frecuente es que ello suceda así. Por eso la lista global de injurias está tan llena de las de este tipo. Es decir, de las causadas por una ley injusta o por una injusta aplicación de la ley. Los sentimientos de ofensa y de reproche que provocan entre sus víctimas son similares a los que causan los crímenes ilegales por agresión, usurpación o engaño, como hemos visto. Y algunas veces la provocación es mayor, al tratarse de injurias procedentes de quien tiene el expreso encargo de perseguirlas y sancionarlas, y el lógico deber de evitarlas. También, pues, contra la mala justicia se despierta la desesperación e indignación de los ofendidos, activándose el sentimiento de injusticia que acaba haciéndonos exigir un desagravio.

La mala justicia se produce en primer lugar en la propia *legislación de justicia*. «No debemos olvidar —escribió Martin Luther King en la prisión de Birmingham— que todo lo que hizo Hitler en Alemania era legal». Los ámbitos y situaciones que pueden estar

afectados por una legislación injusta son innumerables. Y no basta con referirnos a los regímenes autocráticos. También la democracia peca cada día contra la democracia, y desde el primer día, si se basa en una constitución o en unas leyes fundamentales que faltan a la libertad la igualdad, o a la misma justicia. La peor injusticia legal son las leyes injustas, pero las peores leyes injustas son las relativas a la justicia, cuando éstas son legales pero no justas. Por ejemplo, si contemplan la pena de muerte, la cadena perpetua o los trabajos forzados. O tantas más injurias como, aún hoy, la discriminación de la mujer o la censura de la prensa. Bien claro lo tenía el derecho romano: *Lex iniusta non est lex*.

En segundo lugar, la mala justicia se produce al amparo de la *administración de justicia* o de sus aledaños, la policía y el sistema penitenciario. Ello sucede principalmente cuando los actos discrecionales propios de la administración, es decir, aquellos que no están reglados, se ejecutan de forma arbitraria. También cuando la misma administración relacionada con la justicia abusa de su potestad administrativa o cuando sus trámites son lentos o bien se aplazan sin claros motivos. Mala justicia es asimismo la administración judicial ineficiente (a veces lo es por falta de personal o de medios); o, lo peor, influenciabile y corrupta. Y, asimismo, cuando la policía practica detenciones ilegales o somete a los detenidos a humillaciones y tortura. Igualmente, cuando se maltrata a los presos o se les aleja al máximo del lugar donde residen. Por otra parte, y en tercer lugar, la mala justicia puede acontecer en el propio *proceso judicial*, por ejemplo en los casos de error judicial o de quebrantamiento de forma; falta de garantías del acusado, de la víctima o de los testigos; actuación parcial o trato de favor; pactos indebidos entre el fiscal y las partes, y siempre que se barrunta algún trapicheo en las operaciones previas a la vista judicial.

Por lo demás, y en cuarto lugar, la mala justicia puede producirse en el seno de los *tribunales* y en el contenido de las *sentencias judiciales*. Lo peor en este otro ámbito de la justicia, la suprema falta, es el delito de prevaricación. Es decir, el dictar a sabiendas una sentencia injusta, sea cual sea la intencionalidad o el grado de conocimiento al hacerlo. Pero también es muy mala justicia la existencia de tribunales sin una constitución legal ni legítima, o aquellos que de algún modo infringen la ley, si se trata, por ejemplo, de la existencia de corrupción entre sus miembros. O aunque no infrinjan la ley, si se llevan a cabo juicios demasiado rápidos o, al contrario, si se demoran sin motivo, con resultados jurídicamente indeseables en ambos casos.

Asimismo, puede ser rechazable una sentencia que demuestre demasiada incertidumbre o una clara incompetencia al enjuiciar asuntos técnicos o científicos. Pues lo cierto es que el avance de la ciencia y la tecnología hace cada día más complicado para la judicatura el tener que decidir sobre determinadas materias y pruebas llevadas a juicio. En este caso, como en los de la rapidez o lentitud de la justicia, se corre el riesgo de ordenar penas abusivas o, al revés, de que sean demasiado concesivas. O el riesgo, simplemente, de dictar sentencias ineficaces, técnicamente inaplicables. Todo lo cual es

también mala justicia. Y así, como en el resto de casos, «queda sin efecto la justicia», como denuncia Hobbes en su *Leviatán* (cap. XXX).

La mala justicia es, en suma, aquella que atenta contra la seguridad jurídica y la proporcionalidad de las penas. Algo que, por sus consecuencias humanas, se ha querido evitar ya desde la Ilustración europea (Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, art. VIII) hasta nuestros días. Pero de lo que no están libres aún ni los mejores sistemas judiciales.

1.9. LA IMPUNIDAD

Después de los crímenes prohibidos (faltas y delitos) y de los permitidos (la mala justicia), hay otra clase general de injusticias: la impunidad, o crímenes sin castigo. Cicerón reduce las clases de injusticia a dos: una injusticia es la de quienes cometen injuria y otra la de «quienes pudiendo, no defienden a los injuriados» (*De los deberes*, I, VII, 23). La cual no es injuria menor, y esta cosa es, decimos, la impunidad.

No nos referimos a una «no acción» por la justicia que posea una causa involuntaria. Por ejemplo, si se desconoce que ha habido una injusticia, o si resulta imposible resolverla porque lo impiden las circunstancias o por no poder identificar a los culpables. La impunidad es intencionada. Suele ser el resultado del consentimiento, el desentendimiento, o peor, la indiferencia frente a la injuria cometida. Facilitan esta impunidad las excepciones al procesamiento judicial (aforamientos, inmunidades), los obstáculos en la instrucción (recursos, prescripción de tiempo, maniobrar con los períodos reglamentarios de tiempo) o las exenciones a la misma pena (indultos, redenciones de pena). Sin prevaricar, los jueces también pueden llegar a ser injustos.

De manera que quienes pudiendo y debiendo evitarlo dejan a la injusticia sin arreglo, «impune» (literalmente «sin castigo»), bien por no corregir o por no compensar las injurias producidas, se hacen en cierta forma iguales a los autores de éstas. Sus víctimas los juzgan casi como cómplices. No son criminales, pero con su inanidad consienten el crimen (una estafa bancaria, un asesinato, un atentado contra el medio ambiente, un genocidio, etc.) y generan un igual o incluso mayor sentimiento de injusticia entre las víctimas de la injuria cometida. Porque con su no hacer es como si no lo tuvieran por tal crimen o considerasen que éste no merece ser penalizado.

Por lo cual, al componente de indignación que tiene dicho sentimiento de injusticia se le añade el de ira o rabia por ver que el crimen no está ni posiblemente estará resuelto, como en justicia debiera. Así, la impunidad es y debe ser tenida como una injusticia más.

2. EL DAÑO EXISTENCIAL

Todas las clases de injusticia incluyen coacciones y lesiones. Unas físicas o materiales, y otras psicológicas o morales. Y de distinto grado: desde las faltas leves

hasta los crímenes contra la humanidad. Pero la vida es aquello que siempre aparece dañado en todas las injusticias.

2.1. INJUSTICIA Y DAÑO EXISTENCIAL

La injusticia produce un *daño existencial*. Así lo sentimos particularmente los humanos. Tenemos vida, pero además poseemos una consciencia de nuestra vida, de sus necesidades, así como de su existir en el tiempo, y siempre en conexión con otras vidas.

La vida humana es existencia. Vivir no es simplemente estar vivos ni es un modo de estar. Es existir y percibirse existir. Por consiguiente, todo lo que amenaza a nuestra vida se vive como un daño existencial. Afecta a nuestro tiempo personal, al vínculo con otras vidas, y a la vida misma. Y el mal intencionado, las injurias, son, con la muerte, la peor de estas amenazas. La injusticia produce, por lo tanto, un daño existencial.

La muerte y las injurias son un mal, porque nos privan de la expectativa de vida, de la continuidad de ésta en el tiempo y de su entrelazamiento con otras vidas. Son un escándalo para el sentimiento de la vida. Lo es la muerte, en razón de su fatalidad. Y lo es también la injusticia, pero por la razón contraria: porque nos quita la vida *sin que ello sea necesario* ni se haya producido por accidente. A un mal se le agrega pues otro peor. El hombre ya está condenado; entonces no se le dañe más con otra injusticia. No añadamos una condena a otra. *¿Por qué injusticia si todos hemos de morir?* Ya que moriremos, vivamos. Seamos por lo menos justos y allanemos el camino de la felicidad posible.

El mal de la muerte no se puede rectificar, y el de la injusticia, una vez cometido, tampoco. El mal es por definición irreparable. Podremos compensarlo, olvidarlo. Pero siempre estará ahí: no lo podremos evitar. Sucedió. El genocidio nazi nunca se podrá cancelar. Y el dolor de madres y niños cuando, por ejemplo, son separados por una guerra civil, tampoco se puede ni se debe cancelar. La mayoría de madres que han sufrido tal experiencia ya no han vuelto a ver a sus hijos de pocos años de edad. ¿Quién o qué les compensará de este dolor? El mal, como el bien, no prescribe. Han sido. Pero han sido, ambos, para un momento de eternidad. Si se trató de una injusticia, lo que suceda después será diferente. La justicia podrá compensar o desagraviar, pero no restituir ni hacer desaparecer el agravio. Como el bien, el mal tampoco se puede borrar.

Lo que fue, fue. Proust, para citar al gran escritor que quiso «recuperar el tiempo perdido», no pudo sin embargo hacer hablar al narrador de su obra en tiempo presente, como sería esperable en este rescate del pasado. Y es que los seres vivos no tenemos una libre circulación en el tiempo. Lo que se hizo bien permanecerá indefinidamente así; lo que mal, también será malo para siempre. La vida es perecedera, pero sus recuerdos, no. El pasado es inmodificable. El tiempo y el lugar de lo bueno y de lo malo son irre recuperables y además son imborrables.

Toda experiencia pasada es irreversible y permanecerá así para siempre. Pero si fue

mala, como ocurre con la injusticia, se puede y se debe denunciar que así fue. Proclamar «fue injusto» y, en la medida de lo posible, compensarlo con la verdad y con la reparación, aunque sea parcial, de sus efectos⁵.

2.2. SENTIDO EXISTENCIAL DE LA JUSTICIA

Todo lo cual hace aún más importante el reclamar la justicia. Para que la injusticia no añada un mal al mal, ni un daño a un daño mayor, que es el morir. Ya que por la muerte estamos limitados en nuestra libertad de ser, nos revuelve en lo más profundo el hecho de que por un mal que se ha podido evitar, el de la injusticia, se limite mucho más todavía nuestra vida y nuestra libertad.

Cuando, tras una ofensa, leve o grave, estalla el sentimiento de injusticia, se cumple una lógica de la existencia y la justicia que se reclama adopta un sentido existencial. El significado de la justicia no está fuera de nuestra condición. La justicia significa vida y libertad. Resistencia a ser separados de los demás y a que sea prematuramente recortado nuestro personal tiempo de vida. Como dice Camus en *El mito de Sísifo*: «No puedo comprender sino en términos humanos. Lo que toco, lo que me resiste, eso es lo que comprendo». Y así hacemos con la justicia. La comprendemos, porque viene, antes que de una idea, del profundo sentimiento de injusticia que despiertan en nosotros un engaño, una usurpación o una agresión.

La justicia es enjuiciadora. Efecto del juzgar es causa también del juzgar. No puede prescindir de este carácter, porque lo que está en juego es una existencia amenazada. Y ello no sólo por la razón de que la justicia nos hace pensar en la mejor manera de vivir, como decía Aristóteles⁶. Sino por estar comprometido con la justicia el hecho fundamental de existir. Mucho de esto se adivina en Platón y su dramática descripción, a partir del libro primero de *La república*, de aquel régimen de vida, el de la injusticia, que antes que mostrar un «no vivir bien», alejado de la virtud, muestra sin tapujos el hecho y sus consecuencias de vivir en la ignorancia, la desmesura y la inseguridad. Esto es, el «no saber vivir». Vivir inútilmente de espaldas a la felicidad. Amenazada, la existencia clama desde sí misma con el sentimiento de injusticia; y por sí y para sí misma, procede al inmediato juzgar de la justicia. La justicia es enjuiciadora. Platón mismo pensaba que lo justo no corresponde sólo a la parte sensible del alma, sino a toda ella por entero, al punto de sostener que es mejor padecer la injusticia que provocarla. Pues eso último, ser injusto, rasga y divide el alma.

No reaccionaríamos de este modo si la injusticia no ocasionara un daño existencial. El clamor, desde la prisión, de un Job o una Antígona, o el de un Oscar Wilde, o un Nelson Mandela, es más que una simple rebeldía. Es también, ante golpes tan hondos, una imperiosa demanda de explicación. Un reclamo de juicio desde el juicio, algo que va más allá del inicial sentimiento de sublevación.

Siempre queremos racionalizar el mal sufrido y pedimos de inmediato que se haga

público, que se aclare lo que este mal supone y el cómo nos afecta. Buscamos entonces responsables, respuestas, y de algún modo una reparación. Pero, sobre todo, esperamos que se reconozca ese mal y que se diga bien a las claras que el mal es, en efecto, algo que alguien ha padecido.

Así, aun en el calor de la queja y la exclamación, la denuncia pública de la injusticia insta sin demora a un juez colectivo, y por lo pronto imaginario, a que se haga justicia. En definitiva, a que se dé una explicación. Éste es el primer paso para la eficacia de la justicia. Aquel que empieza por la víctima y por su propio juicio. Y a mayor injuria, mayor demanda de esa explicación.

2.3. EL SENTIMIENTO DE INJUSTICIA

La crítica de algo como *injusto* expresa una queja y el arranque de una petición de justicia. Pero, visto también desde el ángulo de lo jurídico, expresa unas nociones de lo correcto y de lo incorrecto, en general, que no pueden pasar por alto al observador de los asuntos relativos a la justicia.

Pues de tales nociones se derivan no sólo la noción misma de justicia, sino las de violencia, privación y burla, las más presentes, como venimos diciendo, en la tipificación de faltas y delitos; así como las nociones más utilizadas —imparcialidad, equidad, proporcionalidad, compensación, etc.— en el intento de reparación civil y penal de todas las conductas ilícitas⁷.

Hay que estar entonces abiertos a toda manifestación del sentimiento de injusticia y a sus grandes o pequeñas expresiones de queja, para que no desaparezca de la sociedad la idea de lo justo y el entramado moral e institucional del derecho. Algunos, desde las letras, como Rousseau, o desde la acción, como Mahatma Gandhi o Rigoberta Menchú, consiguieron hacer ver que este primordial sentido de lo injusto es una marca de humanidad y que se encuentra en el núcleo vivo de la ética. Sin dicho sentido, y para continuar con los ejemplos, personajes tan diversos como los escritores Zola, Proust y Péguy, o los filósofos Marcel y Mounier, no habrían coincidido a la hora de hacer una defensa del capitán Alfred Dreyfus, condenado injustamente en 1894 a cadena perpetua tras un proceso con claros tintes antisemitas.

Pero muchos, como hace constar Judith Shklar, no saben distinguir entre el infortunio y la injusticia. Para ellos, y en general, no existe una línea clara entre la mala suerte o la desventura, de un lado, y el padecimiento, por otro, de un mal de origen más o menos intencionado⁸. Por eso la percepción de lo injusto puede depender de la perspectiva que adopte la víctima. Por lo demás, y no menos destacable, Shklar recuerda igualmente que hay víctimas que no quieren reconocerse como tales o no prosiguen en su queja (los conformistas, el maltratado débil, los amenazados). Y al revés, que se valen de ser y saberse víctimas para vindicar su dolor, más que pedir la compensación de éste, o incluso para manifestar con orgullo su condición de damnificados⁹.

Ambos casos vienen a ser como un desmentido de nuestra afirmación de que toda ofensa comporta para cualquier ser vivo un daño existencial. Pero, por nuestra parte, hemos de pensar en el gran número de situaciones en que, por lo contrario, todo dolor o adversidad, y hasta toda decepción frente a deseos insatisfechos, aunque ninguno de estos males sea intencionado, son tenidos por quienes los sufren como si se tratara de una «injusticia» y percibidos realmente como un daño existencial. Lo cual es darle aún más relieve a la importancia de este daño. Pero lo más frecuente es que las injurias hieren de verdad a nuestro ser, y especialmente aquellas que provienen de actos intencionales. Un tifón no nos indigna. Pero un asalto sí. Ante el mal intencionado la mayoría se revuelve y muchos claman por la justicia, hasta dar con el culpable o hacerse pública la verdad.

El discurso sobre la justicia es antes que nada un discurso sobre la injusticia. Para algunos, como John Stuart Mill (*El utilitarismo*, cap. V) o Amartya Sen (*La idea de la justicia*, cap. 18), la mejor definición de la justicia consistiría en la definición de su contrario. Éste parece tener más realidad humana que el primero, porque proviene de un daño existencial. Pues padecer injusticia es como una interminable derrota para aquella persona que estima el bien, que posee el sentido de lo injusto y que no quiere acostumbrarse al mal. Por eso la indignación no cesa y puede ser también interminable, dice Aristóteles, hasta que no se recupera el sentimiento de que se ha hecho justicia¹⁰.

Némesis o las Erinias, en la mitología griega, representan la justa venganza que repone el equilibrio y castiga a quien lo ha turbado. Y Temis, esposa de Zeus y diosa de la ley, presidió el santuario de Delfos antes de que Apolo hiciera igual. Porque el sentimiento de injusticia es aún más poderoso, decimos, que el de justicia.

2.4. LAS NECESIDADES AMENAZADAS

La injusticia produce un daño existencial. Por daño existencial puede entenderse cualquier perjuicio contra la preservación y el cuidado de la vida. Pero éste es el daño que se produce también con las injurias que cometen unos sobre otros. El hecho es que para que la vida subsista y fructifique se requiere, en lo esencial, la satisfacción de ciertas necesidades, sean básicas o secundarias, y esas necesidades son las que la injusticia altera o impide.

Las necesidades pueden ser de diferentes clases, desde aquellas consideradas más básicas hasta las secundarias e incluso accesorias. A su vez, entre las primeras, unas son vitales y de inmediata resolución, indispensables para la vida y su desarrollo (*course of life needs*), mientras que otras pueden ser menos esenciales y apremiantes. Son las necesidades «adventicias». En ambos grados encontramos, sin embargo, distintas proporciones de elementos físicos y psíquicos, sociales y morales. En los humanos estos últimos componentes pueden dar origen a exigencias tan imperativas como puedan ser las que provienen de la estricta biología.

A lo largo de la historia humana las necesidades no han sido las mismas, ni en cada momento son las mismas para todos. Pero es más fácil que escapen del debate sobre su «universalidad» aquellas necesidades que están ligadas a la evolución de la especie o a su estado presente, como son la nutrición, vestido, vivienda, higiene, salud, equilibrio con el medio, información, seguridad, ejercicio, descanso, etcétera. Es absurdo, en este sentido, pensar que no hay requisitos naturales o necesidades universales en la naturaleza. Y más todavía si pensamos en nuestra propia especie, donde además de tales necesidades existen aquellas, no menos compartidas, que se derivan de nuestras comunes disposiciones cognitivas, emocionales y sociales: compañía, trabajo, ausencia de coacción y amenazas, reconocimiento y participación social, justicia, educación, cultura, ocio, entre tantas otras necesidades¹¹.

Pero todas las necesidades sirven, con mayor o menor justificación, para la definición de buena parte de lo que estimamos son nuestros «intereses», así como para la determinación, igualmente «cultural», de lo que entendemos son nuestros «bienes» y «derechos». La mayoría, si no todos los indicadores del progreso humano (expectativa de vida, acceso escolar y sanitario, nivel educativo, derechos fundamentales, renta per cápita, servicios públicos, calidad de vida), se referirán al número, grado y modo en que damos satisfacción a nuestras necesidades, bien sean las recogidas como intereses o las expresadas como bienes y derechos. Así, el influyente filósofo de la política John Rawls afirmó que existen ciertos «bienes primarios», o «cosas que todo hombre racional se supone que necesita», las cuales constituyen toda la materia a distribuir por la justicia.

Los principales bienes primarios en el orden social son, según Rawls: «derechos y libertades, poderes y oportunidades, ingresos y riqueza», además del «respeto a uno mismo» (*self-respect*), que ocupará un lugar central en la lista. Mientras que, en el orden natural, dicho autor piensa en bienes primarios como la salud y el vigor, o la inteligencia y la imaginación¹². La justicia, según él, atiende, pues, a bienes que se asientan en necesidades. O al decir de otros liberales, como Martha Nussbaum, apunta a «capacidades» que respetar y que ayudar a desarrollarse, como requisitos básicos de toda vida digna y justa¹³.

Pero no hay idea de la justicia que no remita de un modo u otro a un conjunto de ciertas necesidades. Las cuales, según nuestro enfoque, no sólo son las humanas, sino las de los seres vivos en general, presentes o de cualquier otro tiempo. De la misma manera, el sentimiento de lo injusto entendemos que no se da sin que haya sido amenazada alguna de estas necesidades.

2.5. NECESIDADES EXISTENCIALES

El ser humano concibe la vida como existencia. La suya y la de los otros seres vivos. Pues vivir no es sólo estar vivo, un mero «tener vida». Los humanos no sentimos ni pensamos que lo nuestro y lo de los demás seres consista sólo en «tener vida». No nos

conformamos con que la vida sea un simple estar vivo.

No sabemos si otros seres vivos lo perciben así también. Por lo pronto, los humanos añadimos otros factores al simple hecho material de estar vivos. Factores que nos hacen percibir aún con mayor motivo la vida como *existencia*. El principal de ellos: que sentimos y pensamos que la vida no se limita a «estar vivos». Lo esencial de la vida es existir. Nuestro ser es existir. No nos define la muerte, sino la existencia. Queremos llenar de vida los días, pero también llenar la vida de días, para que haya un máximo posible de días en que cada día se pueda vivir como una vida. Queremos y tenemos el derecho a existir todo lo que pueda nuestra vida. Es lo primero en el orden del ser. ¿Qué otro ser tendríamos antes que el de nuestro existir? Puede pensarse que haya uno mayor, pero no anterior, ni más determinante.

Para los humanos la vida es un límite, pero también es un conjunto de posibilidades. No podemos escapar del círculo de la vida, pero sí saturarlo y, sin embargo, no sentirnos nunca saturados. No nos damos nunca por satisfechos. Las necesidades del ser humano no tienen límite. Encima de todas aquellas que son naturales construimos una torre inacabable de necesidades introducidas por la cultura y, en definitiva, por nuestra comprensión de la vida como existencia antes que cualquier otra cosa. Como hecho de existir, y como algo más que el estar vivos. Así, los «bienes primarios» nunca son los mismos. Se multiplican con la cultura, igual que sucede con los intereses y los derechos. La vida, pues, está abierta a todas sus posibilidades.

Pero al mismo tiempo vamos adquiriendo una consciencia del límite de todas estas posibilidades. La vida se acaba y lo sabemos. Puede dejarnos atrás, o solos, y estábamos también avisados. La vida, en fin, choca con sus propios límites, los cuales parecen alzar un muro contra nuestra proyección a lo ilimitado y nos fuerzan a admitir que todas las posibilidades tienen un término. Esos límites de la vida son nuestra muerte y la separación respecto de los seres con los que estábamos unidos. «Pasáis la vida como si siempre fuerais a vivir; nunca se os ocurre pensar en vuestra fragilidad», escribe Séneca en *De la brevedad de la vida* (cap. IV). La vida como existencia es, pues, para los humanos percepción de lo uno y de lo otro, de sus posibilidades y de sus límites. Con lo cual, si la vida es esencialmente existir, sus necesidades se resumen en estas dos: *durar*, que nos aleja de la muerte, y *permanecer juntos*, que nos salva de la soledad.

Pervivir, y convivir unidos, son las más básicas de nuestras necesidades básicas. Pero la injusticia hace lo contrario. La injusticia equivale a un secuestro de la vida, en la que malvivimos por ello como rehenes. Pues no hay injuria que no implique, en un grado u otro, una sustracción de nuestro tiempo de vida o una separación de nuestros semejantes y seres más queridos. O ambas cosas. Alterando nuestras necesidades de vida y compañía, las injusticias nos empujan hacia la muerte y nos alejan de los otros seres vivos. La injusticia rompe nuestros vínculos con el ser y con los otros seres; nos hace sentir aislados y desasidos. Por eso cuando se pide justicia no nos limitamos a pedir una reparación o una compensación. Reclamamos una comprensión: que alguien nos atienda

y nos escuche, esperando que nos dé la razón.

Así, no sólo hay que fijarse en el dolor que causa la injusticia, sino en el sufrimiento que comporta. La injusticia produce un daño existencial que la justicia, en su configuración actual, minusvalora o desconoce. Ésta parece desoír la anterior frase de Séneca y hace como si no fuéramos mortales y las injurias no causaran apenas sufrimiento.

De hecho, desde que la administración de justicia pasó al Estado, el sujeto central de interés de la justicia ya no es tanto la víctima como el delincuente. Pero habría que pensar más en la primera y en su condición de mortal y sufriente. El sufrimiento está en el origen de la justicia. Sin el sufrimiento, ¿cómo nos indignaríamos?

2.6. LA VOZ DE LA EXISTENCIA

El mal y las injurias, por su parte, contribuyen, a través del sentimiento de injusticia, a que tengamos una mayor consciencia de la vida como existencia y no como un mero «tener vida». Y cuanto más dolorosos son aquellos males, más se acrecienta la percepción de que nuestro ser es vulnerable.

El filósofo Karl Jaspers habló de las «situaciones límite», aquellas que ponen en riesgo la existencia y dejan al descubierto el valor de ésta. Pero lo mismo podemos decir de las injusticias: a la vez que nos indignan y nos hacen decir «no» al no-ser, desvelan nuestro ser en su misma condición de ser un ser en riesgo¹⁴. La injusticia saca a la luz nuestro ser mortal. Y cuanto mayor es la injusticia, más clara, en respuesta, es la voz de este ser; la voz de la existencia.

Sentirse señalado por el destino de una manera injusta nos hace percibir con más intensidad que otros seres esa existencia dañada¹⁵. Es cierto que la injusticia trata de limitar la existencia, pero ésta se hace sentir pronto sin tope alguno. Al final, la existencia dañada acaba clamando por la justicia. Su mayor empeño es liberar una vida secuestrada por la injusticia. Alejar la muerte y volver a la unión con los semejantes.

En definitiva, hay una demanda de justicia porque las consecuencias de la injusticia son la mengua del tiempo y la ruptura con los otros seres. Todo lo contrario de lo que Martin Luther King, por ejemplo, apreciaba de la condición humana: «Estamos atrapados en una red inescapable de solidaridad, unidos en el destino», como escribió en la prisión de Birmingham el 16 de abril de 1963.

3. INJUSTICIA Y CRUELDAD

Nos preguntamos ¿por qué injusticia, si todos hemos de morir? El mal intencionado, aunque pueda tener una explicación, y sea casi imposible de erradicar, es nocivo, además de absurdo. Las injurias añaden muerte a la muerte y soledad a la soledad. Acortan

innecesariamente el tiempo de vida y aumentan, contra natura, la distancia entre los seres.

3.1. LA INJUSTICIA CASTIGA DOS VECES

Toda injusticia contiene una dosis de crueldad. Limita lo ya de por sí limitado: la vida. Dificulta lo ya de por sí difícil: pervivir y convivir. La injusticia castiga al castigado. Es una forma de ensañamiento.

El juez injusto, el criminal sin escrúpulos, el político corrupto o el empresario despótico con sus empleados descargan todos ellos una doble pena sobre las otras personas. Humanos, igual que sus víctimas, y destinados a morir igual que ellas, les agregan sin embargo una cruel condena: sufrir innecesariamente.

Al sumar este daño, la injusticia, la mala justicia y la impunidad proceden en cierto sentido contra un principio clave del derecho: *Non bis in ídem*. No castigar dos veces por lo mismo. Pero todas las injurias, por ser intencionales, hacen que se castigue la vida dos veces. Castigan a los ya castigados por la vida, que somos todos nosotros.

Padecer injusticia produce sufrimiento, acelera la vejez y anticipa la muerte. La justicia, en cambio, retarda y amortigua todo esto. Si es humana la queja de que la vida es injusta, condenados como estamos a morir, a enfermar y a correr el riesgo de accidentes, esa «injusticia» de la vida no sería tan injusta si no estuviéramos expuestos también a los males provocados por la maldad o la estupidez de los otros.

Y si uno se pregunta, como Tolstói en *La muerte de Iván Illich*, por qué morir, y por qué, además, tener que morir *sufriendo*, uno puede preguntarse también por qué tener que hacerlo padeciendo la injusticia que se añade a la injusticia —por tal la tenemos— de morir. Al menos aquella clase de injusticia que provoca el hombre puede ser evitada. Por lo tanto, no es que sea absurdo padecer el mal injusto. Claramente, es algo arbitrario y condenable.

3.2. INJUSTICIA Y CRUELDAD

«Abril es el mes más cruel», dice el verso de Eliot en *La tierra baldía*. Y por nuestra parte agregaríamos: el hombre es el animal más cruel. O mejor: es el único ser cruel.

Si el hombre es el único animal que sonríe, también es el único que hace daño sin motivo y sin límite. Herbert Hart, teórico del derecho, sostiene que no habría individuos vulnerables si no hubiera otros individuos dispuestos a maltratarlos. Si no existiera el crimen, los expuestos a él tampoco existirían¹⁶.

Por mucho tiempo se creyó que la máxima crueldad humana era la que se contemplaba en el antiguo circo romano: miles de hombres y de pobres animales desangrados como espectáculo en el anfiteatro de Flavio. Por aquel tiempo Séneca ya dijo que la crueldad (*crudelitas*) es «indigna del hombre» (*Sobre la clemencia*, I, XXV-

XXVI). Pero la misma «civilización del Derecho» practicó más tarde la «salvación» de herejes en la hoguera, la «salud pública» en la guillotina y la «solución final» en las cámaras de gas, todo en nombre de la propia justicia. O, más recientemente, la «limpieza étnica» en la antigua Yugoslavia.

Crueldad es infligir a cualquier ser vivo un dolor físico o psíquico de tipo vejatorio y persistente, de modo que le provoque temor o angustia, y con un determinado fin o sin él. Si hay que poner un ejemplo de sufrimiento (psíquico) y de dolor (físico) a la vez, el trato cruel y sus efectos en la integridad del individuo es el exponente más claro de estos padecimientos¹⁷. Pero la crueldad puede ejercerse sobre humanos y no humanos, sobre individuos y grupos, adultos y menores. También sobre lo privado o lo público. En todos los casos, la crueldad puede ser premeditada o espontánea, refinada o atroz, legal o ilegal. Así que la crueldad se dice de muchos males y de muchas víctimas. Pero siempre es la misma crueldad.

No obstante, lo que no varía es que la tortura siempre la practica un ser humano. Un ser, pues, que no representa ni merece este calificativo. La crueldad es inmoral, viola la dignidad de la persona. Por ello, toda injusticia es relativamente cruel y toda crueldad es absolutamente injusta. La crueldad es lo opuesto a la humanidad. Es el trato inhumano por excelencia y el más degradante que pueda sufrir una persona. El sujeto cruel busca esta degradación, quiera o no conseguir algo con ella. La crueldad puede pretender muchas veces un objetivo religioso sacrificando a inocentes. Económico, explotando a humanos y no humanos. Político, con la tortura de los disidentes. Y hasta deportivo, mortificando cuerpo y alma, todo ello para alcanzar un récord. Pero otras veces puede no pretender nada más que ese trato mortífero y degradante.

Aristóteles afirma que la crueldad, una especie de incontinencia (*hybris*), es «el vicio llevado hasta el último extremo», porque excede los límites de lo humano. Y que la virtud que se le opone, la cualidad de ser sobrehumanos, nos haría como héroes, e incluso como dioses¹⁸. Pero aunque la crueldad se ceba en los débiles y los oprimidos, las mujeres y los esclavos, los viejos y los niños, los ignorantes y los discapacitados, siendo así muchos los tipos afectados por ella, lo cierto es que un solo nombre común los une a todos: ser *víctimas* de lo más brutal (*theriotes*) que puede salir del hombre.

3.3. CRUELDAD COMO NORMALIDAD

Otro filósofo de la política, Rousseau, piensa en cambio que la crueldad tiene un origen social y es expresión del conflicto existente entre los hombres. Puede tomar, pues, el signo de la normalidad.

La crueldad, sostiene este autor, aparece y crece con el paso del estado natural de la sociedad a su estado civil, caracterizado por la lucha por la propiedad, el dominio y la reputación, causante de toda clase de antagonismos entre los individuos. Pero, en especial, causa de agravios y ofensas, que a su vez los hombres consideran que tienen

que ser devueltos. Entonces «las venganzas se volvieron terribles y los hombres sanguinarios y crueles», dice en el *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres* (parte II).

La crueldad ha llegado a formar parte de la normalidad. Repugna, pero no sorprende por su inhumanidad o su carácter antisocial. Admitimos que puede ser cometida por tipos corrientes y no necesariamente perversos. Un solo ejemplo: los clientes de los restaurantes de los Emiratos Árabes suelen tratar a los camareros como siervos. Basta un chasquido de dedos, sin mirarlos a la cara, para que éstos les rellenen el vaso o les recojan una servilleta en el suelo. Montaigne ya consideró la crueldad como un «vicio ordinario». Nunca, por cierto, ha sido considerada como un pecado capital. La economía, la política y el derecho no dedican un solo apartado a los elementos de crueldad que integran el civilizado sistema social.

No importa o, peor, no se percibe que las consecuencias de trabajar por el orden social incluyan, para los más desafortunados, un padecimiento innecesario y degradante. Con mucho, los componentes de crueldad del sistema serán tomados como un accidente o el lado inevitable de la economía de mercado, la política estatal o el derecho penal. Como detalle, el filósofo Robert Nozick ve hasta en los impuestos una forma de crueldad: «Gravar las rentas del trabajo es equiparable a los trabajos forzados» (*Anarquía, Estado y Utopía*, cap. VIII).

La crueldad es parte de la normalidad, y la muestra de ello es que, a pesar de la repugnancia que nos provoca, nos cuesta atribuirle a una expresa intencionalidad humana. No se ve siempre en la crueldad un mal a erradicar. Hannah Arendt la asoció así con el mal «banal».

3.4. LA CRUELDAD Y EL MIEDO

Pero la crueldad no tiene excusa. Porque es el más dañino de los males y al mismo tiempo el que más podría ser evitado. Detrás de un acto de crueldad siempre hay un responsable. Normal o menos, socializada o no, la crueldad es una conducta inmoral que debe ser evitada y rechazada siempre que se produzca.

A la crueldad no la excusan la costumbre, la ignorancia, la buena fe o las supuestas causas de justicia. Ni siquiera ese factor psicológico, el miedo. Y, con el miedo, la falta de coraje, que desde la Antigüedad se ha asociado con la crueldad. Escribe Séneca: «Observa cómo es más valiente la virtud para afrontar los peligros que no la crueldad para infligirlos» (*Cartas a Lucilio*, I, XXIV).

Distinguimos con el filósofo romano la diferencia entre el coraje y la cobardía, y entre la virtud y el vicio a que darían lugar, respectivamente. Es cierto que de la valentía puede emanar también el vicio y la injusticia, por ejemplo al buscar, por medios ilícitos, pero armados de valor, el poder económico, la gloria militar o la fama mundana. Como es cierto que el mismo valor conduce a lo contrario: a resistirse a la injusticia. Pero de la

cobardía nunca surge la virtud y de un modo u otro acaba en el vicio o la injusticia. La crueldad, por lo menos, suele ser el resultado de la cobardía y nunca lo es de la valentía. Judith Shklar ha resaltado esta relación y destaca explícitamente el coraje como la virtud contraria al vicio de la crueldad: «Porque los cobardes son tan a menudo crueles, una empieza a pensar en el coraje como el verdadero opuesto a la crueldad»¹⁹. El coraje nos fortalece contra el miedo que suele estar en la causa de la crueldad. Sin que el miedo la excuse.

Como bien notaba Séneca, para la crueldad no hace falta valor; lo que presupone es justo lo contrario. Falta de valor, y bajo esta falta el miedo, que reduce el hombre a una mera unidad reactiva de sensación. El tipo cruel es, por lo tanto, débil y temeroso. Es habitual entre los dictadores, como Stalin, Franco o Pinochet. Carece de la capacidad de afrontar una relación con su víctima ni quiere hacerlo. Fórmula: desentenderse de ella de la manera más directa e imbécil. Destruyéndola.

El tipo cruel no se atreve a encararse con su víctima y por eso le inflige sufrimiento y dolor. No hay verdugo que no tema a su víctima, y este temor mal llevado es lo que le hace querer acabar con ella y hacerlo además con saña. La crueldad produce miedo porque la mueve el miedo.

3.5. LA CRUELDAD EN EL DERECHO

La ley se ha valido también del miedo y la crueldad para imponer la justicia. La romana Ley de las Doce Tablas es un clásico ejemplo. En ella se contemplan ocho clases de pena: infamia, multa, azote, destierro, prisión, esclavitud, ley del Talión y muerte. Todas crueles. Incluso la multa, cuando es injusta o desproporcionada.

Pero el trato degradante de prisioneros y reos ha sido moneda corriente en todo tiempo y lugar. El martirio y el tormento eran recursos punitivos habituales. Con ellos se buscaba no sólo producir dolor, sino angustia y miedo, para el bien, se creía, del culpable. Ciertos castigos podían soportarse, pero no así estas formas de tortura, tan frecuentes en los procesos judiciales y en la aplicación de las penas. Con tales métodos se pretendía sobre todo la «corrección» del ofensor, como aún defendía Hobbes en su *Leviatán* (caps. XXVIII-XXX). Buena parte de las penas que este autor considera adecuadas nos parecen hoy poco menos que crueles y desde luego abusivas. Pero él no fue una excepción.

El componente de crueldad en la ejecución de las sentencias estaba además adornado con la arbitrariedad de la acusación y la impunidad de los torturadores²⁰. El tormento trata de crear en el pobre reo lo contrario de lo que por naturaleza él está dispuesto a hacer, que es defenderse. En cambio, bajo el suplicio el reo al final se acusa y se odia a sí mismo. Esta humillación fue denunciada por Beccaria al tratar sobre la tortura y proponer una drástica reforma del derecho penal. La justicia debe estar reñida con el abuso. El derecho ha de imponerse a los hechos, incluido el hecho bruto de la tiranía.

Además, cuanto más duro es el castigo, más propensión existe al delito. Así, concluye: «Si puedo demostrar que la muerte no es ni útil ni necesaria, habré ganado la causa de la humanidad» (*De los delitos y las penas*, caps. XV-XVI). Montesquieu, reformista también, denunciaba en aquel mismo siglo de la Ilustración la violación del pudor elemental que representaban casi todos los castigos (*Del espíritu de las leyes*, XII, 14). Por lo que pedía: «Seamos al menos hombres» (XXV, 13).

La reclamación de una mayor humanidad de la justicia sigue en pie. Pues es fácil observar en muchas partes el carácter abusivo de no pocas leyes, formas de procesamiento y ejecuciones de sentencias que comportan un trato humillante o visiblemente cruel de los encausados o detenidos. La ley establece procedimientos, plazos y cargas que contradicen muchas veces su propia finalidad protectora de la vida y de su dignidad. Hasta gente de paz, como filósofos, moralistas y escritores, han padecido en sus carnes la pena de una prisión injusta y degradante, o incluso de suplicio y muerte, como Sócrates, Jesús de Nazaret, Giordano Bruno, Fray Luis de León, Cervantes, Diderot, Jovellanos, Dostoyevski, Wilde, Gramsci, Primo Levi, Gandhi, Martin Luther King, Mandela... La lista es larga y se renueva, por ejemplo, con la relación anual de escritores encarcelados que reporta el Pen Club Internacional.

La ley y la administración de justicia siguen siendo a menudo suspicaces y recelosas. Temen más de lo debido a la diferencia y al desorden y en muchas ocasiones ceden, sin la necesaria cautela, a las alarmas de la multitud o a las presiones de grupos que les piden, en cualquier caso, un rigor innecesario y mucha mano dura a la hora de establecer y aplicar las penas²¹. Castigar con dureza a unos cuantos y recortar las libertades del resto acaba importando más que el dignarse proteger los derechos del conjunto. La ley y la justicia se tornan entonces *ius puniendi*, derecho punitivo.

¹ Vid.: E. GARZÓN VALDÉS, *Calamidades: la responsabilidad humana ante la atrocidad*, p. 7.

² Vid.: J. SHKLAR, *Los rostros de la injusticia*, pp. 65 ss.

³ Vid.: A. SEN, *La idea de la justicia*, pp. 146 ss.

⁴ Vid.: J. S. MILL, *El utilitarismo*, pp. 127-128.

⁵ Vid.: G. HUSSERL, *Diritto e tempo*, cap. 1.

⁶ Vid.: M. SANDEL, *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, p. 18.

⁷ Vid.: H. L. A. HART, *El concepto de dret*, pp. 263 ss.

⁸ Vid.: J. SHKLAR, *Los rostros de la injusticia*, pp. 139 ss.

⁹ *Ibid.*, pp. 66 ss.

¹⁰ Vid.: ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, V, 1137a30 – 1138a3.; *Retórica*, 1386b – 1387b.

¹¹ Vid.: *List of Social Concerns Common to Most OECD Countries*, pp. 14-17; N. HICKS, P. STREETEN,

Indicators of Development, passim; D. BRAYBROOKE, *Meeting Needs*, pp. 36-37.

[12](#) Vid.: J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, II, 11.

[13](#) Vid.: M. NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia*, pp. 87 ss.

[14](#) Vid.: H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, p. 230.

[15](#) Vid.: J. SHKLAR, *Los rostros de la injusticia*, p. 105.

[16](#) Vid.: H. L. A. HART, *El concepto de dret*, p. 315.

[17](#) Vid.: D. LE BRETON, *Antropología del dolor*, p. 10.

[18](#) Vid.: ARISTÓTELES, *Magna Moralia*, II, cap. VII; *Ética Nicomaquea*, VII, 1.

[19](#) Vid.: J. SHKLAR, *Ordinary vices*, pp. 24, 37 ss.; M. NUSSBAUM, *Emociones políticas*, pp. 169 ss., 379.

[20](#) Vid.: M. FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, I, II.

[21](#) Vid.: F. RAMOS MÉNDEZ, *Enjuiciamiento criminal*, p. 27.

CAPÍTULO II

LA CONECTIVIDAD DE LOS SERES

1. LA AVERSIÓN A LA CRUELDAD

El artículo quinto de la Declaración Universal de los Derechos Humanos dice: «Nadie puede ser sometido a tortura ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes». A lo cual podemos agregar: porque ello sería injusto.

Llamamos injusto a aquello que entraña un modo u otro de crueldad. Una tempestad o un apagón no son injustos. Muchos males humanos, sí: la agresión, el engaño, la usurpación, según resumíamos. Y a los males no humanos no los calificamos de injustos. Pues aquello que más parece repugnar al ser humano es precisamente ser inhumano: la crueldad. La crueldad repele porque es horrible e insoportable. Desfigura el rostro, corrompe el alma. Y repele porque sabemos que es alguien, otro ser como nosotros, quien la administra. Por lo cual identificamos la crueldad con la injusticia y a ésta con algún grado de aquélla.

La injusticia representa un amplio abanico de prácticas aberrantes, unas menos dolorosas y otras más. La aversión a la crueldad constituye, así, la primera fuente existencial de la justicia. Nosotros sostenemos que antes de interesarnos por los principios y criterios de la justicia hay que hacerlo por sus fuentes: por su naturaleza y sus motivaciones profundas. Constatamos entonces que la inhumanidad de la crueldad es lo primero que nos repugna y que, inmediatamente después, la humanidad de la justicia es lo primero que nos atrae.

La crueldad se produce contra los humanos, pero también contra el resto de seres vivos, actuales o de otro tiempo. Por eso la justicia tiene por objeto al conjunto de la naturaleza y a ésta a lo largo de su historia. Francis, un hijo de Darwin, escribió: «Los dos temas que movieron a mi padre, probablemente con más fuerza que todos los demás, fueron la crueldad para con los animales y la esclavitud»¹.

No sabemos qué hubiera pensado Darwin del Holocausto, de las granjas industriales donde se aplastan los animales o de las grandes estafas financieras que sumen a millones de personas en la pobreza mientras sus autores continúan impunes. Pero puede adivinarse cuál hubiera sido su impresión. Para cualquiera con un mínimo de sensibilidad son un daño a la vida y representan un retroceso evolutivo.

1.1. EL SENTIMIENTO DE SIMPATÍA

La aversión a la crueldad supone que los humanos tenemos sentimientos innatos de afecto hacia los demás y hacia el resto de los seres. Los llamamos, en general, sentimientos de «simpatía».

Las gracias de un perrito, la sonrisa de una bella mujer o el valor del joven que rescata a un anciano del fuego nos producen este fundamental sentimiento de afecto, sin el cual la humanidad no habría evolucionado hasta las formas más civilizadas de hoy. Al contrario, los actos o caracteres que se oponen a este sentimiento, como el azote de un niño, la lidia de un toro o la risa maléfica de un bandido nos producen una enorme antipatía. Como la crueldad que acompaña a la injusticia.

La simpatía entre los seres, literalmente el «sentir juntos», es el umbral mismo de la justicia. Si sentimos juntos en la alegría cobramos fuerza para celebrar y defender lo justo. Si, en cambio, sentimos juntos en el dolor tenemos los motivos para denunciar y rechazar lo injusto. Podemos decir entonces que la *compasión*, que es la simpatía en el dolor, el «padecer con el otro», constituye el sentimiento de fondo del que emerge, como reacción natural, nuestra aversión a la crueldad y nuestro rechazo de la injusticia.

La simpatía no es exactamente la empatía, con la que modernamente se confunde. La empatía, o *Einfühlung*, teorizada por Theodor Lipps, Wilhelm Worringer y la Fenomenología, puede ser el resultado o incluso el elemento inductor, en parte, de un fenómeno de simpatía. Pero es distinto de ésta, porque más que de un afecto se trata de una capacidad cognitiva: la de atribuir al otro un estado mental como el nuestro. Puedo así penetrar en lo que debe estar pensando y sintiendo el otro, por ejemplo al obtener un premio o perder un dinero, pero no necesariamente sentir una simpatía hacia él. Y puede suceder al revés: simpatizar con alguien, pero sin proyectarme en absoluto en su mundo interior, ajeno al mío.

Pero, por otra parte, la simpatía no es aún la benevolencia, ni menos el amor. La benevolencia es la inclinación a hacer el bien al otro. El amor es querer su bien, incluso a costa del nuestro, y sentirnos compensados con ello. Ambos tienen una mayor carga afectiva y, a su vez, una determinada apertura al conocimiento y a la imaginación, que no tiene la simple simpatía. Pueden ser «cultivados». La simpatía no, porque es un sentimiento igualmente de proyección hacia el otro, pero más espontáneo y de raíz instintiva. En este caso nos metemos en la piel de los demás como congéneres nuestros, pero no porque nos sintamos identificados con ellos o persigamos un fin en su favor. Salvo excepciones, la naturaleza nos ha hecho a todos receptivos a la simpatía en la alegría o en el dolor de los otros. Por eso, como han observado los teóricos del liberalismo, la simpatía puede ser compatible con el amor propio (Adam Smith, en su *Teoría de los sentimientos morales*) o por lo menos con el interés propio, según Amartya Sen, en *Idea de la justicia*. En esta última obra leemos: «La gente no necesita estar centrada en sí misma para estar interesada en sí misma»². Para los liberales y otros pensadores, tenemos motivaciones, como la simpatía, que nos conducen mucho más allá de la búsqueda del interés egoísta.

La empatía, por su naturaleza cognitiva, es rara entre animales no humanos, como los simios³. Pero, en contraste, la simpatía es un fenómeno común entre éstos y los humanos, y entre todos en general. En *El origen del hombre* sostiene Darwin que las especies dotadas de «instinto social» poseen la capacidad de simpatizar, y hasta de alcanzar, si tienen además inteligencia, un «sentido moral»⁴. Esto es, de hallar placer en sus relaciones de parentesco y asociación, así como de sentir dolor cuando éstas se ven amenazadas o alguien sufre un daño: «Se sienten infelices si están separados por mucho tiempo de ellos, y se muestran siempre felices de hallarse de nuevo en compañía»⁵. Todo lo cual tiene una explicación evolutiva, pues la simpatía hacia alguien presupone tener el recuerdo de haber padecido o sentido lo mismo que él, y esta fusión actúa en la especie como un mecanismo selectivo. Así, las comunidades con más sujetos capaces de simpatizar producirán un mayor número de descendientes⁶.

Por lo demás, en el hombre, por su mayor inteligencia, el instinto social y la simpatía le facultan para emitir juicios de aprobación o desaprobación respecto de la conducta de sus semejantes. Esta facultad es la clave de nuestro sentido moral. Y así la misma justicia tiene un origen en la calificación de los hechos. Darwin recuerda también que la debilidad y vulnerabilidad físicas del hombre han contribuido a desarrollar este sentimiento de simpatía del que depende, en fin, la moral.

1.2. LA COMPASIÓN COMO HORROR A LA CRUELDAD

La compasión es la simpatía en el dolor. Sentimos el dolor del otro y compartimos su padecimiento. Por lo general, la aversión a la crueldad se basa en la capacidad de compadecerse de la víctima, y, al revés, la aversión a la crueldad retroalimenta el sentimiento de compasión hacia ella. Decía Montaigne que mejor que cualquier forma de clemencia es este simple y natural «horror a la crueldad» (*Ensayos*, cap. VIII, «Del arte de conversar»).

La compasión, como la simpatía en general, es un afecto. Pero, acuciado por ver sufrir a otro, es un fenómeno abierto también a la comprensión del otro. No es pura sentimentalidad: no es lo mismo la compasión que la lástima o la pena por la situación del prójimo⁷. Ni es, en el otro extremo, un sentimiento inducido por ideas, como la conmiseración y su claro pesimismo moral; la clemencia y su indisimulado gesto de superioridad; o la misericordia y su tradicional significado religioso⁸.

Darwin mismo dijo que la compasión es «una de las más nobles virtudes de las que el hombre está dotado» (*El origen del hombre*, I, 4). La naturaleza nos dispone a ser compasivos con el mal que sufren otros. Un ejemplo: el de los humanos primitivos que masticaban la comida para pasarla a quienes ya habían perdido sus dientes. O los muchos voluntarios, hoy, que cuidan a ancianos y asean su cuerpo. Pero la virtud de la compasión no es una virtud que dependa de una idea del bien o de alguna otra virtud,

como pensaba Tomás de Aquino, al decir que la compasión sigue a la caridad (*Suma teológica*, II, q. 30, a. 2). La compasión es un sentimiento. Aunque es un sentimiento social. Tiene su raíz en la naturaleza, pero se nutre también de la cultura.

Con la compasión, un impulso biológico, no nos limitamos a reaccionar ante el sufrimiento y la muerte de los otros, sino que de algún modo *respondemos* frente a este hecho, y lo hacemos con una atribución de dignidad a la víctima y de indignidad a su suerte⁹. Budismo, confucianismo (véase Mencio) y jainismo (moral de la *ahimsa*) defienden la compasión como un sentimiento esencial del hombre, pero también como un principio ético fundamental. En concreto, para el budismo ser compasivo es la virtud humana fundamental. Schopenhauer, atraído por estas corrientes orientales de pensamiento, creía incluso que la compasión, lejos de obligarnos sólo a un «no dañar» (*neminem laedere*, un clásico principio jurídico), nos llama a intervenir sobre la suerte del otro (*Sobre el fundamento de la moral*, III).

Queda por ver si la compasión es lo mismo que la piedad. La respuesta permanece inconclusa. La piedad es como la clemencia del emperador o la misericordia del sumo sacerdote. Puede y casi suele no tener que ver con la compasión, que es un sentimiento natural. La piedad procede desde arriba; la compasión se da en horizontal. Así, el compasivo nunca será inclemente, inmisericorde, ni tampoco despiadado. Pero la persona que se apiada de otra, por ejemplo cuando se indulta a un preso o se condona una deuda, no necesariamente lo hace porque sufra con ella. A menudo la piedad es fría, mientras que la compasión vive de la calidez del sentimiento. Para la primera gran pieza literaria sobre la piedad, la *Eneida* de Virgilio, *pietas* es fundamentalmente una virtud pública de «respeto» y siempre en nombre de lo que se cree que es superior.

No obstante, con el moderno renacimiento de la filosofía política la piedad será rebajada, en sus diferentes niveles, a la compasión. Lo es tanto para Hobbes, el pensador del hombre por naturaleza «enemigo del hombre», como para Rousseau, el del hombre por naturaleza «amigo», en cambio, del hombre. Ambos defienden la piedad como una respuesta natural a los males del prójimo. Hobbes lo dice en clave individualista, porque es fácil imaginarnos que el mal del otro pueda sucederle a uno. La calamidad del otro nos apena por sentirla, pues, próxima a nosotros. Y tanto más nos apena cuanto mayor es su mal y menor es su culpa: «La agravación de la calamidad y la atenuación de la falta aumentan la piedad»¹⁰.

Para Rousseau, la piedad es una virtud, pero responde enteramente al sentimiento de compasión, el «primer sentimiento de la humanidad» (*Discurso sobre la desigualdad*, I). Este filósofo ilustrado dice, en efecto, que no podemos menos que padecer con el dolor de los demás y sentir una «repugnancia natural al ver morir o sufrir a todo ser sensible, y principalmente a nuestros semejantes» (*Emilio*, libro IV; *Discurso sobre la desigualdad*, Prefacio y Parte I). Así, la primera máxima del orden social nace del sentimiento natural: «No es propio del corazón humano ponerse en el lugar de personas que son más felices que nosotros, sino sólo de aquellas que son más de compadecer». Lo cual vale también

para los condenados por la justicia.

Pero no nos apiadamos del infractor ni de su víctima como tales, sino del ser humano que son. La razón es que, en general, nos compadecemos de nosotros mismos como especie. De esta manera, continúa Rousseau, no nos hace más o menos compasivos la mayor o la menor cantidad de mal que otro sufre, sino el hecho de que sufra y de que toda la especie esté sometida al sufrimiento¹¹. La compasión es, pues, tan universal que «... de esta sola cualidad dimanen todas las virtudes sociales»¹². La benevolencia, incluso la amistad y el amor, son el producto de tener una constante piedad hacia los demás.

La originalidad de Rousseau es pensar, a diferencia de Hobbes y de otros ilustrados, como Hume, que la identificación con el que sufre debió ser infinitamente mayor cuando el hombre se encontraba en un estado de naturaleza que en el actual estado de civilización. Ahora, dice en el mismo *Discurso*, los sabios parecen preocuparse más de los problemas del mundo que del dolor de su vecino.

Pero Séneca ya se le había anticipado en esta misma denuncia: «¿Quién hay de entre éstos que no prefiera ver a su patria alborotada, antes de consentir el desorden en sus cabellos?» (*De la brevedad de la vida*, XII).

1.3. JUSTICIA POR EVITAR LA INJUSTICIA

Buscamos la justicia a causa de la injusticia. Por evitar la crueldad de lo injusto preferimos la humanidad de lo justo. El «No hay derecho» o «Eso es injusto» de la víctima parece tener más fuerza que la acusación del fiscal o los argumentos de cualquier tratado de derecho.

Así, solemos exigir la justicia a causa del carácter insoportable de la injusticia, y esa es la razón principal de la justicia. Albert Camus escribe en *El mito de Sísifo* que si no fuera por la razón, no descubriríamos que este mundo es un mundo absurdo. Pero nosotros podríamos añadir que si no fuera por el sentimiento, no sabríamos que el mundo es también un mundo injusto.

Aunque un cierto sentido de la justicia está ya incluido en la queja contra la injusticia. El horror humano frente a la crueldad y el fundamental sentimiento de la simpatía tienen mucho que ver con esta forma indirecta, y la más común, de pedir justicia a través de la protesta contra la injusticia. Es decir, contra lo que nos hace sufrir y padecer. Sólo hace falta recordar cuando éramos niños: lo mal que soportábamos las burlas de los compañeros o el castigo de quienes no eran nuestros padres o tutores. El sentimiento de rebeldía interior aparece ya durante el parvulario. Por supuesto que el aullido de dolor de un perro o ver a su madre llorar porque le han robado el bolso ponen a cualquier niño muy triste. Pero si los niños se quejan de lo injusto, es porque ya tienen algún sentimiento o noción de lo justo.

Nuestro parecer es que el sentido de lo justo nace con la aversión a la crueldad en

cualquiera de sus grados. Es a partir de esta experiencia como primero percibimos lo injusto y reclamamos después lo justo. Hasta el mono capuchino se indigna si recibe recompensas desiguales por acciones iguales: se niega a participar y renuncia muy enfadado a su recompensa¹³. Una noción, la de lo justo, que parece estar ya incluida, al menos para los humanos, en la percepción de lo injusto. Por lo tanto, la idea espontánea de justicia ni es únicamente «natural» o innata, porque deriva de la reiteración de un malestar y de lo que asimilamos acerca de ella; ni es únicamente «convencional» o adquirida, porque se origina en esta experiencia primaria. Es ambas cosas. Según Voltaire, la justicia, definida en su *Diccionario filosófico*, es sentimiento y es aprendizaje a la vez. Y puesto que todos tenemos estas facultades, la justicia, agrega el librepensador, es algo compartido por todo el mundo. En todas partes, qué niño no protesta cuando otro se salta ante sus narices las reglas del juego. Lo ha aprendido, pero sobre la llama de un sentimiento.

Si la protesta contra lo injusto permite abrir la vía de la justicia, ¿qué sería de esa protesta sin el sentimiento previo de aversión a la crueldad? Habría menos motivos de fondo para protestar. Kant afirma en su *Metafísica de las costumbres* que el hombre decide pasar del estado de naturaleza al estado de civilidad para no dejarlo todo en manos de la violencia («Doctrina del Derecho», § 42). El horror a ésta nos hace buscar, según él, un pacto político que asegure la paz. Pero un pensador contractualista anterior, Hobbes, va más allá y sostiene que es el horror a una muerte prematura lo que nos mueve a pactar por la paz. Su filosofía de la política, y con ella del derecho, se basa en una explícita suposición: que todos los seres humanos tenemos como único fin dominante el deseo de evitar una muerte violenta (*Leviatán*, cap. XIII). Es un deseo acuciado, pues, por el temor, y que se complementa al proponernos salir del estado de naturaleza, con los deseos teñidos, en cambio, por la esperanza, como el de conseguir la prosperidad.

Sea frente a la violencia o la muerte inesperada, para estos y otros pensadores el sentimiento de daño o pérdida de la propia integridad, individual o de grupo, constituye el motivo de fondo que nos hace protestar contra la injusticia y perseguir de inmediato la justicia. Simplemente, todavía no nos hemos acostumbrado a ver sufrir por causa de un acto que podía ser evitado. Beccaria dice en *De los delitos y las penas* (cap. I) que la reforma del derecho penal tiene por objetivo salvar a las víctimas de «los dolores terribles y las angustias de la muerte». Y parecida sensibilidad hallamos en Montesquieu. Nosotros hablamos de la *aversión a la crueldad*, aquello que con una u otra fuerza permea las diferentes clases de sentimientos de respuesta a las injurias, ya descritos en páginas anteriores (véase cap. I, 1).

A pesar de su debilidad constitutiva, la humanidad posee una gran capacidad para dañarse a sí misma. Pero también para contrarrestar ese daño con la resistencia a la injusticia y con la lucha por el desagravio y las compensaciones. Ambas fuerzas coexisten al mismo tiempo y nosotros, con esperanza o sin ella, somos su resultado.

Imaginamos la justicia como aquel conjunto de funciones que nos permiten un reequilibrio de lo que la injusticia ha roto.

Y creemos en la justicia porque, además, con sus formas de valorar y configurar la acción, nos ayuda a dar sentido a una existencia que es de por sí corta, precaria e indiferente al bien y al mal. La justicia recuerda que el mal existe y que se puede, sin embargo, reparar o compensar. Hay que ser muy insensible para resignarse a él.

1.4. EL PROBLEMA DE LA INSENSIBILIDAD

La idea de la justicia basada en la aversión a la crueldad presupone sentimientos de simpatía y compasión, como hemos visto, y éstos presuponen a su vez la capacidad de ser sensibles a los hechos y situaciones que nos hacen despertar dichos sentimientos.

La sensibilidad es la ventana del sentimiento, la abertura por la que éste se ilumina y a la vez se asoma. Por eso la sensibilidad es fundamental para la justicia. Por lo contrario, la indiferencia, o en caso extremo la apatía, nos ciegan a la luz y nos hacen indolentes, y así incapaces de sentir lo que otros sufren y tratan de repeler. Es decir, incapaces de sentir los motivos por los que otros o nosotros mismos pedimos justicia.

Los mayores crímenes se han debido más a una falta de sensibilidad que de reflexión. La compasión y la capacidad de sentir en su conjunto son puestas a menudo bajo sospecha desde los planteamientos más racionalistas de la justicia¹⁴. Aunque también Nietzsche las criticó, como expresión del pánico de los débiles (el «último pecado») ante el dolor de la propia existencia humana (*Así habló Zaratustra*, IV, «Del hombre superior»). Pero razón y emoción son y deben ser complementarios, en general en la ética y en especial para la justicia¹⁵. Los actos de la justicia son actos de la voluntad comprensibles por la razón, pero no necesariamente puestos por ésta ni derivados de ella, sostiene por ejemplo Hans Kelsen, jurista nada sospechoso de emotivismo (*Teoría pura del Derecho*, Apéndice, I). De modo que hay que estar tan atentos a aquellos casos en que una emoción halla el reparo de la reflexión, como ante aquellos en que ésta choca frontalmente contra una emoción.

Emociones y sentimientos, incluidos los de simpatía, arraigan en nuestra naturaleza y están sujetos a la suerte de la evolución. No son como el pensamiento o la voluntad, pues no tienen una raíz racional, no son de algún modo formalizables, y no poseen un propósito final. Marco Aurelio, de formación estoica, se tomó con tal literalidad esa naturaleza física de la pasión que afirma que ninguna muestra de ella, por natural, es motivo ni de censura ni de admiración (*Meditaciones*, XII, 13, 16). Otros, como Hume (*Tratado de la naturaleza humana*, III, III) defenderán en cambio las emociones, especialmente las de proyección social, como la benevolencia o la generosidad, pero debido al profundo escepticismo de estos autores sobre la razón.

No obstante, y por ser un estado mental, emociones y sentimientos reciben la influencia de la cultura y a su vez la modifican¹⁶. Su relevancia en la moral y la justicia

es tan evidente que el mismo Aristóteles no concibe la tarea de la razón práctica sin la contribución de esos estados mentales, mas con su debido control. Al igual que la virtud, todas las expresiones de la sensibilidad o de la pasión se pueden enseñar, en cuanto a su uso y proporción (*Ética Nicomaquea*, II, 2; X, 9). Sin el sentir, el pensar no tendría una fuente ni haría servicio alguno, pues la razón práctica pertenece al ser humano, en cuya finitud y limitaciones se mezclan lo racional y lo sentimental.

En resumen, si falta la sensibilidad, faltarán lo más probable los sentimientos de simpatía y compasión, más aquellos otros, al padecer una injuria, que llamamos sentimientos de injusticia: la desesperación y la indignación. La insensibilidad impide de raíz rebelarse contra la injusticia.

2. LA FRATERNIDAD DE LA VIDA

Que el clamor por la justicia surja de la aversión a la crueldad y de los sentimientos de simpatía nos indica que las injusticias arañan el fondo de nuestra existencia. Oponemos la justicia a la injusticia porque ambas conciernen a nuestra vida, en su sentido primordial de *existencia*.

2.1. DOS PREMISAS EXISTENCIALES

Si vegetáramos o nos limitásemos a «estar vivos», no sentiríamos los motivos para rebelarnos contra la injusticia. Ni siquiera conoceríamos que algo lo es. Por nuestra existencia, percibir que vivimos, sí sabemos lo que es justicia y lo que no lo es. Y si no me sintiera existir, tampoco sabría que vivo. Existo, luego soy.

Un político y pensador, el emperador romano Marco Aurelio, apuntó en sus *Meditaciones* (II, 3-12) las premisas existenciales de la razón práctica, aquella que nos hace descubrir y debatir los criterios de lo moral y de lo justo. En resumen, su cuadro de lo existencial es el siguiente:

1) Todos los humanos formamos parte de un todo, como seres vivos y además por nuestra capacidad de razonar, participando del *logos*. El universo es una sola sustancia racional. Y cuanta más participación en la inteligencia del conjunto, más «conexión de simpatía» habrá entre las partes (IV, 40; IX, 8-9; XII, 26-30). La comunidad del *logos* es una comunidad de vida.

2) Pero dentro de esa totalidad de la naturaleza, unida por la razón, el conjunto de la humanidad está sujeto a la común finitud de su ser. Todos somos temporales y efímeros. No podemos escapar del paso de los años ni de las desgracias naturales. Todo cae en el «abismo infinito del pasado» (V, 23; VII, 1-10).

3) Sin embargo, y en relación con los dos puntos anteriores, Marco Aurelio advierte que deseamos la continuidad de nuestro ser, a pesar de su fragilidad, y que nos complace por lo tanto la armonía entre todos y con el todo: «Para cualquier parte de la naturaleza

es bueno aquello que colabora con la naturaleza del todo y es capaz de preservarla» (II, 3).

La injusticia, añadimos nosotros, rompe este esquema: daña la continuidad del ser y también la armonía entre los seres. Cualquier injuria repercute de algún modo y en un grado u otro en nuestra existencia. Injusticia es *interrupción del ser*, acortando en alguna medida nuestro tiempo, corto de por sí. Embarga un tiempo del que disponíamos. E injusticia es también *separación de los seres*, pues desconecta y aleja a unos seres de otros, de por sí expuestos a la soledad y la incomunicación.

Somos todos por un igual tiempo e interdependencia. La existencia humana se sostiene sobre estas dos estructuras axiales: *temporalidad del ser y reciprocidad de los seres*. Hay una proyección, pues, de cada ser a la nada, al paso del tiempo; y una proyección igualmente al todo, en el enlace y búsqueda de armonía con el resto de seres.

En particular, la mencionada reciprocidad es la muestra más acabada de la conexión entre todo lo viviente. Más aún, si se trata, como a veces entre los humanos, e incluso entre ellos y otros animales, de la reciprocidad mutualista o en términos de intercambio igual.

2.2. RECIPROCIDAD Y TIEMPO

En los humanos, la reciprocidad se origina en el *nexo efectivo* entre ellos. El cual da origen, a su vez, al *nexo afectivo* entre los mismos. El nexo efectivo de los individuos es la coexistencia, o conexión en el presente, y la sucesión, o conexión transtemporal, en las múltiples formas de correlación por parentesco, afinidad e interdependencia que se dan entre los humanos.

Pero el nexo afectivo viene con este primero el efectivo. Es causado a raíz, principalmente, de los sentimientos que induce nuestra cotidiana y específica relación con los demás congéneres. Y, en especial, de aquellos sentimientos que están amasados en y con el tiempo, la otra estructura axial de la existencia. De hecho, algunos de los más profundos sentimientos de temporalidad que tiene el individuo se originan a partir de la clase y la frecuencia de los vínculos que, a través del tiempo, mantiene con otros individuos. En este sentido, la noción personal de «pasado» está entreverada de nuestras experiencias de signo negativo en relación con seres cercanos, como la pérdida, el duelo o el estar en deuda. Y de experiencias positivas, como la evocación o la añoranza. La noción personal de «presente» está derivada asimismo de ciertas conexiones negativas, como el abandono, la rutina o el hastío; y positivas, como la cita, el encuentro casual con un viejo conocido o la recuperación del vínculo con otra persona. El presente nunca es tan presente como en estos casos, es decir, cuando dos seres se juntan en armonía y el tiempo deja de pertenecer a la duración. Instante eterno —y fugaz.

Por lo demás, el nexo con otros seres despierta sentimientos en relación con lo «futuro». Y ello tanto si el vínculo es negativo, como ocurre con el recelo, la tardanza o

el temor; como si es positivo, por ejemplo en la experiencia de la espera o del deseo del otro. En resumen, según sea y según se dé nuestra conexión con otro ser, casi siempre mediada por el tiempo, tendremos una clase u otra de afecto hacia él, y de paso un sentimiento especial de la temporalidad. El niño que pasa mucho tiempo con sus padres pronto los echa en falta cuando no están, teniendo por ello un sentimiento más intenso del tiempo. Lo cual, a la vez, repercute en que los eche en falta. El niño, en cambio, acostumbrado a verles poco, siente menos la separación y eso le hace también menos sensible al paso del tiempo. Lo cual contribuye a su vez a que los añore menos.

La temporalidad remite a la reciprocidad. Y a la inversa. Esa es la realidad existencial que todos compartimos. Pero nuestro tiempo es breve y la mutua dependencia es frágil. Y ese es el drama de la realidad humana. Por lo cual la injusticia es un daño sobre otro daño y se busca la justicia para evitar por lo menos ese segundo daño. El daño innecesariamente añadido.

Con la justicia perseguimos la seguridad de que haya una continuidad y no una interrupción del ser. Y buscamos también la garantía de que exista una armonía y no una desarmonía entre los seres. Que no se rompan el ser del individuo ni la comunidad de los seres. Esto es, las estructuras axiales de la existencia.

Las palabras del poeta John Donne, en *Devociones para ocasiones emergentes* (1624), no han perdido en este sentido su vigencia: «Ninguna persona es una isla; la muerte de cualquiera me afecta, porque me encuentro unido a toda la humanidad; por eso nunca preguntes por quién doblan las campanas; doblan por ti».

2.3. LA FRATERNIDAD DE LA VIDA

Si consideramos la existencia humana, no podemos hacerlo separándola de la existencia del todo. Un mensaje compartido por las grandes religiones es que todo es uno, que cada cual es parte de este todo, que como tal ha de apreciarlo, y que todos y cada uno nos debemos a este todo que nos incluye. De modo que ante cualquier cosa: «Eso eres tú» (*Brahman tat twam asi*). Según el hinduismo, este es el paso previo de la liberación (*mokhsa*).

Además de Marco Aurelio, otros sabios como Demócrito, Buda, Francisco de Asís, Spinoza, Teresa de Jesús, Einstein, Schweitzer o Lovelock han creído y creen en esta universal fraternidad de la vida. Si además se comparte el sufrimiento, la hermandad es mayor. Así, por ejemplo, lo sostiene el escritor español Miguel de Unamuno, en su *Del sentimiento trágico de la vida* (Conclusión), y su contemporáneo, el filósofo alemán Wilhelm Dilthey. Y por la misma época, Edmund Husserl, el creador de la Fenomenología, concluye que un «*a priori* universal de correlación» es lo que ha guiado toda su obra como filósofo (*La crisis de las ciencias europeas*, § 48, nota).

Para Dilthey, teórico del «curso vital», la vida es un todo en conexión que discurre en el tiempo. Y el dolor de la finitud, compartido por todos sus miembros, refuerza aún más

dicha conexión, al paso que incita la tendencia a «superar» esta finitud (*Crítica de la razón histórica*, IV, 2). En su «experiencia de la vida», los humanos perciben, cierto, las pasiones y creencias que los separan; pero también la transitoriedad de todas sus cosas. Esa limitación existencial, esto es, el encontrarnos sin escapatoria ante lo inevitable, que obstaculiza creencias y pasiones, es lo que acaba de hacer a cada uno consciente de la «cadena de individuos» a la que pertenece y en la que todos somos, en definitiva, lo mismo¹⁷.

El sentimiento de fraternidad de la vida tiene una explicación en términos evolutivos. Nos reconocemos hermanos por el parentesco mismo de la vida. Hace dos mil millones de años la asociación beneficiosa entre células hizo posible el nacimiento de la célula eucariota, con su núcleo y cromosomas, de la que también los humanos procedemos. La vida —esa «excepción» en el universo conocido— se debe a un proceso de simbiosis o intercambio mutuo. Y ha continuado gracias al equilibrio del propio organismo, y de éste con el resto de organismos y con el medio ambiente. La vida no es un «estado excepcional de desequilibrio termodinámico», como podría interpretarse en un sentido fisico-químico¹⁸. El milagro de la vida tiene que ver con la asociación.

Las leyes biológicas nos indican que la vida es también amalgama y equilibrio, lo cual abarca hasta las especies más complejas. Es cierto que la mayoría de los animales mueren poco después de su período de fertilidad; pero no sucede así en aquellas especies más sociables e inteligentes, cuya vida individual se prolonga más allá del estadio reproductivo. Los humanos, igual que entre los elefantes, las ballenas, los chimpancés o los lobos, dependemos unos de otros para la búsqueda de alimento, la defensa frente al peligro y el seguimiento de las conductas adaptativas, todas aquellas que nos permiten aprender.

La sociabilidad es infrecuente entre muchos otros mamíferos, pero no entre humanos y entre primates, donde es ley. Somos criaturas gregarias y necesitadas de reconocimiento, precisamente para un más fácil acceso a los limitados recursos de vida y una mejor protección frente a los depredadores¹⁹. La identificación entre parientes es mayor, pero la sociabilidad se extiende más allá del círculo familiar o tribal, con la formación de alianzas regidas por el interés mutuo. En este sentido, la capacidad de vocalizar y el lenguaje han servido no sólo para la adaptación, sino para reforzar dichos lazos familiares y asociativos²⁰. No sorprende, entonces, que Rousseau, defensor del hombre bueno «por naturaleza», reprochara a Hobbes el haber trazado un cuadro tan negativo de nuestra especie, haciendo entrar en la paz y armonía del estado natural «un cúmulo de pasiones que son obra de la sociedad y que las leyes han vuelto necesarias» (*Discurso sobre la desigualdad*, I).

Por su parte, Darwin constata, en cambio, que el hombre es un animal que tiene aversión a la soledad, desarrolla afectos y busca ampliar su círculo más allá incluso de la familia social. «Es seguro —agrega— que los animales asociados poseen un sentimiento de amor recíproco que no sienten los animales adultos no sociales»²¹. La reciprocidad

no se pierde ni en los últimos días de vida. El moribundo desea que los demás le miren a los ojos y, como suele ocurrir, que no le esquiven por pudor o temor en cuanto saben que él pronto va a morir.

El último signo social del vínculo humano es sostenernos con la mirada y el contacto de las manos. En *La peste*, Camus hace decir al doctor Rieux, sentado frente a un moribundo, que aunque no se crea en la justicia hay que actuar como si se creyera en ella: «De momento hay enfermos, y debemos curarlos».

2.4. EL VÍNCULO MADRE-CRÍA

Merece una especial mención el factor de la gestación y la crianza. La relación madre-cría es el más poderoso vínculo afectivo y social en la naturaleza. Es la anilla fundamental de la fraternidad de la vida.

El niño o niña de seis o siete años le habrá dicho alguna vez a su madre que no quiere que ella muera o enferme. Es un sentimiento que se manifiesta también en los chimpancés. Jane Goodall observó en Gombe, en 1986, la alta dependencia existente entre madre y cría de estos animales. De tal modo que aproximadamente la mitad de los chimpancés huérfanos fallecían poco después de que lo hiciera su progenitora. Entre los humanos, supervivientes de los campos de batalla relatan que muchos compañeros llaman a sus madres mientras agonizan.

En los momentos de la lactancia, el hipotálamo de la madre produce una cantidad de oxitocina y arginina-vasopresina, hormonas asociadas a la reproducción, sólo comparable a la cantidad de la misma sustancia emitida durante la fase del orgasmo²². A la fortaleza de esta relación primordial madre-cría contribuye también la larga duración de los períodos de embarazo y lactancia, así como el tiempo de permanencia del niño o del adolescente junto a sus progenitores. Por lo demás, es un hecho significativo el que la gran mayoría de las mujeres decidan criar a sus propios hijos.

¹ Vid.: R. W. CLARK, *The Survival of Charles Darwin*, p. 76.

² Vid.: A. SEN, *La idea de la justicia*, p. 220.

³ Vid.: F. DE WAAL, *Primates y filósofos*, pp. 50 ss.

⁴ Vid.: CH. DARWIN, *El origen del hombre*, pp. 80-81, 127.

⁵ *Ibíd.*, pp. 144-145.

⁶ *Ibíd.*, pp. 137-138.

⁷ Vid.: R. DE SOUSA, *The rationality of Emotion*, pp. 320-321.

⁸ Vid. A. ARTETA, *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, pp. 185, 216 ss., 251.

[9](#) *Ibíd.*, pp. 236-237.

[10](#) Vid.: TH. HOBBS, *La naturaleza humana*, IX, 11; *Leviatán*, VI.

[11](#) Vid.: J.-J. ROUSSEAU, *Emilio, o de la educación*, IV, 3.^a máxima.

[12](#) *Ibíd.*, 301, 339-340, 389; vid.: A. ARTETA, *La compasión*, pp. 184 ss.

[13](#) Vid.: B. y F. DE WAAL, «Monkeys reject unequal pay», *Nature*, 18.IX.2003.

[14](#) Vid.: A. ARTETA, *La compasión*, p. 193.

[15](#) Vid.: A. SEN, *La idea de la justicia*, p. 69.

[16](#) Vid.: R. DE SOUSA, *The Rationality of Emotion*, pp. 7, 302.

[17](#) Vid.: W. DILTHEY, *Hermenèutica, Filosofía, Cosmovisió*, pp. 214-215.

[18](#) Vid.: J. MOSTERÍN, *La naturaleza humana*, p. 349, donde se sostiene la discutible, a nuestro juicio, afirmación de que «la vida es un estado excepcional de desequilibrio termodinámico de separación de la corriente principal de la realidad».

[19](#) Vid.: R. BOYD, J.-B. SILK, *Cómo evolucionaron los humanos*, pp. 186 ss.

[20](#) Vid.: J. M. ALLMAN, *El cerebro en evolución*, p. 207.

[21](#) Vid.: CH. DARWIN, *El origen del hombre*, pp. 131, 133, 140.

[22](#) Vid.: J. M. ALLMAN, *El cerebro en evolución*, p. 207.

CAPÍTULO III

LA TEMPORALIDAD DEL SER

1. LA VIDA COMO TIEMPO

Hemos tratado de la reciprocidad de los seres. Veamos ahora la otra estructura axial de la existencia: la *temporalidad del ser*. Un ser en el tiempo, y qué es tiempo. Ser temporal que la injusticia interrumpe y al que la justicia hace por darle continuidad.

En la reciprocidad de los seres se evidencia la conexión de todo lo viviente. En cambio, en la perspectiva de su temporalidad se muestra la diversidad del mundo de los seres y la singularidad de cada uno de ellos. El tiempo en que se funde la vida le da a la vida toda su singularidad. En los humanos, por lo menos, no hay apenas sentimiento que no esté vinculado a esta experiencia del tiempo, que al fin y al cabo nos singulariza.

1.1. LOS SENTIMIENTOS DE TEMPORALIDAD

No pasa el tiempo. Somos nosotros quienes pasamos. Si estamos contentos, como los enamorados, el tiempo es corto; si infelices, como los que se pelean, es largo.

Aunque, a veces, el tiempo es largo y es corto a la vez. Por ejemplo, si alguien nos interrumpe cuando tenemos prisa por llegar a una cita amorosa. Sentimos la interrupción como tediosa, infinita. Y el tiempo que reservábamos para el amor, como si se agotara por momentos.

Hablar de tiempo y sentimiento es hablar de una misma realidad con dos aspectos relacionados entre sí. El tiempo no sucede fuera, sino dentro; incluso el tiempo del reloj, del astrónomo o del historiador dependen del observador o de quien simplemente decide hacer funcionar el reloj y ponerlo a su hora.

La vida del ser tiene una duración. Pero sólo la vida que tiene consciencia de su existir percibe esta duración como un tiempo propio y dentro de la temporalidad del ser. El hombre es el animal que mide su tiempo. Pero antes que «medir» el tiempo, nuestra experiencia es la de preguntarnos por él: «¿Cuánto tiempo falta?» «¿Queda aún tiempo?». A partir de esta percepción y de sus consiguientes preguntas pueden surgir múltiples sentimientos. Son los sentimientos de temporalidad. Así, el «paso del tiempo» provoca sentimientos a veces negativos, como el de finitud o el de fugacidad del tiempo. Y a veces positivos, como los del goce del instante, la ilusión de futuro o la celebración del pasado.

Pero ya que aquí se trata de la justicia, veamos los sentimientos que nos vinculan o bien nos desvinculan de los demás. Los primeros son positivos, en tanto que nos unen a

otros individuos, o hacen que reanudemos nuestra unión con ellos. Unos miran al presente: por ejemplo, la cita, el encuentro, la recuperación. Otros lo hacen al pasado: la nostalgia, la añoranza, la evocación. O al futuro: la anticipación, la espera, la esperanza. Todos estos sentimientos de temporalidad y similares nos unen o vinculan de nuevo a otros individuos, estén éstos presentes o no.

Por otra parte, los sentimientos de temporalidad negativos parecen ser muchos más, debido a la honda huella que deja en nosotros la percepción del tiempo. Unos se producen estando presente el objeto; o sea, otro u otros individuos. Así, el tedio, la monotonía o la rutina, si nos referimos al tiempo presente. El sentimiento de deuda, el secreto o la culpabilidad cómplice, si tomamos como referencia el pasado. Y el temor, la prevención o el recelo, si nos referimos a un tiempo futuro. En estas tres direcciones del tiempo la experiencia del otro es por lo común la de ser éste un impedimento o un estorbo para nosotros.

Otros sentimientos propiciados por la percepción del tiempo, pero igualmente negativos, se producen ante la ausencia del otro o de los otros. Ahora el otro no es un obstáculo, sino el objeto cuya falta nos duele. Este es el caso del sentimiento de abandono, desamparo o soledad, si pensamos en el tiempo presente. De pérdida, duelo o decepción, si nos referimos al pasado. Y de tardanza, retraso o «falta de tiempo» para estar con el otro, si nos referimos a un tiempo futuro.

Todas estas experiencias negativas, surgidas con la percepción del tiempo, nos hacen sentir desconectados de los otros individuos. Sobra decir que una injusticia hace que percibamos el tiempo de esta forma negativa.

1.2. EL ESCAMOTEO DEL TIEMPO

Cada tipo de injuria comporta unos sentimientos específicos de temporalidad, que se añaden a los sentimientos negativos acabados de mencionar. Para seguir la tipología esbozada al inicio de este libro (I.1), dichos sentimientos específicos son los que se refieren a continuación.

Nos fijaremos primero en las injurias que suponen una forma de engaño. Así, en las faltas y delitos caracterizados propiamente por la *mentira* la víctima tiene el sentimiento de que se le manipula su tiempo o que se está jugando con éste. Igualmente dentro del engaño, en las ofensas que tienen en común la *prepotencia* el ofendido siente esta conducta como un desprecio o un desdén, por lo menos, contra él y su tiempo personal. El prepotente cree que su tiempo vale más que el del resto. Si, por otra parte, hablamos de las injurias por *discriminación*, que es otra forma de burla, el sentimiento provocado en quien la padece es el de sustitución o suplantación de su tiempo. Se siente un sujeto al margen; sus días y sus años se quiere que sean también distintos. Que sean otros, no los suyos.

Recordemos, en segundo lugar, las injusticias que implican una forma u otra de

usurpación. Tomemos, en este sentido, los delitos por *robo*. Aquí el sujeto dañado siente que se le hurta o quita también su tiempo. El individuo cambia al perder el objeto que era suyo, y también por el hecho de tener que recuperarlo. El ladrón altera los planes de su víctima. En los casos, por otra parte, de *fraude*, la víctima de esta conducta siente sencillamente cómo se ignora su tiempo. Y en los de *explotación* —otro caso de usurpación— percibe que su tiempo está siendo aplazado o postergado por el explotador. El trabajador explotado siente perder su vida en el trabajo, para recuperarla no sabe cuándo.

Así, por ejemplo, en las antiguas colonias fabriles, en la orilla de los ríos, para aprovechar su corriente, el amo de la industria actuaba también como un amo del tiempo de sus obreros. Hombres, mujeres y niños trabajaban y convivían juntos ante el ojo vigilante del reloj de la fábrica y a los pies de la mansión, en forma de castillo, donde residía la familia propietaria. Sobre todos ellos y ellas el amo fijaba horarios y actividades, tiempo de escuela y tiempo de ocio, y hasta de culto, erigiéndose de hecho, y de derecho, en amo del tiempo de sus obreros, que ni siquiera tenían la protección de un horario regular. El obrero era considerado desleal si se preocupaba por salir a su hora en punto.

Y, en tercer lugar, hablamos de aquellas injurias que presentan la forma de una agresión. Si ésta se ejerce como un tipo u otro de *opresión*, la víctima siente en este caso el menoscabo, la rebaja de su tiempo. No tiene la libertad de disfrutarlo en toda su extensión. Si padece *tortura*, lo que siente es que el tiempo se detiene y queda como en suspenso. El dolor pone entre paréntesis el tiempo. Y si nos referimos a la forma extrema de agresión, el *crimen* —homicidio, asesinato, genocidio—, lo que siente en algún momento la víctima o sus allegados es que se le ha despojado completamente de su tiempo. El asesino arrebató todo el tiempo de su víctima.

En todas estas situaciones el injuriado padece un grado u otro de escamoteo de su tiempo. La injusticia es una sustracción del tiempo y la justicia un intento de repararlo. No podrá reponer nuestro tiempo, pero sí reparar o compensar de algún modo su pérdida.

1.3. EL TIEMPO DE LA VÍCTIMA

Víctima es quien se le ha quitado el dominio de su tiempo. El tiempo de la víctima no es el mismo que el del resto. El sujeto libre de haber sufrido una injuria tiene otro tiempo. Por lo menos el tiempo está bajo su control. Trataremos ahora de esta diferencia.

La víctima percibe que tiene menos tiempo que los demás. Pero este es el caso también de quien le ha injuriado y está cumpliendo una pena por ello, en especial cuando ha sido condenado a pena de presidio o de muerte. Por causas distintas, ambos, víctima y victimario, perciben su tiempo de modo muy diferente a como lo hacen el resto de individuos.

Para todos el tiempo es siempre un tiempo limitado. Pero para el individuo libre de

injuria o de pena el suyo es un tiempo indefinido. No está determinado por el mal o por la condición de pagar por él. Su tiempo transcurre en un *continuum*. Puede permitirse la ilusión de tener un futuro por delante. He aquí un «tiempo liberado». Libres de ofensas y de plazos, percibimos nuestro tiempo fluyendo sin término.

Al tener más tiempo, el paso del tiempo se nos va a hacer rápido, si estamos mientras tanto ocupados; o lento, si menos activos. Pero en todo caso no será como el paso del tiempo para quien ha sido coaccionado por otro, sea la víctima o su atacante, si éste ha sido condenado. Éstos no perciben, porque apenas pueden, el «libre curso del tiempo». Tiene términos y ello afecta al sentido de su duración. Acortada, si el mal o la pena nos han quitado el tiempo que teníamos. O dilatada, inacabable, si el sufrimiento de la injuria o de la condena se va a mantener por mucho tiempo. Entre el tiempo de la vida y el tiempo de la injusticia siempre habrá un choque de trenes. La primera corre despacio, mientras que la segunda, o bien nos deja sin tiempo para sentir la duración de la vida haciendo de ésta algo efímero y volátil, o bien nos sobrecarga con un tiempo —el de la ofensa o el de la pena por su causa— que hace la duración interminable.

El tiempo del individuo libre «es el que es». Está plena y naturalmente «temporalizado». Es decir, no alterado por un factor externo sobreimpuesto. Se vive el presente con el futuro aún por delante. La duración del tiempo se hace así más soportable. Y allá cada uno con el libre disponer de su tiempo limitado. Pero, entre tanto, nadie puede negar la movilidad de nuestro tiempo. Fluye el tiempo, huye; aunque, a la vez, tenemos la capacidad de preverlo y modificarlo. Ese tiempo sin término es consustancial a la libertad, es decir, a la condición de quienes nos encontramos libres de injusticia o de sufrir la carga de la justicia. Para nosotros el «tiempo que queda» siempre *suma*. Es más «tiempo de más» que el tiempo de aquel a quien forzosamente se le ha limitado. Tiempo «extrapenitente» —el de aquel que está libre de ofensa o pena— y tiempo de libertad son el mismo tiempo. El mal, o pagar por él, nos sumen, por lo contrario, en un tiempo de servidumbre.

Así como el tiempo del individuo libre decimos que es un tiempo indefinido, indeterminado en su natural temporalización, el tiempo del sujeto dañado por la injusticia, o castigado por la justicia, es un tiempo determinado y definido. Su tiempo se mide a plazos. Es plazo. Está acotado por estos términos. En realidad, de tan definido que aparece ese tiempo está por ello, también, destemporalizado. Un recluso o sentenciado a muerte, lo mismo que alguien a quien se le ha lesionado su cuerpo, sus intereses o su dignidad, en suma, viven en el puro presente, el ahora infinito, el plazo interminable. ¿Qué tiempo es éste en que el futuro no está a la vista, porque ha sido forzosamente desplazado a un tiempo lejano o ha sido abruptamente acortado? Es un tiempo contraído en un «ahora» constante. Un tiempo destemporalizado.

El tiempo de la víctima y el del condenado son un tiempo penitente. La víctima y su ejecutor lo sufrirán unas veces como un imprevisto tijeretazo sobre su disponibilidad de tiempo, y otras, lo más habitual, como una espera interminable. Todo tarda entonces, y la

duración se solidifica y pesa. Tarda que se haga justicia; tarda que pase la pena. Es muy difícil, así, si no imposible, prever o proyectar nada cuando, en cambio, el obrar según un proyecto es lo propio y característico del ser humano. «Mano» y «tiempo», al decir del filósofo español José Gaos, son dos marcas exclusivas del hombre. Pero, como sea, el tiempo está ahora en suspensión, inmóvil. El tiempo como mal forma parte del mal, y el tiempo como condena forma parte, también, de la condena.

Y así como para el individuo libre el «tiempo que queda» es tiempo que *suma*, para el que padece injusticia, o sufre la decisión judicial, el tiempo que queda es tiempo que *resta*. Es más «tiempo de menos» que nunca.

1.4. EL SER HUMANO ES TIEMPO

No existe el tiempo en sí mismo. No se ve el tiempo en el universo ni el universo ve el tiempo. Incluso cuando pensamos que el tiempo es una dimensión natural de la vida¹, puesto que ésta no existiría sin una continuidad y una diversificación dentro de lo que llamamos «tiempo», este tiempo no es algo esencial a ella, sino una imaginativa concesión que los humanos nos permitimos.

Cuando la filosofía, desde Wilhelm Dilthey y el existencialismo posterior, afirma que la vida se halla en una «estrecha relación con la realización temporal», se refiere a esta percepción nuestra: una mezcla de intuición, sensibilidad y juicio, y sobre todo de representaciones culturales heredadas. El tiempo no se desprende, sin más, del fenómeno de la vida².

Si la naturaleza contuviera en sí tiempo, entonces resultaría que sólo habría tiempo para el pajarito, por ejemplo, pero no para la peña sobre la que el ave canta, que puede permanecer igual como ahora durante siglos. O para las células, y no para los genes, lo cual sería un absurdo. Los relojes biológicos —genética, metabolismo, vigilia/sueño—, o los cosmológicos —estaciones, ciclos lunares, paso de cometas—, son relojes, pero no son tiempo: existen sólo para su receptor o relojero, que somos nosotros. La cronología engaña. Y el lenguaje, con todos sus «tiempos del verbo», también.

El tiempo no es un qué, sino un cómo, y en definitiva un *quién*. Este último es el humano perceptor del tiempo, o sea de sus propias vivencias. Sólo el sujeto es tiempo. Y sólo éste lo atribuye a quien tiene vida como él, aunque el ser vivo no llegue a ser consciente de que es tiempo. El ser futuro da tiempo y el ser pasado también. Desde aquél reiteramos lo pasado y desde éste nos deslizamos al futuro, pasando ambos por el presente, que se beneficia de la memoria y de la imaginación a la vez. Somos el tiempo que nos queda, pero que no sabemos. El tiempo está, pues, ahí delante; está en el horizonte. Y desde el horizonte delimitamos todos nuestros campos, incluido el espacial, y generamos expectativas. Pero este ser activo es un percibir, el percibir de uno. El tiempo es, pues, un quién. Somos nosotros.

En *La Iliada* (VI, 146) leemos: «Como el linaje de las hojas, tal es también el de los

hombres». Pero si la comparación es válida para indicar el efecto, que todo pasa, no lo es para la causa, porque el pasar sólo es asunto del hombre, que así lo siente, no de las hojas. Hasta Marco Aurelio, en su sobria mentalidad naturalista, intercala este elemento subjetivo en su apreciación del tiempo, que no debiera ser tan afectado: «De qué manera tan rápida desaparecen todas las cosas: en el universo, los propios cuerpos, y en el tiempo, sus recuerdos» (*Meditaciones*, II, 12, 17). El ser humano es tiempo porque se percibe a sí mismo como tiempo. Séneca, otro estoico, sentirá esta percepción hasta el extremo. La vida es breve y el presente un instante fugaz (*Cartas a Lucilio*, XLIX).

El tiempo es equiparable al sujeto, quien lo conforma con su manera de vivirlo, estableciendo el «ya no» y el «no aún»³, o simplemente, como nos recuerda la vieja sabiduría china, tomándonos la vida como una «sucesión de instantes presentes». El «ahora» es otra forma de fijar una vivencia. Así, entre todas las necesidades humanas ninguna nos parece tan vital como la de disponer de tiempo, que en suma es disponer de nuestra vida.

1.5. LA INJUSTICIA Y EL TIEMPO

El poeta y cineasta Pier Paolo Pasolini murió apaleado en las afueras de Roma. Fue comunista y filmó tanto el amor sexual como la caridad cristiana. Provenía de una familia humilde.

En su juventud Pasolini escribió: «Cuánta vida me ha quitado haber sido durante años un triste desempleado, una extraviada víctima de tercas esperanzas. Cuánta vida haber corrido cada mañana entre gente hambrienta, desde una pobre casa, perdida en la periferia, a una pobre escuela perdida en la otra periferia: fatiga que sólo acepta quien tiene la soga al cuello, y cualquier forma de existencia le es hostil».

No hay duda de que ese texto habla de la injusticia como de un secuestro de nuestro tiempo. La vida es tiempo y la injusticia nos descuenta tiempo de vida. También la mala justicia y el incumplimiento de la justicia. Dice Hobbes que el conflicto y el daño se dan en el tiempo y por el tiempo: son el «tiempo de no paz» (*Leviatán*, XIII). A lo que agregaríamos: de «no vida», puesto que la vida es tiempo. La injusticia interrumpe nuestro ser y nos separa del resto de los seres. Es la forma más extrema de confirmar que la vida es corta y que la convivencia humana es frágil.

El mal y pagar por él son un descuento de vida en una vida que ya de por sí es un constante descuento. Es el lado más absurdo de la injusticia y también de la pena, pues ambas restan vida a la vida que nos queda. Es claro que injusticia y pena son realidades heterogéneas, pero son lo mismo en cuanto lesionan igual la vida como tiempo. Al agredido y al agresor, y a cada uno por el otro, se les quita su tiempo, luego su vida.

Pero el tiempo de la injusticia es peor. La razón es que el sufrimiento del agraviado afecta más, porque le ha pillado a éste desprevenido, y porque él sabe, además, que es un sufrimiento inmerecido. Lo ha provocado una injusticia. No proviene de la justicia,

como el penar del que ha faltado contra otro y por ello se le ha penalizado. Asociamos casi siempre el sufrimiento humano a causas naturales o de origen accidental, pero menos a causas intencionales y menos todavía a la injusticia. Siendo ésta la causa del peor malestar, pues una injuria es tan perjudicial como mal intencionada. Podemos estar de acuerdo con Séneca cuando dice: «Contra la celeridad del tiempo se ha de luchar con la velocidad de su aprovechamiento» (*De la brevedad de la vida*, cap. IX). Pero habrá que reconocer, acto seguido, que la injusticia nos lo impide.

Hay una prueba clara de este perjuicio: a más conciencia del tiempo quitado, más conciencia de que su origen es un crimen. El mismo Séneca expone el motivo de esta tan humana consideración. Él contrasta lo único que es *nuestro*, el tiempo, que es además escaso, con su *desposesión* por «cada quien quiere». Es un clamor para considerar tal hecho un crimen (*Cartas a Lucilio*, I, 1).

La vida humana es tiempo. Y el tiempo de nuestra vida es uno de los valores más esenciales. Suprimir, por lo tanto, nuestro tiempo, sea por la injusticia, que lo burla, o incluso por la justicia, que lo controla, es también en ambos casos una injusticia. Tanto más dolorosa cuanto más injusta es la causa.

2. LA FRATERNIDAD DE LA MUERTE

La vida es tiempo y el tiempo se acaba con la muerte. A todos nos alcanza lo mismo: «Como se pasa la vida, como se viene la muerte tan callando», en palabras de Jorge Manrique (*Coplas*, I). Hay, pues, una fraternidad de la muerte como hay una fraternidad de la vida. La muerte a todos iguala, y su posibilidad cierta, como la realidad cierta de la vida, hace que nos preocupemos también por la justicia.

2.1. LA IGNORANCIA DE LA MORTALIDAD

A pesar de vivir y a pesar de morir («el único hecho», según Elias Canetti), la justicia nos importa. No la dejamos para más tarde ni renunciamos a trabajar por ella. Alguien puede pensar que, puesto que hay vida, no es tan importante la justicia; o puesto que vamos a morir, tampoco merece la pena pensar en ella.

Pero lo absurdo de este argumento queda ratificado por la historia del hombre. Pues aunque éste sabe que va a vivir poco, no se suicida. Ni se abandona, dejándose morir poco a poco. Trabaja como si tuviera que vivir siempre. De otro modo, si nos tomáramos la muerte como el *summum malum*, lo bastante malo para paralizarnos, no existiría la justicia; pero tampoco, por ejemplo, el trabajo de sobrevivir, o la educación de los hijos, ni aprenderíamos idiomas cuando ya estamos jubilados. De manera inconsciente, la humanidad asume su muerte, mal que bien, con realismo. El tiempo finito y menguante no es excusa ni para hacer nada ni para que nos lo permitamos todo⁴.

Que la vida es tiempo y éste se agote, y por más inri con dolor, no sólo no impide la búsqueda de la justicia, sino que la justifica y nos apremia a alcanzar este objetivo. Es obligado, pues, sintetizar aquí el pensamiento de Hobbes. A diferencia de Aristóteles, él cree que el hombre no es por naturaleza «político», pues la humanidad está dominada por el amor propio: «Muchos desean al mismo tiempo una misma cosa». De modo que en el estado natural de la sociedad, donde todos quieren todo y nada es «justo» ni «injusto», porque no hay ley, la vida del hombre está permanentemente amenazada por esa guerra de «todo hombre contra todo hombre», con el evidente peligro, el peor de ellos, de sufrir una «muerte violenta». La vida se vuelve, así, «solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta» (*Leviatán*, XIII; *Del ciudadano*, I, 13). Lo cual, dirá por su parte Amartya Sen, sigue siendo así para una gran parte de la población mundial⁵. Pero, continúa Hobbes, la misma naturaleza, que trae la codicia y la guerra, hace que por nuestra razón natural nos movamos para buscar lo bueno y evitar lo malo, «... y particularmente la muerte, que es el peor de los males naturales» (*Del ciudadano*, I, 7). Aunque ya Cicerón, tanto antes que Hobbes, sostuvo que sin el freno de la ley la naturaleza humana desemboca en la violencia y la inseguridad (*Pro Sestio*, 42).

Ya que todos hemos de morir, por lo menos que haya justicia. Dentro de lo que cabe, hagamos con la justicia nuestra vida más feliz. Pues la injusticia la hace más infeliz de lo que ya pueda serlo por su natural. Si somos conscientes de que nuestra realidad y destino son los mismos para todos, es decir, que constituimos una fraternidad de la muerte, entonces debería ser más fácil plantearse este camino de relativa salvación o consuelo que es la justicia.

Dice Karl Jaspers, en su obra *Filosofía*, que le asombra ver a la mayoría de la gente, víctimas todos de la ilusión, vegetando feliz «como en el huerto los polluelos que mañana serán sacrificados». El injusto hace algo peor que caer en esta ilusión: ignora su destino. A todos nos aguarda el mismo final y recorreremos una sola vez el mismo camino. Rezamos al pie de la tumba de quien nos trajo a la vida, y los que vienen detrás harán lo mismo con nosotros.

Pero el injusto lo ignora. Está, como todos, en la «rueda de presos» y no lo sabe o no quiere saberlo. Cuando se vea ahí el primero, el golpe será para él mucho más duro.

2.2. LA VIDA ES MORTAL

La muerte no es una enfermedad, ni la «enfermedad de las enfermedades» que significa para algunos. La muerte, natural o no, coincide con el final de la vida, y es, sin ambages, el final. La vida es mortal. Por lo menos desde un punto de vista biológico.

Pero desde este mismo punto de vista, morir no deja de ser un hecho vital. Morir — no existe «la muerte» para la biología— es uno más entre los otros fenómenos de la vida. De modo que la vida no es «sólo» mortal. Insistir en esto último, lo mortal, nos hace olvidar lo vital de la vida y el hecho mismo de la vida. De la misma manera que insistir

sólo en lo contrario, lo vital, hace que valoremos menos la vida, al no destacarla sobre y contra el hecho de la muerte.

La muerte pertenece a la vida y hasta es condición de vida. Para que nazcan unos, tienen que morir otros. Ésa es la continuidad de la vida. Sin reemplazo de sus individuos no podría producirse. Además, no está claro que nuestra especie esté necesariamente programada para una gran longevidad. Sí está claro que no estamos programados para la inmortalidad. Incluso las células procariotas, las bacterias y las amebas que se reproducen por simple división de sus cuerpos tienen que descomponer su unidad anterior para reproducirse. Aunque no haya cadáver, se puede decir que mueren. Por lo demás, sólo se han podido conseguir células potencialmente inmortales a partir de las células de tumores malignos permanentemente alimentadas. Una de las cepas más utilizadas en los laboratorios de biología molecular de todo el mundo son las células HeLa, originarias de una mujer llamada Henrietta Lack, fallecida de cáncer de cérvix cuando sólo contaba 35 años. Sus células se están reproduciendo desde hace décadas y hay millones de ellas entre todos los laboratorios.

Nada en la naturaleza es inmortal. Cuando el Sol agote su masa de hidrógeno, la radiación evaporará los mares de la Tierra y el planeta será engullido por la misma estrella que lo alimentó. Si observamos ahora el ser humano, éste es, en efecto, un ser sufriente. Aunque puede mitigar su dolor. Y es un ser muriente. Pero, en cambio, no puede evitar el morir. Fortuna, además, hace girar la rueda de la vida a su antojo: «... la cual no puede ser una ni estar estable ni queda en una cosa», escribe también Jorge Manrique (*Coplas*, XI). O dicho de otro modo: la vida es una lotería, en la que cada uno está en la cola con su billete pequeño o grande. Fortuna premia antes a unos que a otros, pero no deja a nadie sin su funesto premio. Este hecho natural de la muerte puede ser interpretado como justo o injusto, en clave científica o religiosa, mística o trágica. Pero será sólo una interpretación.

Voltaire vio en el devastador terremoto de Lisboa el efecto de un Dios injusto; William James, otro filósofo, vio en el de San Francisco, por contra, una catástrofe natural y que podría repetirse. Observó un hecho objetivo, no «el Mal». Es lo mismo que ver en el morir «la muerte», o bien ver en ello el último hecho de la vida. O que sentirnos siempre «murientes», o bien sabernos simplemente mortales, preceder por naturaleza y que eso es todo. En un caso sentimos que nos «marchamos» y hasta que nos «arrancan» de la vida. En el otro, sólo que hemos agotado su ciclo.

En realidad lo mortal no es una «condición del hombre» más que en un sentido moral o religioso. También desde el punto de vista de la justicia. La vida es mortal ante todo en un estricto sentido biológico. Morir está en nuestra naturaleza. Y algunas características de este hecho natural avanzan ya lo que serán después nuestras valoraciones culturales sobre la muerte. Por lo general, ante la muerte del otro no podemos evitar sentir que la «individualidad» es para todos un hecho efímero y doloroso.

Morir es ante todo *inevitable*, ya lo hemos dicho. E *irreemplazable*: nadie muere por

otro. También es *impredecible*: un accidente, la enfermedad, el azar o el crimen penden sobre nuestras predicciones de vida. Y morir es, por lo general, *inaplazable*. Nos morimos a una edad parecida a la del resto que mueren. No podemos darle plazos a la muerte.

La muerte es asimismo *irreversible*: no se vuelve desde ella a la vida, y ya en vida nadie puede hablar de su muerte ocurrida. Siempre es un acaecer futuro; ni pasado ni presente, si bien se mira. Epicuro enseña que la muerte no existe, claro está, para el que todavía está vivo.

Por último, el hecho de morir es *incognoscible*. En parte es un enigma, o al menos una incógnita: ¿Por qué del colapso cerebral se sigue el fin de la vida del cuerpo? ¿Qué siente el moribundo? ¿Prosigue por algún prodigio o causa desconocida la energía psíquica fuera del cadáver? ¿Se van, condensados, sus pensamientos a otra parte?

Que la vida es mortal, es un hecho. Pero la muerte tiene un misterio que escapa a la ciencia.

2.3. AFRONTAR LA PROPIA MUERTE

Una característica de la hominización son los rituales mortuorios. En Atapuerca, España, se han encontrado restos fósiles que lo indican. Tienen una antigüedad de 4.000 siglos, nada menos. Tales ritos han facilitado, por otra parte, el desarrollo de un pensamiento abstracto que comprende la vida como tiempo. Y el «tiempo» mismo, con su antes y su después.

Los rituales en torno a la muerte continúan. Y el tabú de la muerte está más vivo que nunca en la civilización occidental. Existe demasiado pudor o miedo para hablar de ella. Los propios medios de comunicación no tratan ni de la enfermedad ni de la muerte, como no sea en su aspecto ajeno, como relacionadas con catástrofes o guerras. Sólo interesa cuando es noticiable. Nunca como algo que sucede a todos y para lo que haya que estar informados.

La muerte siempre es de otro. Y tampoco estamos dispuestos a imaginarla para nosotros. Todo menos admitir nuestra mortalidad como el «sentimiento más impresionante», al decir de Rousseau (*Emilio*, libro IV). O pasar por el «anonadamiento propio», que sentía, por ejemplo, Miguel de Unamuno (*Del sentimiento trágico de la vida*, cap. III), quien decía tener miedo a «dejar de existir», a la aniquilación, más que miedo al hecho de morir. Pero al margen de estos referentes, sucede hoy que la muerte personal nos coge desprevenidos. Si además la muerte es prematura, reaccionamos con incredulidad e interrogantes, primero, y después con rebeldía y una muy dificultosa asimilación del hecho.

Eso indica que no sabemos del morir en sus estrictos términos naturales, o bien que no nos conformamos con saberlo, convirtiendo el morir en un hecho cultural de intenso valor simbólico, pero circunscrito a las ocasiones del funeral y el enterramiento. Es

decir, como un hecho ajeno a la vida cotidiana, para lo cual en cierta manera nos prepara la ciencia médica y la cultura hospitalaria: el dolor y la muerte no pertenecen al ámbito terapéutico. Hay que borrar sus huellas en el hogar, en el aula, en el consultorio y en los hospitales. La medicalización de la salud se encarga de ello: fármacos, tecnología y protocolos burocráticos al servicio de una medicina muy ignorante del morir y de lo que siente el paciente ante el sufrimiento y la muerte.

En algún aspecto esos factores repercuten en la ciencia jurídica y la administración de justicia. Éstas se olvidan también de que todos hemos de morir, que la muerte forma parte de la vida y pende sin remisión sobre ella. Ignoran que pillastres y asesinos, grandes víctimas y víctimas de poca monta, incluso que los magistrados y sus secretarios y secretarías de juzgado, que todos ellos pertenecen, como el resto de los mortales, a una misma cuerda de presos en camino al paradero final. Nietzsche dedicó algunos fragmentos de su obra a este destino común de la naturaleza que es la quietud y el silencio de la desaparición de la vida, y que merece por lo tanto toda nuestra compasión. En un bello y un tanto siniestro pasaje de *Aurora*, al principio de su libro quinto, proclama: «Yo te compadezco, naturaleza, porque te han de hacer callar». Para Freud, poco después, el «principio de Nirvana», o vuelta de la vida a su primitivo estadio inorgánico, mineral, es el impulso que subyace, imparable y silencioso, a todas las pulsiones vitales, por vivas que éstas sean (*Más allá del principio de placer*, VI).

Séneca, un sabio que para el caso es de referencia, aconseja en cambio aprender a vivir toda la vida y, sin embargo, aprender también a morir (*De la brevedad de la vida*, VII). Si no tenemos en cuenta nuestra mortalidad, tampoco valoraremos nuestra felicidad. Y si no valoramos la felicidad, tampoco, añadimos nosotros, lo haremos con la justicia. Todo nos estaría bien. Pero, como dice Camus, «ante la muerte, el hombre pide justicia desde lo más profundo de sí mismo» (*El hombre rebelde*, «Más allá del nihilismo»).

Nacidas de las gotas de sangre de Urano, las Erinias (según la mitología griega, y Furias, para la romana) tienen por misión, sin obedecer otra ley que la suya propia, castigar la *hybris* o desmesura de los hombres, el mal que hace que nos olvidemos de nuestra condición de mortales y de vivir asumiendo la incertidumbre del futuro. El caso es que las injusticias del presente justificarían aún este mito.

2.4. LA FRATERNIDAD DE LA MUERTE

La muerte singulariza, pero morir iguala. Por una parte, cada uno vive *su* morir; ese acto no tiene paralelo en el mundo. Somos individuos hasta la muerte, que también nos individualiza en el morir. Pero, por otra parte, morir nos hace iguales.

Lo dice Jorge Manrique en las *Coplas* (III): «Allegados a ella, son iguales los que viven por sus manos a los ricos». La muerte iguala a ricos y pobres. Es una idea perenne. Y antes lo dijeron clásicos como Claudiano, «Todo lo iguala la muerte» (*Omnia mors*

aequat), y Séneca, en las *Cartas a Lucilio* (XLVII): «Piensa que éste que tú llamas tu esclavo es fruto de la misma simiente, goza del mismo cielo, respira y vive, y muere igual que tú. Tanto lo puedes ver tú libre a él, como él te puede ver esclavo a ti».

Desde la perspectiva personal, todos al morir habremos de dejarlo todo. Y desde la biológica, todos nos extinguiremos, sin excepción. La muerte es nuestro final. Aunque, en el plano natural, morir es una adquisición de la evolución. La vida de la especie se perpetúa con la renovación de sus generaciones, por más que sea a este precio personalmente doloroso de la extinción del individuo. Pero los individuos aparecerán en otra generación, y así indefinidamente, por mucho que nos lamentemos de la extinción de cada uno. «A nuestro alrededor no vemos más que a gentes que se lamentan de su existencia», escribe Rousseau en el *Discurso sobre la desigualdad* (I). Hasta los elefantes deben sentir la muerte individual, como se aprecia al verlos echar tierra y hojas sobre el cadáver de sus semejantes y protegerlo frente a los carroñeros.

Menos la de la injusticia, toda fraternidad vale para la justicia. Y, en especial, estas dos que venimos destacando: la de la vida y la muerte. «Los hombres, de natural — escribe Rousseau—, no son ni reyes, ni aristócratas, ni cortesanos, ni ricos; todos han nacido desnudos y pobres, todos sujetos a las miserias de la vida, a las tristezas, a los males, a las necesidades, a los dolores de toda clase; en fin, todos están condenados a la muerte. Eso es lo que pertenece verdaderamente al hombre; ningún mortal está exento» (*Emilio*, libro IV). Formar parte de esta fraternidad une, y ha de hacerlo para luchar por la felicidad. Luego por la justicia, también, cuando otros nos impiden con sus ofensas esa felicidad posible.

Por debajo y por delante de cualquier otra fraternidad (poderes, capacidades, creencias, dignidad) estas dos fraternidades, las de la vida y la muerte, nos hacen mantener viva la búsqueda de la felicidad, y a partir de ahí es cuando apartamos todos los obstáculos que representa la injusticia. No son de fiar los justos que no gozan de la vida con los otros, ni piensan en la muerte de ellos mismos, ni en la de los demás.

Los humanos tenemos una comunidad de destino como especie y en el conjunto de la biosfera. Son una base y una razón suficientes para que actuemos de acuerdo con esta realidad, salvando para nuestra felicidad todo lo salvable que, por evitar la injusticia, podamos salvar. Está demostrado que la conducta mutualista es tan eficaz o más que la egoísta para la continuidad biológica de nuestra especie y de sus miembros⁶.

La consciencia de nuestro morir, como la del vivir, mientras, juntos, puede y debe hacer resaltar la existencia de una comunidad que es anterior a la de la sangre, los intereses o las creencias: aquella que nos impulsa a la disminución del dolor con la búsqueda de la felicidad.

¹ Vid.: E. CARBONELL *et al.*, *El temps i la humanitat*, pp. 93 ss.

² Vid.: R. RAMOS, «Metáforas del tiempo en la vida cotidiana: una aproximación sociológica», *Acta*

Sociológica, 49: 51-69, 2009; W. DILTHEY, *Crítica de la razón histórica*, p. 223.

[3](#) Vid.: M. HEIDEGGER, *El concepto de tiempo*, pp. 47, 54.

[4](#) Vid.: M. WARNOCK, *Existentialist Ethics*, p. 15.

[5](#) Vid.: TH. HOBBS, *Leviatán*, p. 225; A. SEN, *La idea de la justicia*, p. 445.

[6](#) Vid.: R. BOYD, J.-B. SILK, *Cómo evolucionaron los humanos*, p. 217.

CAPÍTULO IV

EL IMPULSO DE EXISTIR

1. LA CONSCIENCIA DE EXISTIR

Al decir lo que existe, lo difícil es decir qué es en sí mismo existir. Hay cosas y hay casos; eso es lo que hay, lo que *existe*. Todo eso existe y lo otro no. Entonces, ¿qué entendemos por existir? ¿Qué significa la *existencia*?

1.1. EL HECHO DE EXISTIR

«Existir» es darse algo —cosas y casos— en el mundo. Es *darse*; por lo tanto, existir es previo al hecho de que se sepa que algo se da o no se da. Existir precede al conocer. Antes del hecho de conocer que algo se da está el hecho de que este algo se da o «existe» en el mundo.

Por otra parte, decimos que algo es «existente» si se da en el mundo conocido. Los centauros o el paraíso terrenal no son existentes. La Luna o el número cuatro, sí. Asimismo, decimos que algo «tiene existencia» si reúne y muestra todas las características para ser algo que se da en el mundo conocido. Y «la existencia», en fin, el término más abstracto de todos, indica aquella naturaleza o condición que hace posible que algo reúna y muestre las características suficientes para darse en el mundo conocido.

No es fácil definir la existencia. Sin embargo, es lo que precede a todo decir. Aunque lo calle, o no lo sepa, y aunque nunca nadie lo hubiera dicho ni conocido, está ahí el mundo, con todas sus cosas y casos: «Y yo me iré. Y seguirán los pájaros cantando» (Juan Ramón Jiménez). La existencia no sólo está fuera de duda; es que es indiferente a la duda y a la certeza. El bebé vivo y hermoso, aislado en algún lugar, sin ojos que lo vieran, estaría ahí vivo, igualmente, y sería bello, aunque él mismo no se viera ni lo supiera. La inmensa mayoría de los existentes no saben nada de sí mismos, pero existen. La existencia es el nudo hecho de estar ahí. *Esse nudum*. Y tan ser y tan nudo que no necesita que nadie lo diga. Todos intuimos ese hecho; aunque el mundo del nudo existir —el «reino de las evidencias orgánicas», *Lebenswelt*, según Edmund Husserl— parece haber perdido significación para aquellas ciencias, hoy, que más bien des- o a-humanizan. Algo que puede ocurrir también en la propia ciencia jurídica cuando ésta se vuelve dependiente del impersonal orden técnico o del burocrático.

La existencia no es exclusiva del hombre ni de los seres vivos. Todo lo que existe, existe. Pero, que se sepa, sólo los humanos tenemos consciencia del existir y, naturalmente, de nuestra propia existencia. Hasta somos «humanos» por convertir

nuestra vida en «existencia». Es decir, en algo para nosotros mismos. Algo que nos pertenece y que, de una forma u otra, «hacemos», aunque la vida nos esté dada. Así es que para todos los seres la existencia es un hecho, y un hecho previo a que algunos de ellos puedan tener consciencia de este hecho. Pero parece que sólo para el hombre la existencia, además de ser un hecho en sí, es un hecho de consciencia. De *su* consciencia. Lo cual no quiere decir que este hecho sea independiente del hecho en sí de existir, que siempre es previo a otras consideraciones. La existencia es anterior al resto.

La llamada «filosofía de la existencia», central en el siglo XX, proclama el primado de la existencia sobre la esencia. Pero, en una especie de egocentrismo del hombre, ella suele asociar la existencia no sólo al hombre, sino al individuo como separado del resto de individuos y de los seres en general. La esencia del ser humano, que es un «ser-ahí» (*Dasein*), es su existencia, dice Heidegger en *Ser y tiempo* (§ 43). Pero no se refiere a otros seres. El «poder ser» que este autor pone en la base de nuestro ser no lo extiende a los demás seres existentes. Con Heidegger y otros (Jaspers, Marcel, Sartre, De Beauvoir, Mounier, Merleau-Ponty), el existencialismo fue un humanismo. Heidegger habla de la *Existenz* referida sólo a aquel ente o ser, el *Dasein*, al que, característicamente, en su ser «le va» su propio ser. Pero este ente es el hombre, ningún otro, pues es el único ser capaz de una comprensión de su propio ser, desde la cual «le va», en efecto, este ser. De esta manera, subraya el filósofo alemán, la referencia al hombre «tiene que connotar siempre el pronombre personal: ‘Yo soy’, ‘tú eres’» (§ 9).

Pero este antropocentrismo, y el método individualizador que le sigue, es inasumible hoy si hablamos de la existencia como del hecho nudo de existir, seamos o no conscientes de él. Por lo tanto, y desde un punto de vista ético, nos ha de preocupar igualmente la existencia del ser humano y la del resto de los seres. La existencia, incluso antes que la *Existenz* de los existencialistas, es la mera *existentia*, según el latín clásico: la realidad que es. La existencia es el puro y nudo estar-ahí. El ser existente está, en tal condición, indeterminado por cualquier comprensión del ser. Su ser le es, en principio, indiferente.

Aunque a menudo lo olvida la justicia, el hombre no ha venido a realizar ningún fin ni a cumplir ningún especial deber. Ni siquiera a «realizarse». Vinimos a la vida y a perdurar lo máximo en ella. Eso es lo básico. Y en esta mera existencia, el ser es presencia ante la nada y permanencia destinada a desaparecer. Ello le define y le basta. Pero esta existencia es la base de todo valor posterior. Incluido el valor de la justicia.

1.2. LA AUTOCOMPRENSIÓN DE LA EXISTENCIA

«Existencial» es, en principio, todo lo relativo a un ser viviente en cuanto a la primacía de su existencia sobre otros caracteres suyos. Pero «existencial» tiene propiamente significado para el ser humano.

El hombre no «tiene» un cuerpo: *es* un cuerpo. Es su forma de existir en el mundo

físico. Pero el hombre no es sólo «naturaleza». Ni sólo «historia» o «cultura». El hombre se «hace». Aunque esto no significa que sea un ser siempre «por hacer».

El ser humano es un existente como otro, pero su vida tiene para él o ella un carácter «existencial» que le distingue de los otros seres. Sabe que vive, pero no se limita a vivir, sino que va «haciendo su vida». Una vida humana siempre incluye una cierta forma de vida. Así, y como escribe Ortega y Gasset: «Se vive *desde* el porvenir, porque vivir consiste inexorablemente en un hacer, en un hacerse la vida de cada cual a sí misma» («Pidiendo un Goethe desde dentro», en *Revista de Occidente*, abril de 1932).

El hombre sabe que existe, pero no se conforma con estar ahí, como existente, sino que, consciente de su existir, concibe su vida como existencia: como «salida» de sí misma para sí misma. Su existir es, tomando el verbo latino, un *ex-sistere*. Todo, desde aquí, adquiere para el ser humano un carácter, pues, existencial. El hombre mide su mundo y a sí mismo desde la perspectiva de lo existente, pero abierto éste a su propia comprensión y modificación. El hombre hace su vida y comprende su existencia.

Llegados hasta aquí, podemos decir que la existencia es para todo ser vivo el *hecho de vivir y de ser afectado por todas las posibilidades de su vida*. Las dos posibilidades primordiales de cada ser vivo son su duración —permanecer o desaparecer— y su relación —óptima o deficiente— con los demás seres vivos. Por otra parte, decimos que un ser es «afectado» por esas posibilidades cuando es capaz, por ejemplo, y especialmente el hombre, de percibir, sentir, pensar y modificar su propio ser, así como los seres de su entorno.

En otras palabras: el ser humano es aquel que *se comprende a sí mismo*. Pues parece que sólo él es capaz de conocer y de asumir un aspecto esencial de su duración en cuanto ser vivo: la *temporalidad del ser*. Así como de hacerlo respecto de aquello que concierne a su relación con los otros vivientes: comprende la *reciprocidad de los seres* (véase II.2 en este libro). El hombre sabe, en efecto, que es un ser presente, pero también que «apareció» en el mundo y que «desaparecerá» en él. Y sabe que es un ser vinculado a otros, pero que esta relación es contingente también. Está bien con ellos, como podría no estarlo, o encontrarse solo.

Para el ser humano la existencia equivale asimismo a reunir la condición de poder ser *sujeto de experiencia*. No sólo tenemos consciencia de nuestro existir, sino memoria de él, y además la capacidad de modificarlo en relación al futuro. Tampoco parece que eso suceda en otras especies. El ser humano no pone su ser, le está dado. Pero puede modificarlo, interviniendo sobre todas sus posibilidades.

Por lo demás, la existencia del ser humano tiene el mismo carácter «respectivo» con sus posibilidades de vida que la existencia del resto de seres vivos. Todos recurren por naturaleza y hábito a estas posibilidades como condición de su subsistencia y de la reproducción misma de la vida.

Pero sólo en los humanos este *carácter respectivo* de la existencia, determinado en nuestro caso por el lenguaje —«yo, que soy...»—, hace de la existencia el principal

asunto para ella misma. Nada nos preocupa tanto como nosotros mismos. Y lo expresamos con el habla. Hablar indica existir.

1.3. EL SENTIMIENTO DE SÍ MISMO

La vida es un hecho y la consciencia de sí mismo es otro hecho. Por ambos, la vida humana toma consciencia de sí misma como existencia. Al salvar o condenar a alguien, o al culparnos o declararnos inocentes, intervenimos directamente sobre la vida y el sentido de la existencia, que arranca del hecho mismo de la vida. No es la razón, sino el sentimiento de existir lo que activa el motor de la justicia.

La autoconsciencia o consciencia de sí mismo se produce en tres modalidades básicas. En primer lugar, hay que hablar de la «autopercepción de la fuerza de la vida» en uno mismo. Es la consciencia de nuestros instintos o pulsiones de autoconservación, una percepción que a su vez dará lugar a un sentimiento de sí mismo en calidad de *sentimiento de infinito*. La manifestación moral de tal percepción y su consiguiente sentimiento es el *cuidado vital*. Es natural y bueno que exista tal cuidado, y la justicia debe reconocerlo y ampararlo. Mientras, el tipo humano derivado de ese cuidado vital es el «tipo vital», aquel que observamos en las situaciones más favorables a la continuidad y la armonía de la vida. Si habláramos de la «fraternidad de la vida» (II.2), ese tipo vital sería su más claro exponente y su mejor valedor.

En segundo lugar, la consciencia de sí mismo puede darse como una «autopercepción de los límites de la vida». Decía Unamuno: «La consciencia de sí mismo no es sino la consciencia de la propia limitación» (*Del sentimiento trágico de la vida*, VII). La vida es captada como temporal, mortal y sometida tanto al azar como a la necesidad. Se trata, así, de un conocimiento muy diferente del anterior. Opuesto, y casi «extraño» a él, si no se diera todo en el mismo individuo, el cual percibe su vida como una corriente que empuja y a la vez como el muro que la contiene y limita. Esta segunda autopercepción, inducida por el miedo constante y silencioso del individuo a extinguirse, genera a su vez una nueva clase de sentimiento de sí mismo: el *sentimiento de finitud* («tedio de la existencia», para el mencionado Unamuno). O también «sentimiento de existencia», en general, en que se engloba el sentido de lo *finito, efímero y vulnerable* de la existencia, en correspondencia con las características de una vida de por sí mortal, temporal y expuesta tanto a la necesidad como al azar. Escribe Rousseau: «El primer sentimiento del hombre fue el de su existencia» (*Discurso sobre la desigualdad*, II). Y sigue siéndolo. El mismo autor recuerda que es, sin embargo, y «despojados de toda otra afición», un sentimiento simple, tranquilo y hasta agradable (*Ensoñaciones de un paseante solitario*, Quinto paseo).

Por otra parte, la suma del conocimiento y del sentimiento de sus límites vitales conduce en el individuo a una nueva manifestación moral: la *inquietud existencial*, aquello que le urge a preocuparse por su vida y a cuidar de su existencia. En suma, he

aquí otro tipo de sujeto surgido de tal despliegue de la autopercepción: el «tipo existencial». Si el tipo vital, como se acaba de decir, es el más consciente y sintiente de la fraternidad de la vida, este otro lo es de la fraternidad de la muerte. Pero ambos pueden convivir en uno. Concentrarse en la vida, urgidos por la muerte. Y, a la vez, volver la mirada a ésta, avisados por la vida. Sin embargo, en un mismo individuo parece predominar siempre uno de los dos tipos sobre el otro.

Por último, otra modalidad de la consciencia de sí mismo es la «autopercepción mixta». Percibimos ahora de modo simultáneo las dos realidades a que nos venimos refiriendo: la fuerza de la vida, de un lado, y los límites de ésta, por otro. O también el instinto de conservación y a la vez el miedo a la extinción. En esta modalidad de autoconsciencia lo que se genera de inmediato es un *sentimiento de dualidad vital*. El sujeto siente que tiene una naturaleza mixta entre lo finito y lo infinito, lo efímero y lo duradero, lo vulnerable y lo permanente.

La resultante moral de ello es una especie de *compromiso con la vida*. Nos enrolamos a la vez en el cuidado vital y en la inquietud existencial. Siendo este compromiso la característica, así, de otro tipo humano: el «tipo vital-existencial», que reúne casi a partes iguales a los dos tipos antes descritos. Éste es un tipo que no se encuentra bien ni en la fraternidad de la muerte ni en la de la vida. De hecho, da una mano al último de la primera cadena, y la otra al primero de la segunda. Está unido a ambas en su identidad característica: el compromiso con lo existente.

El sentir de la existencia, en cualquiera de las tres modalidades mencionadas, lo constituyen, en fin, experiencias que parecen contradictorias entre sí. De hecho, todo compromiso, dice Maurice Merleau-Ponty, pensador próximo al existencialismo, es ambiguo: se hace a la vez con la afirmación y la restricción de la libertad¹. En nuestro caso, también el compromiso existencial es, en su naturaleza, ambiguo. Se trenza, a un tiempo, con percepciones de placer y de dolor; con sentimientos de plenitud y de vacío, y con un sentido tanto de la permanencia como de la fugacidad de la vida.

Son experiencias retratadas en su amplio espectro por los grandes pensadores de la existencia. En el pensamiento occidental, desde Marco Aurelio y San Agustín hasta Montaigne o Pascal; desde Kierkegaard y Dostoyevski hasta Sartre o Camus, o el propio Unamuno, entre otros tantos.

Sin embargo, cada sujeto es distinto en cuanto a la consciencia de la propia vida y el tipo y grado de sentimientos que le siguen. Por eso hablamos de al menos tres modalidades básicas de la autopercepción existencial.

1.4. LO IMPERECEDERO DE EXISTIR

La vida humana es mortal. Y la existencia es finita, efímera e imprevisible. «No hay un vivir abstracto», dijo José Ortega y Gasset (*Pidiendo un Goethe desde dentro*). Pero el sentimiento de esa existencia no tiene por qué llevarnos a la desesperación. Si no

esperanza, hay consuelo. La existencia tiene sus propios consuelos existenciales.

Existir es el primer consuelo. Lo cual tiene que ver con el presente. Percibirse existir es consuelo y, para algunos, felicidad. ¡Somos! Hay ser en lugar de no ser. Y sentimos que somos, y acaso gozamos de ello. El goce es inherente al cuerpo de todo ser vivo. Contra la nada del no ser o la duda del ser o no ser está la realidad incontestable de nuestra vida y su sentido de la existencia. Nosotros existimos y lo que viene después es por añadido.

Pensar que *continuaremos existiendo* y poder confiar en ello, dado que existimos, es el otro consuelo de la finitud existencial. Ahora, pues, nos referimos al futuro. El hecho es que si somos conscientes de nuestra existencia y de todo su repertorio de posibilidades, refiriéndonos claro está a las que arraigan en la fuerza de la vida, podemos razonablemente pensar, y esperar, que nuestra existencia personal proseguirá más allá del presente. Y, con algo de imaginación, pero no menos de razón, que perdurará más allá en el futuro.

La autopercepción de la vida, a diferencia del hecho de percibir cualquier otro existente, conlleva un fuerte sentido de futuro². Para un filósofo de la existencia como Heidegger, el «fenómeno fundamental del tiempo es el futuro». José Ortega y Gasset, su contemporáneo —y en cierta manera precursor, si tomamos las reflexiones sobre la «razón vital» en *Meditaciones del Quijote*— escribió en el mismo artículo titulado «Pidiendo un Goethe desde dentro»: «La vida es una operación que se hace hacia adelante». El hombre es así, para el pensar existencial, un ser de «anticipación»³. O un ser, para Jean Nabert, de «aspiraciones», que se expresan todas ellas en un espontáneo «deseo de ser»⁴. Ya el dicho popular afirma que «Donde hay vida hay esperanza». Especialmente si se trata de la vida de uno.

Pero el más incontestable consuelo del existir finito, aunque quizás no el más fuerte, sucede cuando nos referimos al pasado de nuestro existir. Lo que fue, fue; pero siempre *habrá sido*. Nadie, ni nosotros mismos, nos lo puede quitar. Lo pasado, pasado está. Pero está ahí, igualmente. La vida es perecedera, pero sus episodios, y la suma de ellos, no lo son. Éste es el hecho indeleble: *haber sido*. La muerte destruye el ser viviente, pero no puede aniquilar el hecho de haber vivido. Ni el olvido, ni la ignorancia, ni la maldad pueden hacer que lo existente, como las cámaras de gas de los campos nazis, no haya existido. Ni borrar el abrazo de los que se despidieron, padre e hijo, o madre e hija, antes de entrar en esas cámaras letales. Fue un abrazo eterno.

Nada puede hacer que lo existente no haya existido. Más aún: porque la muerte amenaza la vida, valoramos lo eterno en lo efímero de la vida. La muerte ayuda a los más inconscientes a tomar conciencia de la gratuidad y del carácter excepcional de la vida. Si la vida fuera eterna, nada, incluso ella, nos lo parecería. Como dice Jankélévitch, «el hecho de haber vivido una vida efímera es un hecho eterno»⁵.

2. LA EXISTENCIA COMO IMPULSO

La vida es energía y la existencia impulso. La autoconsciencia de existir nos hace a los seres humanos descubrir el impulso existencial que nos mantiene en nuestro propio ser y nos une con los otros seres.

«La naturaleza —escribía San Agustín en *La ciudad de Dios* (XI, XXVII, 1)— rehúye con gran fuerza el no ser» (*non esse*). Añadía que ni los miserables quieren morir: antes preferirían una vida eterna miserable que dejar de vivir. Y lo mismo todos los seres: cada uno quiere conservar y custodiar su propio ser.

A las fuerzas que rigen el universo hay que añadir las de la vida y la existencia, hechas con todas aquéllas. Cada ser, viviente o no, humano o no, es un fruto individual de la potencia del universo, que viene a recoger en su naturaleza particular. Lo cual no es simplemente un pretexto a la hora de otorgar a cada ser un «valor» en sí mismo, sino su primera y fundamental justificación. Ni la injusticia ni la aplicación de la justicia habrían de alterar el orden cósmico de los seres ni el valor que les concedemos como seres existentes.

2.1. AUTOPERCEPCIÓN DE LA FUERZA DEL SER

En cuanto a los seres vivos y a sí mismo, el ser humano puede percibir la energía de la vida y el impulso de la existencia que los mantiene a todos en su existir.

Varios fenómenos nos indican que tenemos esa capacidad de captación de la fuerza del ser y nos expresan asimismo los efectos y resultados de este hecho. Un primer grupo de estos fenómenos pertenecen al instinto y tienen lugar de forma inconsciente. Hablamos entonces del instinto de supervivencia, de las pulsiones vitales, de la autoconservación de la vida, del sentido de propiedad sobre ésta, de la preservación de la integridad del individuo o de la inclinación a perpetuarse y engendrar nuevos seres.

Otros fenómenos de autopercepción de la fuerza del ser son de naturaleza más emocional y por lo tanto están abiertos a nuestra consciencia y también a un cierto control sobre ellos. Nos referimos, por ejemplo, al apego a la vida, a los sentimientos de vitalidad, al deseo de vivir, al deseo mismo de existir, al sentimiento de unión con otros seres, y al sentido, en fin, de la percepción y amor de lo existente. En su conjunto, se habla tradicionalmente del «amor a la vida».

Y para cerrar la relación de estos fenómenos, están además aquellos de naturaleza cognitiva, y por ello más dependientes de la cultura que de las leyes de la naturaleza. Así: cuando concebimos el valor de la vida, la dignidad de los seres vivos, o el sentido, en general, de la existencia. Incluso el «derecho a la vida», invocado por tan diferentes motivos y expresado en tan variados modos, según sociedades e individuos, es un derecho determinado por la fuerza del ser más que por las cavilaciones de la razón. La costumbre de vivir prevalece sobre la de pensar. Pues podemos resistirnos a la razón,

pero difícilmente a las fuerzas del cuerpo que la contiene y en definitiva sostiene. El cuerpo de la razón es la razón del cuerpo.

«En el apego del hombre a su vida hay algo más fuerte que todas las miserias del mundo», escribe Albert Camus en *El mito de Sísifo*. Thomas Hobbes fue uno de los primeros filósofos en referirse a ello (*Leviatán*, XIII). «El hombre —escribe, antes, en *Del ciudadano*— está inclinado a buscar lo bueno para él y a evitar lo malo, y particularmente la muerte, que es el peor de los males naturales». Hobbes hizo de la necesidad de conservarse la clave del derecho y de la salud, o de la justicia y la felicidad. Y su razón principal, no su excusa. También lo encontramos en Rousseau desde el inicio de su *Discurso sobre la desigualdad*, y en el *Emilio* (libro IV), donde propugna que la justicia se sostiene en las virtudes de la compasión y del «amor propio» o amor a sí mismo. El cual, afirma Rousseau, no es igual al vulgar egoísmo, porque es también amor al género humano. Y de ese amor dice: «No hay un corazón humano donde esta virtud no tenga una raíz».

La autoconservación o el amor a la vida corresponden a un instinto de supervivencia y adaptación que la naturaleza ha dispuesto en nosotros. La vida busca la manera de asimilarse al tiempo que le es propio, pero a la vez crea estrategias para superarlo, agotando todos sus recursos y haciendo que ella misma continúe y se prolongue al máximo. Somos, incluso en estos términos biológicos, la «realización presente de un *continuum*»⁶.

La muerte natural puede ser considerada «prematura» en tanto que la vida tiende a perpetuarse sin fin. Así lo muestra al menos la división permanente de los organismos unicelulares y también la de las células embrionarias. O dicho de manera más concluyente: como muestra la propia evolución de las especies.

La evolución genera complejidad y muerte, pero en la unidad de lo orgánico y su continuidad. La vida es temporal, pero con la inclinación a permanecer. Y así lo siente también el ser humano. Aquel que pueda permanecer, lo hará.

2.2. LA EXISTENCIA COMO IMPULSO DE DURAR

Aún más arraigado que la natural tendencia a conservarse es, para una visión filosófica, el *impulso de durar*. Uno de sus más importantes defensores, si no el que más, por lo menos en el pensamiento occidental, es Baruch Spinoza, filósofo contemporáneo de Hobbes. Su teoría es metafísica, o, mejor, ontológica, pero parece concordar con una cierta visión científica⁷. Y, en cualquier caso, tiene una clara repercusión en la concepción de la moral, la política y el derecho (*Ética*, IV, 37, escolio 2).

La concepción de la justicia, argumenta Spinoza, se basa de ordinario en prejuicios respecto de lo que es la naturaleza, ya que a ésta se le suponen «fines», y en la ilusión, respecto de la cultura, de que el hombre es «libre». De ahí que nuestras ideas sobre la justicia sean erróneas, por mezclar las nociones del entendimiento con ciertas ideas y

supuestos de la imaginación. En contrapartida, el mismo pensador afirma que la justicia ni es inherente a la naturaleza ni pertenece a un mundo ideal. Hay que relacionarla por lo pronto con un descubrimiento propio de la razón: que en la naturaleza y en la sociedad humana cada cosa se esfuerza por conservar su ser y por evitar aquello que pueda perjudicarla.

A este esfuerzo por *perseverar en el propio ser* lo llama «conato» (*conatus*), el cual no es un hecho simplemente natural, un fenómeno, como el instinto o el sentir una carencia, sino una potencia o fuerza (*potentia*) inscrita en la realidad: un movimiento dinámico del ser, que en el hombre puede llegar a ser autoconsciente (*Ética*, I, 11, escolio; III, 6-7). Así, cuanto más conato tiene un individuo, más plenitud o fuerza de existir tiene; es decir, más autodependiente se hace de sí mismo y no depende de otra cosa o de otro individuo. Por el conato, que equivale por nunca colmado al «deseo» (*cupiditas*), pero no a este o aquel deseo particular, sino al deseo de ser, pueden en definitiva decir los humanos: «Sentimos y experimentamos que somos eternos» (*Sentimus experimurque nos aeternos esse*, en *Ética*, V, 23, escolio). Lo cual puede decirse así porque la fuerza y el deseo de existir constituyen nuestro propio ser. El deseo es la esencia misma del hombre, y no deseamos las cosas porque sean buenas, sino que son buenas porque las deseamos (*Ética*, III, 9).

Antes, pues, que la justicia, existe la naturaleza, con su conato, y una de las facultades de éste, que es la razón. Si los seres humanos viviéramos bajo la guía de ésta, cada uno se regiría por sí mismo, sin perjudicar el deseo y la conducta de los demás. Existiría un estado de cooperación y concordia que haría innecesaria la ley. Ocurre, sin embargo, que, faltos de razón, nos resistimos a limitar dicha potestad natural —el «conato» o deseo de existir—, siendo consecuencia de ello el conflicto y con él la necesidad de la ley y la justicia.

El conato spinoziano es retomado después por otros pensadores, desde la metafísica y la ética hasta la ciencia y la religión. Lo sigue, entre otros, Arthur Schopenhauer, traducéndolo como «voluntad de vivir», pero en un marco de pesimismo que no se encuentra en Spinoza. El tiempo en éste no es finito ni se vive con pesar, siempre es un tiempo infinito. El conato no tiene límite. No así en Schopenhauer, para quien a fin de cuentas la voluntad de vivir es, además de irracional en su fuente, un inútil empeño. Porque la vida, según él, es «un drama que siempre acaba mal».

Lo cierto, dice, es que no nos atrae la vida, sino que nos espolea la necesidad (*El mundo como voluntad y representación*, Complementos al Libro II, Cap. 28). Y un parejo dramatismo se encuentra en Unamuno, según el cual el motor de la existencia es el «sentimiento de la vida», admitiendo que el «conato» spinoziano es el «verdadero punto de partida de toda filosofía» (*Del sentimiento trágico de la vida*, II). Por dicho sentimiento de la vida no nos limitamos a sabernos existentes, sino que nos sentimos existir.

Sin embargo, en este sentimiento se mezcla, según Unamuno y a diferencia de otros

pensadores, el deseo de vivir, y de vivir por siempre, con la repugnancia a morir, y el no querer morirse. No es un miedo a la muerte, sino la negativa rotunda a dejar de existir: «No me da la gana de morirme» (*Del sentimiento trágico de la vida*, VI).

2.3. LA EXISTENCIA COMO IMPULSO DE FUSIÓN

La existencia humana es impulso de durar. Pero también es *impulso de fusión*. Así, el que podemos llamar, en general, «impulso existencial» se compone de estas dos fuerzas básicas de la vida, y en particular de la vida humana. No se trata sólo de un instinto natural. Ni, por otro lado, de meros propósitos, o de un anhelo. En el ser humano el impulso existencial es una expectativa de confianza en la vida.

Deseamos por todos los medios conservarnos y durar, pero también vivir en compañía y fusionarnos afectivamente con aquellos que más queremos. La soledad es un castigo. El primero, el impulso de durar, busca, animado por las diferentes pulsiones vitales, la preservación de uno mismo. El sujeto se repliega sobre sí y se deja guiar por el interés propio. Para este impulso sólo valen las leyes de la supervivencia y la adaptación.

El sujeto está sujeto. Está sujeto a la vida y lo peor sería el desasimiento de ella, que algo o alguien soltara las amarras que nos unen al muelle de la permanencia en el ser. Ello puede ocurrir también cuando se ha perdido el sentimiento de ser uno mismo, y entonces nos desesperamos. O cuando se ha apagado el soplo vital para continuar, y nos encontramos desvalidos. Sin ganas de continuar, todo el entorno parece que nos huye. Y nos sentimos nada en la nada.

El impulso de fusión afectiva con los demás seres tiene un cariz diferente, siendo igualmente un impulso existencial. La fusión con los seres que amamos es el otro cabo en esa pareja de amarres a la vida. Si se suelta, nos sentimos aislados e igualmente anonadados. Se perdió lo que más queríamos. Porque ahora no cuenta el repliegue y el interés propio, sino la apertura al otro y el interés por estar unido a él, e incluso por depender de él.

El sujeto está sujeto al otro. Su autonomía es heterónoma. Su independencia es interdependiente. Todo aislamiento es injusto. Michael Sandel, pensador de la política, afirma que el secreto de los que se disponen a negociar en condiciones de imparcialidad —la «posición original» de que hablara John Rawls para todo contrato político— no es el tener en cuenta lo que cada uno hace o piensa hacer, sino simplemente lo que percibe de sí y de los demás. De manera que: «Aquello que funciona en la posición original no es después de todo el contrato, sino la aparición de la autoconsciencia de un ser intersubjetivo»⁸.

Dicha sujeción puede tratarse en el hombre de otra u otras personas, más o menos próximas, aunque también de otros seres de la naturaleza. Pero más a menudo de aquellas relaciones con otros individuos humanos regidas por las leyes de afiliación y comunión anímica, en las que no se precisa siquiera el mutualismo ni la reciprocidad

igual. Sólo la ley del amor vincular. «Nuestros hermanos —escribe Camus en *El hombre rebelde*— respiran el mismo cielo que nosotros. La justicia vive». Una de las razones para obligarse a la justicia es reconocer lo que nos une a todos.

Por ese «amor vincular» nos referimos, esencialmente, a la unión amorosa, al cariño entre padres e hijos y a la veneración de los muertos. La unión afectiva es por lo tanto anterior a las relaciones de fraternidad o solidaridad. A diferencia de éstas, la falta del otro puede ser peor que la falta de alimento.

2.4. LA FUSIÓN EN LA PAREJA HUMANA

La cópula entre los miembros de la pareja es el techo que une y guarda el amor vinculante. Cada uno se fusiona con el otro y hacen una sola existencia infinita. Cópula es cúpula.

En la relación amorosa el yo se entrega al tú con total implicación, hasta borrarse por momentos sus fronteras. En la unión entre dos vidas, el amor de la vida se convierte en vida del amor, que es la más intensa unión con la vida. Para el filósofo Martin Buber, la íntima relación entre el yo y el tú es el entramado de la existencia humana, el núcleo esencial de solidaridad que nos permitirá pasar del mero individuo a la integral «persona» (*Yo y Tú*, I).

En el acto amoroso no se fusionan dos organismos, ni dos voluntades, ni siquiera dos amantes. Sino dos deseos, dos amores a la vida en una sola vida del amor. Se fusionan dos impulsos existenciales en una sola existencia como impulso. Si no se juntan, desfallecen. Es como si dejaran de existir. Tienen nostalgia de unidad, que es también, o en el fondo, un apetito de absoluto. Por eso, qué gran vacío cuando los amantes ya no se desean ni se persiguen. Cada uno vuelve a su nada, y en la ruptura inesperada o dolorosa, como a una nada arrojada al vacío. El escritor Georges Bataille cree que el acto sexual nos salva de la individualidad irreductible que somos al abrimos y juntarnos con otro ser. En la cópula dejamos de ser una anilla perdida y recomponemos la continuidad de la naturaleza (*El erotismo*, Introducción).

De manera que en la unión amorosa el otro es mucho más que nuestro complementario. Unidos a él, nos extendemos en el espacio y nos prolongamos en el tiempo. Suspendidos en el presente, en la cima del ahora infinito, los amantes ignoran, no obstante, el momento presente del tiempo; no importa ya la presentización del tiempo. Deseosos, son el tiempo que se ignora a sí mismo, buscando el infinito al buscarse entre sí ambos deseos. No hay ya sucesión de intervalos en el tiempo, y el tiempo pierde así su medida. Ignorándose a sí mismo, el tiempo se vuelve indefinido y por lo tanto todo él es futuro.

La fusión amorosa ha burlado por no importa cuánto tiempo los límites del tiempo. En la cópula amorosa la existencia hace el infinito carne y la carne infinito. En palabras de Pedro Salinas, en *La voz a ti debida*:

*Me iré, me iré con ella
a amarnos, a vivir
temblando de futuro,
a sentirla deprisa,
segundos, siglos, siempre,
nadas.*

2.5. LA FUSIÓN ENTRE MADRE Y CRÍA

En otro plano, la fuerza de la vida y el impulso existencial se revelan en toda su profundidad en el amor entre padres e hijos, y esencialmente entre la madre y su cría, o viceversa. Es la otra clase de amor vincular.

Como entre los amantes, cuando se corta ese vínculo con la madre o la hija, o el hijo, el sujeto afectado se siente arrojado al vacío de la nada. Se le han cortado los lazos con la vida y la existencia —como ante la muerte de un hijo— se contrae y endurece como una piedra de la que no nos podemos librar. Tampoco en este caso se trata de una relación de cuerpos o voluntades, sino de afectos. Pero de afectos tan profundos y arraigados que no importa, lo mismo que entre los amantes, si se cumple o no el requisito de la igual reciprocidad.

El hijo busca en el padre o la madre la protección infinita que le permita mantenerse en su ser y no verse arrojado al vacío. La nostalgia del padre o la madre perdidos, o al revés, la añoranza de los hijos ausentes, esa piedra en el pecho, es desoladora y nos lleva a la desesperación. No puede soportarse el hecho de que, en un mundo en continuo, donde todo está interconectado y nosotros lo estábamos con nuestros padres e hijos, asidos unos por otros, de pronto nos veamos inmersos en un mundo en discontinuo, donde cada uno es un eslabón aislado y menguante. Es una desproporción chocante, dolorosa e inadmisibles. En la fusión entre madre e hijo se mantenía el consuelo existencial de la unión con la vida y ahora ha desaparecido.

El vínculo afectivo entre madre y cría es el más profundo lazo psicológico entre los seres de la naturaleza. Los sentimientos maternos no son, sin embargo, exclusivos del hombre. La madre chimpancé puede criar a un pequeño babuino, y una perra lamer las lágrimas del bebé humano o dar de mamar a un gatito⁹. La expresión de las emociones es muy parecida, como estudió Darwin, entre los humanos y los primates superiores, lo cual incluye la maternidad¹⁰. Pero la relación maternal entre humanos es la más potente e inalienable. En el juicio de Salomón, según la Biblia, una madre prefiere antes entregar a su hijo que permitir que otra persona le cause un daño. Salomón hace justicia y se lo devuelve vivo. El judaísmo recoge además el dramático ejemplo del holocausto de Isaac en manos de su padre, y el cristianismo, después, el del sacrificio del propio hijo de Dios ante el descarnado dolor de María, su madre. Los ejemplos de la intensidad del vínculo paterno-filial se multiplican, por lo demás, en la tragedia griega. Le hace arrancarse los ojos a Edipo al saber que profanó a padre y madre.

En las primeras semanas de vida, cuando el bebé sonríe se activan las recompensas cerebrales de la madre, la cual necesita también el apoyo y el cariño de su entorno. Durante la lactancia aumentan en ella los niveles de oxitocina y de otras hormonas estimulantes, intensificándose la comunicación emocional con el recién nacido. Mientras, éste alimenta la actividad de sus aproximadamente 100.000 millones de neuronas, para que en los próximos años se produzcan los billones de conexiones neuronales necesarias para la salud y el aprendizaje. En los animales, excepto en las esponjas, desde que hay sistema nervioso hay conducta; es decir, una reacción frente al medio, gracias a la capacidad de almacenar y, en el hombre, de evaluar información. Al cabo de unas semanas el bebé irá ampliando ese cariño con su madre hacia otras personas de su alrededor. El amor filial será casi tan potente como el maternal. Ambos han dado lugar a episodios de gran humanidad y a incontables obras del arte y la literatura.

Pero ninguna relación sustituirá a la de la madre con sus crías. El niño pronto se dirá: «Ella me consuela cuando estoy malo y no tengo que tener miedo al mundo». Surgirá en él o ella la curiosidad, y andará por la vida, ya desde el gateo, con seguridad y confianza en los demás. En la estación del tren o en el aeropuerto la espera de la madre o del padre tras un largo viaje se le hará al niño interminable, igual que el tener que separarse por unos días de ellos le provocará una gran tristeza. Al contrario, el niño desatendido y sin afecto tenderá de mayor a sufrir trastornos psicológicos y de la personalidad. La falta de amor maternal no se la compensarán fácilmente otras relaciones de afecto, y menos las redes sociales que hoy facilita la tecnología de la comunicación.

Conocemos el caso de una niña adoptada que no recibió lactancia materna ni fue criada con cariño, y que hoy, cada vez que ve por televisión a un niño lactando, o a madres e hijos abrazándose, se pone triste y le caen las lágrimas.

2.6. LA FUSIÓN CON LOS FALLECIDOS

En otro orden de experiencias, el impulso existencial se manifiesta también en el fuerte vínculo personal con los seres fallecidos. Sentimos su ausencia, pero los muertos están presentes en la memoria, el sentimiento y la imaginación. La experiencia unitiva alcanza también a nuestra relación con los seres que dejaron de existir.

Tras el fallecimiento del otro, primero surge el dolor, después el duelo y, al final, para muchas personas, la veneración constante del ser que se ha ido. Padecemos la separación porque estábamos unidos¹¹. Y porque hubo tal unión, nos resistimos ahora a admitir que alguien se haya ido del todo y que se trate de una total separación.

Con el fallecido tenemos un lazo psicológico indestructible que se robustece con el tiempo. Dedicamos al ser querido un altar en el corazón, donde no hay viento que apague las velas del recuerdo. Con la enfermedad o la pérdida del otro se confirma la idea de que la verdad, humanamente hablando, es *alguien*, no un concepto. La verdad es

alguien. Así fue nuestra vida con la persona fallecida, así será también nuestra memoria y el modo de recordarla. Si le quisimos, continuaremos queriéndole. Si fuimos atentos y tiernos con el familiar o el amigo, el trato permanecerá, sin variaciones, después de fallecido. Pues si no sintiéramos la existencia, tampoco sentiríamos la ausencia. El modo, en fin, de sentir y concebir la muerte está siempre relacionado con el modo de sentir y concebir la vida.

Una veneración elevada al plano religioso deviene culto, a menudo con sus ritos y sus mitos, y en la Antigüedad con sus «tótems». El conjunto de los seres vivos se siente vinculado al conjunto de los seres muertos¹². Pero no hay que pensar que la devoción individual o el culto colectivo a los desaparecidos sea un «culto a la muerte». En realidad, es culto a la vida perdurable. Memoria, sentimiento e imaginación se activan en la creencia de que la vida tiene una prolongación más allá de la muerte. Además, el guardar lo que existió es también el guardar lo que existe. Y si no sintiéramos esto, tampoco sentiríamos aquello.

Los tribunales internacionales de justicia se hacen eco de la memoria de los crímenes cometidos para que éstos no queden impunes o por lo menos se sepa toda la verdad en torno a lo sucedido. Ello es porque los muertos siguen vivos en el corazón de los vivos. Nuestra fusión con los ausentes puede ser tan intensa como la que tenemos con los presentes. La justicia no puede pasar por alto todas las significaciones, pues, del impulso de existir.

3. EL CUIDADO EXISTENCIAL

Hemos tratado sobre los dos impulsos básicos de la existencia: durar, y permanecer juntos. La satisfacción de ambos impulsos constituye el principal consuelo de la vida, que es sentirse existir y existir con los otros. La autoconsciencia de este consuelo, es decir, del sentimiento de existencia, es la felicidad.

El ser busca el orden de los seres; busca el ser; busca ser. Es la premisa existencial de toda justicia. Pero las injurias obstruyen nuestros planes, interrumpen el curso de la vida y el sentimiento de existir, y truncan, en definitiva, la única y sencilla vía natural hacia la felicidad, que es sentirse y saberse existiendo. La justicia sirve para mantener expedita esa vía o para despejarla en caso de obstrucción. Sin ser la felicidad, la justicia da felicidad, y por lo menos es siempre consoladora.

Pero si todo en la existencia fuera impulso, la existencia misma se dañaría. Aspirar sólo a autoconservarse, o a estar pegado a otro, comporta riesgos y perjuicios, a éste y a uno mismo. El impulso de existir tiene un límite: cuidarse a sí mismo. Aunque es un límite que no viene de fuera ni es gratuito. Lo presta la existencia misma, que trae consigo, como ahora veremos, el *cuidado existencial*. La justicia se basa en él y en el impulso de existir que le precede y le envuelve.

Recordemos a un sabio romano: ¿Quién siente —se pregunta Séneca— que su vida es

breve y su existir perecedero? Aquellos, responde, que no aprovechan el presente, ni recuerdan bien el pasado, ni se preocupan del futuro (*De la brevedad de la vida*, XV). En una palabra: quien no cuida de sí mismo.

3.1. LA FRAGILIDAD EXISTENCIAL

Podemos imaginar la vida como una pieza de porcelana. Sea simple o compleja, austera o recargada, la vida presenta unas formas resistentes y perfiladas. Está concebida para durar y ser útil, e incluso para ser admirada. Pero la vida es tan frágil como la mejor porcelana.

El ser humano, como el resto de los seres, está expuesto a riesgos y peligros constantes. Pero es uno de los seres más indefensos: la naturaleza no nos ha dado el poder del instinto y del camuflaje que poseen otros seres vivos. Elegir es nuestra marca propia, pero también es nuestra condena. No necesitan hacerlo otros animales. La cultura es la expresión superior de nuestra debilidad natural.

En páginas anteriores nos hemos referido a las categorías o conceptos básicos con los que pensamos nuestra condición de mortales (III, 2). Pero ahora trataremos de las categorías de nuestra naturaleza de vivientes. La vida humana es, para empezar, un cómputo de *imprevisibilidad*. Somos un hecho imprevisible en el orden del universo. En la evolución no hubo ni hay apenas necesidad, sino aleatoriedad y azar. El hombre es un ser altamente improbable para la vida.

Pero ahí estamos, aunque sin podernos desprender de nuestro origen imprevisible ni de la actual contingencia de todos y cada uno de los individuos de nuestra especie. Pues, en un sentido natural, no somos necesarios ni predictibles en nuestra existencia, ni podemos asegurar que una fuerza sobrenatural lo haga por nosotros. Si pulsáramos el *reset* del reloj evolutivo con probabilidad no volvería a producirse nuestra especie y menos aún el individuo particular que somos. De ahí que sintamos la vida como fútil y a la vez maravillosa. La razón de existir es que estamos.

En cuanto al presente, la vida humana se caracteriza por su *fragilidad*: además de mortal, la vida está expuesta al peligro, corre riesgos congénitos, puede ser manipulada, presenta una u otra carencia natural o adquirida, y es del todo vulnerable. Es «contingente». Una tonta caída o un virus nefasto pueden acabar en segundos u horas con un cuerpo robusto, sano y prometedor. Pero la vida tiene otras características, y por así decir «positivas». Pues la vida es siempre *única*: no hay otra como la nuestra. También es *insustituible*: por la razón anterior. Las funciones pueden serlo, pero el órgano no: otro ocupará mi lugar o hará mi trabajo. Pero no seré yo. Nadie nos puede reemplazar como personas individuales y con una identidad particular determinada.

La vida es, sin embargo, *mejorable*: dependemos de la naturaleza, el entorno y el azar, pero existe un margen para innovar a voluntad. Dos extremos que recogen esta posibilidad: cambiar de vida, reconducirla a mejor; y el otro, desesperarse, quitarse la

vida. Entre ambos: hacer cada uno su vida. Elegir los asuntos de la vida y hasta la vida misma como asunto. Otra condición de la vida es la de ser *comunicable*. Está hecha de comunicación y además ella como tal se puede comunicar, por lo pronto con otras vidas. En el estante de una biblioteca no parece que el volumen de la *Iliada* se comunique con el de la *Eneida*; ni en un garaje un vehículo con otro, aun del mismo modelo y color. Entre humanos es distinto.

Pero la vida, y en especial la humana —el hombre es «animal que habla», dijo Aristóteles—, es reducible a energía e información. En términos biológicos lo llamamos «metabolismo». La quietud y el aislamiento son contrarios a la vida. Vivir la vida, según Proust, para plasmarla en un libro: «La verdadera vida, la vida al fin descubierta y esclarecida, la única vida por consiguiente realmente vivida, es la literatura» (*El tiempo recobrado*).

Gracias a esa virtud de poder ser la vida comunicable por sí misma podemos afirmar que existe la justicia, con todas sus causas y sus manifestaciones, expresadas por medio del lenguaje y dependientes de él.

3.2. LA VIDA ES EXCLUSIVA

Si dirigimos ahora la mirada al futuro, las categorías con las que pensamos la vida son otras. Ante todo nos hacemos cargo de que la vida es *imperdurable*: que no vamos a vivir siempre.

Por otra parte, la vida es *impredecible*. No tenemos un control garantizado sobre ella. Toda seguridad es relativa y además no podemos evitar que así sea. En cualquier momento pueden torcerse nuestros planes o surgir la peor de las desgracias.

Asimismo, contamos con que la vida es *irreversible*. Avanza en una misma dirección y no deja de avanzar; y en cualquier momento no hay vuelta atrás. Sucedió una vez y no volverá. Asimismo, la vida es *irrepetible*. Ni vuelta atrás, ni vuelta a empezar. Lo andado no se puede desandar ni tampoco volver a andar.

Por todo ello, concluimos también que la vida es *inconcluable*: por finita en el tiempo, imprevisible e irreversible, nuestra vida siempre habrá dejado algo por hacer. Por más que demos por acabado nuestro menester, siempre podría hacerse algo más (pues *Ars longa, vita brevis*). La vida no da tiempo a concluir nada que pueda durar, ni permite concluirse, darse por «acabada» a sí misma. Siempre se espera vivir más, aunque sea un solo día por añadidura. Toda muerte se produce antes de hora. La vida no pudo concluirse. Es inconcluable; o, mejor dicho, siempre está por concluir: «Consiste —escribía Ortega y Gasset— precisamente en su ejecución, en ser efectivamente vivida y hallarse siempre inconclusa, indeterminada» («Pidiendo un Goethe desde dentro»). Pero no olvidemos, contra todos esos elementos que imprimen a la existencia un sesgo negativo —la vida es una fuerza sujeta a unos límites—, que la vida es, pese a todo, *reproducible*. Si estamos aquí es porque la reproducción lo ha permitido. Reproducirse

es la flecha que la vida lanza al infinito.

Por último, si atendemos a la vida en su relación con el pasado, los conceptos que nos vienen al encuentro serán diferentes de los anteriores. Pero se mire como se mire, harán igualmente que la vida nos siga pareciendo frágil y expuesta. Sobre todo en cuanto a su memoria. La existencia tiene una enfermedad mortal, que es el olvido. La vida es *olvidable*: uno puede acabar olvidando su vida, y los otros olvidándole a él. O las dos cosas. Sin memoria no hay pasado, y en cierta manera es entonces como si el ser no hubiera existido.

Aunque contra la desmemoria está la memoria de la vida, clave de la existencia que pasó, y porque pasó, nunca podrá decirse ni probar que la existencia no pasó. Es el carácter, pues, *imprescriptible* de la vida. Por mucho que se olvide, lo sucedido sucedió. Nada ni nadie puede borrarlo del inventario de los hechos acaecidos. Los hechos del pretérito son inmodificables. El beso y la bofetada, el éxito y el derrumbe, existirán por siempre, aunque no haya testimonios que lo recuerden.

No obstante, el precio a pagar por esta perennidad del instante es que ningún otro instante ocupe el lugar de éste. La vida es definitivamente *irrecuperable*. Proust quiso buscar el tiempo perdido, pero el tiempo perdido ya no podía en manera alguna volver. Proust sólo tenía a su alcance «modificar» el sentido de ese tiempo, no recobrarlo.

Lo que sí, pues, está siempre disponible es la rememoración y los cambios en la selección y en los matices del recuerdo. La vida pasada no se puede modificar, ni menos recuperar, pero siempre es de un modo u otro *interpretable* y susceptible de cambiar el significado de su interpretación.

La existencia humana es frágil, se tome en uno u otro aspecto de la vida. Si ésta mira adelante, por incierta. Si al presente, por más frágil aún, por vulnerable. Y si al pasado, por el riesgo de resultar una existencia olvidada. Pero en cualquier caso se trata de la existencia *nuestra*.

Algo, la existencia propia, que está particularmente claro con la vida pasada. Pues la futura aún no nos pertenece y la presente está por pasar y definirse. Pero la vida pasada es únicamente nuestra. No hay criminal ni juez que nos la quite. La memoria hace de nuestra vida una existencia exclusiva.

3.3. EL CUIDADO EXISTENCIAL

La vida es un todo indiferenciado, pero repartido en innumerables individuos distintos entre sí. Por naturaleza también todos los hombres somos iguales, pero cada uno es en lo físico distinto del otro y en lo personal diferente del resto, pese a lo mucho que compartimos.

Decía Hobbes (*Del ciudadano*, III, 13) que lo que hace a los hombres desiguales entre sí no es la naturaleza sino la cultura, al menos en cuanto al poder, la riqueza o el reconocimiento social que tiene o no tiene cada uno. La naturaleza, por su parte, facilita

que todos por igual y con el concurso de la razón nos preocupemos por encontrarnos sanos y salvos.

Pero la cultura, con sus afanes por que cada uno se distinga de los demás, hace que se ponga en peligro esta búsqueda natural de la propia conservación. Por ello este autor propone el pacto social que hace posible la ley y la autoridad, al efecto de que se garantice la conservación de todos y de cada uno. No mucho más tarde, otro ilustrado, Rousseau, aunque desde el flanco ideológico opuesto, apelará también a la necesidad de la autoconservación personal, especificando que ésta es el «primer cuidado» (*soin*) que el hombre se debe a sí mismo (*Discurso sobre la desigualdad*, II).

El cuidado del ser sobre sí mismo es un asunto clave de la vida humana y de su sentido de la existencia. Para Martin Heidegger, es el hecho esencial de la existencia. Resumamos ahora la visión de este filósofo contenida en el libro *Ser y tiempo*, obra de obligada referencia para nuestro enfoque existencial de la justicia. Dicho en breve, el ser humano es el ser existente; el ser que tenemos, ahora y aquí, entre nosotros. Está, con toda su corporeidad, ante nuestra vista, y siempre prácticamente a mano. Es el «ser-ahí» (*Dasein*). Pero es un ser que se da cuenta de su realidad y situación, y que a la vez se pregunta sobre su propio ser. Una pregunta que convierte, en suma, en la «cuestión del ser».

El ser humano no está determinado por ninguna norma ni por ninguna significación general o especial. Sólo lo está por su propia existencia (*Existenz*); es decir, por su finitud y temporalidad. Habida cuenta de ello, hay que tomar al ser humano como una totalidad existencial consistente en una estructura articulada, pero unitaria. Nos referimos a su estructura ontológica, es decir, como ente o parte de la realidad. Pues no se trata de describir al hombre en términos físicos ni tampoco bajo apelativos morales. La totalidad de esta estructura es el ser-ahí, el hombre mismo. Y es lo característico de él ser un ente «arrojado al mundo» (*Geworfensein*), y aún «en caída» (*Verfallen*), puesto que estamos indefectiblemente en el mundo y en medio de los entes. Fenómenos, ambos, ineludibles. Queda claro así, y como decíamos, que el ser humano está determinado por su existencia.

Tal existencia no es una realidad física ni un conjunto de datos más o menos descriptibles. La existencia es el modo propio de ser del hombre. Es, como existencia, algo fáctico, pero no se reduce a lo aparente o medible. No es mera presencia. Nuestra existencia está abierta a la comprensión y al trato que le damos. Pero sobre todo está marcada por el hecho de la temporeidad (*Zeitlichkeit*). El ser humano, pese a estar arrojado y en caída, tiene la potestad de proyectarse hacia su propio y constante poder ser; o, en otras palabras, de anticiparse a sí mismo. Este hecho es su temporeidad. Lo cual no resulta extraño a esa existencia del hombre ahora y aquí, porque se trata de su tiempo cotidiano; y, más aún, de la misma condición de posibilidad de ese fenómeno que es estar en el mundo y estar entre los demás.

Como base de los fenómenos existenciales, este tiempo de la cotidianidad es, por lo

tanto, la raíz o base ontológica del ser del hombre. Pues ya se ha dicho que la existencia es lo que determina a este ser. Con todo, lo que nos interesa subrayar en nuestra exposición es que la temporeidad es lo que da origen al *cuidado* (*Sorge*) que el ser humano tiene por y para sí mismo; o, mejor dicho, al cuidado que el hombre tiene sobre su propio ser. El cuidado, por velar la estructura entera del hombre, por la totalidad de su constitución, es, en pocas palabras, *el ser mismo del hombre* (*Ser y tiempo*, §§ 41-43). Somos el cuidado que tenemos de nuestro ser, que es un existir concreto en el tiempo. De manera que cuanto más se analiza el cuidado, más se pone al descubierto el fenómeno existencial de la temporeidad.

El análisis existencial de la estructura humana nos revela y confirma que el hombre no es ni un abstracto «sujeto» ni una específica «sustancia» o configuración de elementos, sean físicos o de cualquier otro orden. El hombre es y se equipara a su existir. Pero es, sobre todo, y desde esta existencia, un ser para sí mismo. El hombre es un *sí mismo*. Es, en la medida en que puede responder, «Yo mismo».

A partir de este conocimiento existencial sólo caben dos maneras básicas de obrar en el mundo y entre los otros seres. Una: asumirse, propiamente, como uno mismo. Otra: desestimarlos y obrar, de modo impropio, camuflados en lo impersonal.

3.4. FORMAS DE CUIDADO EXISTENCIAL

El cuidado existencial no es lo mismo que una conducta como la precaución o la cautela, de orden más pragmático. Ni como el tiento o el sigilo, de un carácter psicológico más complejo.

El cuidado existencial dice Heidegger que es el «ser del hombre» (ser del *Dasein* o «ser-ahí»). Es decir, algo que escapa a cualquier tipificación. Es irreductible a cosas o actos. El cuidado no es un acto concreto, ni una reacción espontánea, ni una clase especial de operación, ni una conducta en general. No es, pues, un fenómeno, sino que corresponde a una estructura existencial: la del hombre. El cuidado es el conjunto de disposiciones que constituyen el existir humano: atenerse a la situación, mirar lo que está delante, tener por la mano, habérselas con el entorno y con los demás... Es, dice el filósofo, nuestro ser mismo (*Ser y tiempo*, §§ 41 ss.). Sin que ello signifique, no obstante, que este ser se produzca separado de la existencia. Es ésta misma.

Hay un cuidado de las cosas: la ocupación y la preocupación por ellas (*Besorgen*). Y un cuidado mutuo: la solicitud por los otros (*Fürsorge*). El cuidar de uno no está separado del cuidar de otros. Pero sea cual sea el cuidado, en éste se pone siempre en juego la existencia. El ser humano se juega su ser: «El hombre existe como un ente al que en su ser le va este mismo ser» (*Ser y tiempo*, § 79). Cuidar es tener algo en la máxima cuenta. El cuidado es la «cuenta». Aquello en que nos va lo que cuidamos. Es como una estructura, recuerda Heidegger; pero a la vez, puede añadirse, es como una función. El cuidado manifiesta la constitución de un ser existente, pero también la

actividad de este ser. La de cuidar. En su primer ensayo de filosofía existencial, el mismo autor sostiene: «El ser-ahí consiste en aquello de lo que se ocupa»¹³. Podemos decir, pues, que el cuidado existencial es también ocupación, una actividad funcional. Y que, como tal, el cuidado viene a ser una forma completa de *consideración* (ver, más adelante, VI, 1).

El cuidado, o «consideración» del existente hacia sí mismo y hacia otros existentes, es un comportamiento que incluye en el ser humano una actitud, un modo de conducta y una forma especial de trato. Como actitud, el cuidado es, en el sentido básico dado por Heidegger al término *Sorge*, inquietud y preocupación (en latín, respectivamente, *sollicitudo* y *cura*). Es la actitud de estar pendiente y al cargo de aquello que más nos importa.

Por otra parte, el cuidado, como modo de conducta, es un agregado de entrega y aplicación. Incluso ésta, con celo (*diligentia*, en latín). Y como una forma especial de trato, el cuidado es atención y miramiento, hasta delicadeza, a la hora de tratar con lo que nos importa o se nos ha confiado (*scrupulositas*, en la misma lengua).

«No resulta difícil darse cuenta de que el cuidado funda la primera actitud ética fundamental, capaz de salvaguardar la Tierra como un sistema vivo y complejo, de proteger la vida, de garantizar los derechos de los seres humanos y de todas las criaturas, la convivencia en solidaridad, comprensión, compasión y amor», ha escrito Leonardo Boff¹⁴.

Por lo contrario, la injusticia omite y desprecia el necesario cuidado de los seres, algo que está inscrito en la propia realidad existencial de éstos. Injusticia es despreocupación por el ser y burla de su inevitable condición temporal. La injusticia es la máxima desconsideración que se pueda dar.

¹ Vid.: M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, p. 125.

² Vid.: TH. NAGEL, *The View from Nowhere*, pp. 226-227.

³ Vid.: M. HEIDEGGER, *El concepto de tiempo*, p. 47.

⁴ Vid.: J. NABERT, *Elements pour une éthique*, pp. 107-109.

⁵ Vid.: V. JANKÉLÉVITCH, *La mort*, pp. 411-415, 418, 421.

⁶ Vid.: E. CARBONELL, *et al.*, *El temps i la humanitat*, p. 105.

⁷ Vid.: A. DAMASIO, *En busca de Spinoza*, pp. 165-169.

⁸ Vid.: M. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 132.

⁹ Vid.: R. D. RYDER, «Sensibilismo», en CAVALIERI, P., SINGER, P., eds., *El proyecto «Gran Simio»*, pp. 275 ss.

¹⁰ Vid.: J. GOODALL, *The Chimpanzees of Gombe*, p. 118; CH. DARWIN, *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, cap. 14.

[11](#) Vid.: J. NABERT, *Elements pour une éthique*, pp. 169-171.

[12](#) Vid.: E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, III, v.

[13](#) Vid.: M. HEIDEGGER, *El concepto de tiempo*, p. 50.

[14](#) Vid.: L. BOFF, *Ética planetaria desde el gran Sur*, pp. 75-76; M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, §§ 41-43.

CAPÍTULO V

EL DESEO DE FELICIDAD

1. LA OPCIÓN POR EL SENTIDO

Una visión existencial del ser humano no ha de conducir inexorablemente al absurdo. El hecho de asumir la vida como existencia, y ésta como limitada y expuesta, no implica necesariamente que la vida no tenga sentido; o que no se pueda plantear, por lo menos, la cuestión de si la vida tiene o no sentido.

Si la vida no tiene sentido, es difícil adjudicárselo a la justicia. Es como si el médico le dijera al paciente: «No me importa que usted viva, me importa que desaparezca su enfermedad». Habría una contradicción. Muchos creemos y sostenemos que la justicia tiene sentido, y que lo tiene porque pensamos que la vida también lo posee. Lo cual no presupone que se tenga que pensar esto segundo para poder salvar lo primero. Por lo general, la opción por la justicia se sigue, de un modo u otro, de nuestra opción, tácita o expresa, por preservar y respetar la vida. Y viceversa, ésta nos hace ver de manera muy clara la necesidad de la justicia.

La creencia en la justicia presupone la creencia de que la vida tiene sentido, o, en otras palabras, de que posee o le atribuimos «dignidad». Al denunciar algo como injusto y defender lo justo suponemos la siguiente sucesión de motivos sobre la dignidad de la vida: que la vida tiene o le adjudicamos dignidad; que la vida es digna de ser vivida; también que la vida vale la pena ser vivida; que hay una cierta clase de vida, la vida justa, que tiene más dignidad y vale más la pena vivirla que otras; que es esta clase de vida la que ha de ser preservada por encima de las demás; y también que es aquella cuya falta o deterioro más tenemos que lamentar¹.

Por otra parte, la firmeza de la creencia en la justicia refuerza a su vez la creencia de la cual la primera se deriva: que la vida tiene sentido. Luchar por la justicia es afirmar el sentido de la vida. Nuestra posición es justo la contraria a la que manifiesta el barón Tusenbach en *Las tres hermanas* (acto II) de Antón Chéjov. «¿Tiene sentido la vida?», pregunta Masha, una de las hermanas. Y el hombre le contesta, señalando a la ventana: «El sentido... Vea, está nevando. ¿Qué sentido tiene?» Pero la vida no es comparable a estar nevando.

1.1. EL PESIMISMO ANTROPOLÓGICO

La naturaleza no se lamenta. La queja pertenece a la cultura. Si lamentamos la muerte

y protestamos por las injurias, es porque así nos predispone y lo exige la cultura. No la naturaleza: *Natura non contristatur*. Si ella pierde fuerzas, repone otras; si se destruyen vidas, se producen otras. Por ello es tan absurdo concluir un optimismo o un pesimismo a partir de la misma naturaleza.

El pesimismo antropológico parte de la finitud y termina en actitudes o pensamientos trágicos: todo está escrito o es azaroso; acaba mal y es inútil resistirse. «Nuestras vidas son los ríos que van a dar en la mar, que es el morir» (Jorge Manrique, *Coplas*, III). Es una visión estoica de la vida en su mirada aureliana. Marco Aurelio, el emperador filósofo, sostenía que la caducidad de los seres no es motivo para celebrarlos, sino para compadecerlos. Incluso más, para tomar todo lo mortal con desdén: «Si alguno piensa en las olas sucesivas de transformaciones y alteraciones, así como en su rapidez, despreciará todo aquello que es mortal» (*Meditaciones*, IX, 28). Nada que podamos valorar es digno de ser tomado en cuenta (*id.* 30).

Todo va a dar al mar, símbolo universal de la vida, pero también de la muerte, pues toda vida tiende a reposar en el origen inorgánico, en la quietud abisal de la que emergió y a la que lo vivo ha de volver. Pero este enfoque de la naturaleza no avala necesariamente la interpretación pesimista de la vida de sus individuos. Es el enfoque doliente que hallamos en otros tantos pensadores, incluso de la Ilustración, que fue un movimiento por el progreso. Así, en Hobbes y en Voltaire, y sobre todo en el posterior romanticismo, con el poeta Leopardi o el filósofo Schopenhauer². Sin embargo, en lugar de lamentarnos y ver al hombre siempre como ser doliente (*homo patiens*), podríamos sencillamente callar.

Tampoco hace esto último, callar, el optimismo antropológico, que asumiendo la misma finitud humana y la vida como un combinado de azar y necesidad, concluye, por lo contrario, en el *Carpe diem* del poeta Horacio: el goce de la vida. «¿Era esto la vida? Bien. ¡Otra vez!», exclama Nietzsche a favor de un «eterno retorno» de lo vivo (*Así habló Zarathustra*, III, «De la visión y del enigma»). Antes, en la misma Ilustración, hallaremos un parecido optimismo en las filosofías de Rousseau y de Kant. La moral y la justicia son para esta concepción optimista de la vida una expresión de la fuerza evolutiva —del progreso, para los pensadores racionalistas— y a la vez un instrumento de la evolución. Darwin y otros biólogos, como Edward O. Wilson, participan también de ello. En cambio, para el pesimismo antropológico la moral y la justicia son como un muro de contención de la naturaleza, pero de muy delgado grosor, apenas capaz de contener las tendencias destructivas de aquélla. Freud y algunos biólogos, como Thomas H. Huxley o Richard Dawkins, compartirán esta visión. Del conocimiento de la naturaleza derivan una imagen del hombre que subestima sus facultades de regeneración y cambio.

Por consiguiente, el derecho, y especialmente el derecho penal, basados en el optimismo antropológico tenderán a adoptar una visión progresista de la justicia y de las penas como elemento de reeducación. Dan por supuesto que, a pesar de que el tiempo

del ser humano es limitado y su existencia efímera, existe mientras tanto un tiempo a nuestra disposición y también que aprovechar.

Para el derecho, influido contrariamente por la visión pesimista, la norma legal tiene por lo general un carácter constrictivo y la pena un sentido punitivo, más que reeducador. No se cree mucho o nada en la capacidad humana para disponer de tiempo y aprovecharlo al máximo.

1.2. LA ATRIBUCIÓN DE SENTIDO

Pero de la naturaleza misma no se deriva ni una visión ni otra. El sentido lo pone la cultura. No lo dicta la fatalidad ni lo instiga el azar. Si nos alegramos o nos lamentamos de la suerte, no lo determina la suerte, sino aquello que entendemos por ella.

Volvamos por ello a Marco Aurelio y a otra de sus *Meditaciones*. Aquella en la que afirma que pertenecemos al Todo, donde cada cual ha de reconocer que es una pequeña parte, tan temporal como el resto (V, 24). En este pasaje el filósofo romano no saca ninguna conclusión de valor. No celebra ni lamenta la suerte de esta «pequeña parte».

La visión existencial tampoco se apoya, sin más, en los datos de la naturaleza. Sólo se basa en esta «pequeña parte» y en lo más cierto para sí misma: su existencia. La vida y sus caracteres están presupuestos en la humana comprensión de la existencia, pero no llevan por sí mismos a que veamos ésta como el hecho más patente, ni menos a dotarla de algún significado o sentido. Por ejemplo, que la existencia sea «efímera» o «duradera», «doliente» o «feliz». La naturaleza irrumpe o se calma, se alza o decae. Pero no se alegra ni se lamenta, no se ve a sí misma efímera ni duradera. Ni tampoco nos da facilidades para que así lo juzguemos.

Todo es lo que es. Decir que algo es positivo o negativo es resultado del juicio y de una atribución de sentido. Lo mismo sucede al enfatizar el hecho de la existencia y darle un significado. Unas veces lo hacemos desde la ignorancia y la imaginación, como criticaba Spinoza cuando decimos que la naturaleza es «contingente» (*Ética*, II, proposición 44). Pero otras no, al valorar la existencia al margen de nuestro conocimiento.

Así sucede, por ejemplo, cuando al tratar en nuestro caso sobre la justicia juzgamos la prioridad de la existencia y la calificamos al mismo tiempo de «mortal, efímera y vulnerable». Lo hacemos fundamentalmente desde la compasión por los seres mortales y la defensa de su derecho a la felicidad con el mínimo posible de dolor.

El único tiempo es el tiempo que vivimos. No es Cronos, tiempo impersonal; sino Kairós, el de la oportunidad a aprovechar por cada uno. Generalmente la justicia se basa en el primero y omite el segundo. Pero dado que ambos son para nosotros un tiempo mínimo, luchamos por vivirlos con la máxima felicidad y el mínimo sufrimiento.

En la lucha por una sociedad justa, hay, pues, un orden moral que precede al de la razón y la imparcialidad a la hora de pactar los principios de la justicia. Es el orden del

dolor por la injusticia y del gozo por lo justo.

1.3. DEL SINSENTIDO AL SENTIDO

La cultura regala el sentido, pero la naturaleza no lo admite. Para unos nuestra existencia mortal hace que sea problemático conceder un sentido a la vida. Para otros, la existencia misma hace absurda la preocupación por el sentido. Lo que impera es el absurdo.

Existencialistas como Sartre y Camus creen que el ser humano no se experimenta en un mundo con sentido, sino que es él quien lo crea en medio del absurdo. Para el propio Camus, en *El mito de Sísifo*, el absurdo o «extrañeza del mundo» constituye incluso un motivo para negarse a aceptar el sinsentido y la inutilidad de la vida. La vida es mortal, pero no absurda; corta, pero no inútil; frágil, pero no despreciable.

El sufrimiento y la injusticia, la «peste», en clave metafórica de Camus, nos hace redescubrir, por contraste pero también por necesidad, la importancia del goce de la vida, del deseo de ser felices, de la lucha y el compromiso. El sufrimiento o las injurias hacen que nos libremos a los otros, mediante el amor o el sacrificio, al tiempo que nos libran de nuestras ataduras y nos sitúan como en una condición personal de «exilio»: «Ese vacío que sentíamos constantemente en nuestro interior, aquella emoción precisa, el deseo irracional de volver atrás o, al contrario, de acelerar la marcha del tiempo, flechas candentes de la memoria...» (*La peste*, II). Con lo cual, el absurdo, resultado del choque de la vida contra su lado ciego y trágico, hace que tomemos plena conciencia de nuestra «situación» en el mundo.

Pero no podemos admitir, sostiene Camus, que el absurdo acabe imponiendo la prioridad de la muerte, la resignación al dolor o una razón para poner fin a nuestra vida. Esto mismo, el suicidio, no deja de ser un modo extremo de querer darle un sentido a la vida y no conformarse con el absurdo. Además, y como ha observado con ironía Thomas Nagel a propósito del escritor francés, si afirmamos que no hay ninguna razón para admitir que no hay nada que sea importante, tampoco lo es esta misma afirmación... Por lo tanto, somos libres de afrontar nuestra vida absurda sin necesidad de desesperarnos y haciéndolo con humor³. La posición de Camus tiene un antecedente en Pascal, el pensador del hombre oscilante entre dos extremos, cuando éste califica al ser humano como: «Una nada con respecto a lo infinito, un todo en relación con la nada, un punto medio entre nada y todo» (*Pensamientos*, § 84).

Para Jaspers, pensador de la existencia, la «situación» en la que cada uno se encuentra —sostiene en su *Filosofía*— es toda una realidad significativa para él. Pues no se trata de una realidad natural, sino de un marco que puede ser comprendido y modificado. Más aún, cada vez que nos enfrentamos a una «situación límite» (*Grenzsituation*), aquella que por su intensidad e impacto nos parece incomprensible e insuperable (la lucha, el azar, la culpa, la muerte), la existencia de cada uno, «puesta al límite», viene a mostrarse con

todas sus posibilidades: «Experimentar las situaciones límite y existir son una misma cosa», sostiene Jaspers.

1.4. LA OPCIÓN POR EL SENTIDO

Otras miradas sobre la existencia se centran en el hecho del morir y la idea de la muerte, para destacar a partir de ahí el significado o sentido de la vida.

Wilhelm Dilthey sostuvo con anterioridad a Heidegger que la presencia constante de la muerte «... determina, todopoderosa, la significación y el sentido de la vida» (*Teoría de las concepciones del mundo*, I, 2). Y mucho antes Séneca escribió: «Quien ha aprendido a morir, ha aprendido a no ser esclavo» (*Cartas a Lucilio*, XXVI, 10). La sabiduría de la vida proviene de una sabiduría de la muerte. De modo que el muriente, pero sabio, es el señor de su vida.

Para el pensamiento existencial no hay, sin embargo, una antítesis entre la vida y su significado, ni entre la muerte y sus interpretaciones. Vida y muerte, como absurdo y sentido, forman parte de la existencia y de sus modos de comprensión. El filósofo Vladimir Jankélévitch ciertamente opone al «no sentido» de la muerte el «sentido» de la vida y de su continuidad. Pero esta oposición es el antagonismo entre dos potencias destinadas a una mutua dependencia. El escándalo de la muerte consagra a su contrario, la vida, que ve en el hecho de morir una especie de sinsentido que le da sentido al hecho de vivir.

No hay antítesis existencial entre la vida y la muerte. Incluso el antagonismo entre ambas puede no importar tanto, o nada, si a pesar de la muerte celebramos la plenitud y el goce de la vida. El mismo Jankélévitch escribe a este respecto: «Por haber vivido el contento de la alegre mañana, la dulzura de una tarde a media estación en el campo, cuando el tiempo parece inmovilizarse en el centro del cielo por haber conocido la inmensidad silenciosa de una noche de agosto, vale la pena abandonar una eternidad de inexistencia»⁴. Aunque mortal, la existencia, pues, compensa.

Si no lo creyéramos así, ¿por qué defender la justicia? ¿Qué razón habría para oponerse a lo que turba la felicidad posible de una existencia destinada a ser breve y sufriente? Cada vez que nos decidimos por la justicia elegimos el sentido. Cada vez que evitamos la injusticia renunciamos al sinsentido. Y viceversa: si optamos por la vida, lo hacemos también por su sentido y por el de la justicia.

Que nuestra existencia sea mortal, efímera y vulnerable no excusa el dejar de lado la justicia ni la felicidad. Antes bien, justifica que pasen a un primer término y luchemos por ellas.

2. EL DERECHO A LA FELICIDAD

No aceptar la muerte no es necesariamente una señal de ignorancia o de estupidez. Es improbable que el hombre se acostumbre a aceptar del todo que su tiempo es limitado e inseguro. Pocos se resignan verdaderamente a ello.

Por eso la humanidad, a través de las grandes religiones, sigue creyendo en el más allá, el alma inmortal o la reencarnación. El budismo, por ejemplo, no es el testimonio de la aceptación de la mortalidad, sino casi lo contrario: es prueba de la seriedad de la muerte y de la sabiduría necesaria para superarla. En cualquier caso, tenemos derecho a no resignarnos ante una vida corta e imprevisible, del mismo modo que tenemos derecho a la felicidad. Y ambos derechos se alimentan mutuamente.

Todos los seres somos compañeros en el trayecto de la existencia. Hacemos nuestra ruta sobre una tierra común, con un principio y un final, y en compañía, generación tras generación, del placer y el dolor, de la vida y la muerte.

2.1. ENTRE EL ABSURDO Y EL SENTIDO

Actores y espectadores, los humanos descubrimos durante esta ruta de la existencia que la plenitud y el vacío son hijos de la misma tierra y que cada parte, el ser y la nada, subsiste junto a la otra.

Sentido y sinsentido, con su fuerza respectiva, parecen inseparables. De tal modo que la vida es percibida alternativamente bajo el primado del uno o del otro. Valores como la justicia y la felicidad se encuentran en correlación con este sentimiento de la vida.

Así, cuando se percibe la existencia como dotada de sentido, es previsible que esos valores acaben siendo adoptados y mantenidos por el sujeto. Difícilmente quien opta por el sentido deja de hacerlo por creencias y costumbres coincidentes, como éstas de la felicidad o la justicia. Pero si el sentir del sujeto es que la existencia es absurda o que está determinada por la muerte, entonces no se sigue una sola conducta previsible, como en el caso anterior, sino dos. Veámoslas.

Ante el sinsentido de la vida uno puede aborrecer la vida; opinar que la felicidad es una idea peregrina y que la justicia es otra idea por la que no merece la pena esforzarse. O bien, al contrario, ante el mismo sinsentido valorar la más mínima señal positiva de la vida, o añadirsele, y alimentarla con todo el significado positivo posible, con lo cual justicia y felicidad se hacen ideas sostenibles y hasta deseables. Y tan posible es enfrentarnos a una alternativa como a la otra.

En resumen, el absurdo invita a la descreencia; pero no por más absurdo se cree necesariamente menos. Incluso, por apuesta o convicción, puede creerse más. Si la nada ha de acabar con nosotros, no se necesita hacer de ello una fatalidad ni una libertad gratuita. No es necesario hacer del destino una justicia. Iván, en *Los hermanos Karamázov* (IV, 11, 9), de Dostoyevski, alega ante el joven Aliosha: «Si Dios no existe, todo está permitido». Pero quizás es peor que ello pensar que si la vida es inútil, nada vale la pena.

La vida dedicada a la vida, y en particular a su estudio, produce conformidad del vivir y contento de la vida (Spinoza, *Ética*, IV, 50, escolio). Y, a veces, alegría de vivir. Pero es en esta vida, y no en la dedicada a contemplar la muerte, donde se reencuentra la vida duradera y todo su ancho de posibilidades⁵. Es decir, la vida capaz de darse tiempo y un sentido para emprender la felicidad y la justicia.

2.2. EL DESEO DE FELICIDAD

«La felicidad es una idea nueva en Europa». Lo escribe Saint Just, durante la Revolución Francesa. La felicidad no es un bien dado, sino a conquistar. Por eso dice el primer artículo de los Derechos del Hombre y del Ciudadano: «El objetivo de la sociedad es la felicidad común».

Todos desean la felicidad. La felicidad es un deseo, pero ser feliz es, sobre todo, el desear mismo. Y en concreto: *sentirse desear*. Pues no todos pueden desear; ni, pudiendo, lo quieren siempre. Y aun quienes lo quieren —los que «desean desear», el más básico y potente de los deseos— no siempre se ven y sienten a sí mismos queriéndolo. Lo cual, si así vieran y sintieran, sería su máximo de felicidad. ¿Qué es querer una cosa si no nos gusta ni apetece el hecho mismo de quererla? ¿Y qué es gozar una cosa si ya la tenemos? Lo bueno se hace desear. Sólo hay contadas excepciones a ello. Existir lo resume todo.

La felicidad es la autopercepción del deseo. Es la *deseosidad*. Lo cual no quita valor al objeto deseado ni al porqué de desearlo. Pero indudablemente, y por experiencia, les da más valor. «Debemos buena parte de los placeres a la ilusión, ¡ay de quien pierde la ilusión!», le escribió Voltaire a Madame de Châtelet. Pero, en nuestro tiempo, un modo muy extendido de vivir hace que no se valore tanto la felicidad como el éxito. La cultura del individualismo posesivo y consumista confunde el éxito con la felicidad, mientras que la preocupación por triunfar y sus logros hacen que la gente sea, al revés, más infeliz.

La ideología del liberalismo empezó poniendo como meta la felicidad, no el éxito, que atenta contra los mejores y más profundos estímulos de la ética liberal y de su idea de la justicia: obtener la felicidad de uno sin estorbo de la felicidad de los otros. Para John Locke, puntal del liberalismo ilustrado, el individuo posee dos potencias (*powers*) que lo constituyen como tal: la libertad y el deseo. Pero ambas tienen su causa y su objetivo a la vez en la felicidad, que es el placer: no en el éxito, como quiere, en cambio, el neoliberalismo moderno. Lo bueno, para Locke, es el placer, y lo malo es el dolor. Es «ley de la naturaleza», precisa, que el sujeto tienda a la felicidad, que incluye sin ambages el placer. Dios lo ha dispuesto así y espera que el hombre lo descubra por sí mismo. Queda claro, pues, que para este inspirador de la ética liberal europea y de la política liberal norteamericana el sentido de la libertad es la aspiración a la felicidad (*Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, xxi, 42; xxviii, 5).

Sin embargo, aunque la vida puede estar dispuesta para el disfrute, también está expuesta a la ruina. En el otro extremo de Locke, Sigmund Freud, en una de sus últimas obras, llegó a afirmar que «la intención de que el hombre sea feliz no está inscrita en el plan de la creación» (*El malestar en la cultura*, 2). Para el introductor del psicoanálisis, la felicidad es un episodio. Y en el plano político, un ilustrado como Locke, el revolucionario francés Robespierre, dijo en la Convención del 10 de mayo de 1793: «El hombre ha nacido para la felicidad y la libertad, y por todas partes es esclavo e infeliz». Esta vez es la injusticia lo que se interpone en la búsqueda de la felicidad. En Albert Camus, por otra parte, el obstáculo proviene tanto de la injusticia como del absurdo de la vida. Lo que le hace lamentarse: «Los hombres mueren y no son felices» (*Calígula*, I, IV).

Pero, en cuanto a la felicidad, la vida es todo el argumento. Ella, la vida misma, y la injusticia le ponen trabas. No obstante, es la vida misma quien persigue la felicidad con la mayor de las fuerzas y hace que la justicia le siga en esta carrera. Nadie desea para sí el dolor ni la miseria, y la mayoría tampoco lo desea para los demás. El argumento es uno y el mismo: que *nosotros existimos*. Nosotros queremos una existencia feliz. Aunque, por lo pronto, el hablar de «nosotros» parece siempre más un problema que una solución; más un desafío que un fondo de seguridad. Decir «nosotros» es aún revolucionario.

A pesar de que los imprevistos y las injusticias se cruzan en nuestro camino, no consiguen borrar la fuerza de una evidencia. Deseamos ser felices. Buscamos la verdad y la justicia para rescatar la felicidad, por más que sepamos de antemano que ni la justicia ni la verdad completarán nuestra aspiración a la felicidad. Pero son la vía y el camino por los que hay que pasar para obtenerla.

2.3. EL DERECHO A LA FELICIDAD

La vida crece y se multiplica en todos los lugares de la Tierra, incluso en el hielo, y no hay nicho que se le resista, excepto el fuego. La vida está alrededor nuestro y siempre lo estará. Ello ha de ser un motivo de alegría, pero también una razón para el derecho a la felicidad y el rechazo de la injusticia.

En el ámbito académico y profesional de la justicia no se habla apenas del derecho a la felicidad. Es un asunto que se comenta con indiferencia, por su inconcreción jurídica; o con temor, por su carga moral y política. Pero ello no deja de ser incoherente, porque la idea de la justicia nace de una meditación sobre la vida y lo mejor de sus propósitos.

En la visión liberal, no importa tanto el contenido de la felicidad y el acceso a ella como el asegurar los derechos para satisfacer cualquier interés de vida, consista éste o no en la felicidad. Además, existe un cierto pudor por tratar de la felicidad en entornos de conflicto o de pobreza, que la impiden de raíz o reservan su disfrute a una minoría.

Otra dificultad para introducir la noción de felicidad en la carrera de la ley es su falta

de definición universal. Existen innumerables creencias y teorías sobre ella. No es lo mismo concebirla como fortuna que como dicha, como goce o como bienaventuranza. O desde el interés colectivo o el individual; el material o el moral. Pero hablamos en todos los casos de felicidad, un valor, al margen de sus particulares representaciones, de naturaleza intercultural y estrechamente relacionado con las necesidades básicas del individuo y de la sociedad. Por lo pronto, salud y recursos, paz y seguridad, solidaridad y bienestar, autonomía y realización personal o comunitaria. Razones que avalan el derecho a la felicidad y que la justicia es su principal defensa. La justicia es una parte irrenunciable del derecho a la felicidad.

No obstante, habría que aclarar ahora que la justicia no es una virtud natural. Nace con la cultura, y ella la hace y deshace. Buscamos por naturaleza la felicidad, pero no así la justicia, aunque ésta sea una condición y un anticipo de la primera. La justicia posee motivos que hunden su raíz ciertamente en la vida y en sus necesidades, y así empezaría por reconocerlo una justicia existencial. Pero este fondo vital no nos da por sí mismo una idea de la justicia. La justicia pertenece fundamentalmente a la ética, es decir, a la cultura, que la toma como símbolo o representación colectiva y la impulsa como conducta que compromete a la vez a la sociedad y al individuo. La comprensión de la vida como existencia, y la de la justicia como tarea existencial que compromete la realidad y el sentido de la vida, no serían posibles sin la vida, valga la obviedad; pero tampoco sin el comprender y el obrar que nos hacen plantear primero la vida como existencia y después la justicia como el cuidado de ésta. La justicia no sería posible sin la ética, a la cual la conforma la cultura, no la naturaleza por ella misma.

Aquí cabe citar, como entre paréntesis, al filósofo ilustrado David Hume, para quien todas las normas de convivencia no se podían hacer depender sólo de la virtud natural de la compasión, sino también de la justicia, que es, dice, una «virtud artificial» (*Tratado de la naturaleza humana*, III, II, I). El respeto a la justicia no se encuentra entre los sentimientos naturales de la humanidad. La compasión misma no es capaz de acertar lo que es «útil y conveniente», una clave de la justicia. Ante la escasez de recursos, la compasión daría a quien más llora y no a quien más lo necesita. Como sentimiento, la compasión no entiende de lo útil ni de lo que conviene o no. Pero la justicia sí, y es lo que tiene encomendado proteger. Pues ella está basada, según Hume, en la suma del interés público con el interés por uno mismo. Así, la justicia es para este autor la más importante virtud social y la fuente de todas las demás (*Investigación sobre los principios de la moral*, III, II).

Vinculamos la justicia con la felicidad y a ésta con aquélla. Pero, de hecho, ni la felicidad incluye siempre la justicia, ni ésta nos da ni nos garantiza, por lo general, la felicidad. De modo que una persona justa puede ser infeliz, incluso por el hecho de querer ser justa; de la misma manera que una persona feliz puede ser injusta, también a causa de ser, a su manera, feliz. Son situaciones de hecho y, por lo demás, bastante frecuentes. Sin embargo, desde un punto de vista existencial, claramente no se puede

desligar la justicia en relación con la felicidad. Ésta es su principal motivo y su razón.

Resumamos las páginas anteriores: la justicia existencial parte de la sorpresa del individuo por estar en el mundo. De lo asombroso del «estar ahí», algo sin un valor preconcebido para el individuo, que es un ser mortal, efímero y vulnerable, ni un significado especial para el mundo, que es un drama indiferente a sus protagonistas, y destinado, igual que el individuo, a ser engullido por un agujero negro y, antes, por el olvido.

Pero hemos dicho también: la existencia humana no se resigna a este absurdo y opta por dar sentido al mundo y a sus seres. La justicia existencial salva la felicidad para la justicia.

2.4. JUSTICIA PARA LA FELICIDAD

Pero, a la inversa, salvar la justicia para la felicidad es también posible, si bien puede que eso no se vea de forma tan directa. Porque, de hecho, a la preocupación por la felicidad no le sigue siempre ni en la misma proporción la preocupación por la justicia. Es decir, el cuidado por que la persona feliz sea también justa o digna.

Por eso la filosofía, desde los antiguos griegos, ha tenido que esforzarse en explicar esa relación: que si el fin es la felicidad, la justicia, valga o no en sí misma, debe estar en el camino para alcanzar aquélla. Desde Platón y Aristóteles se razona que si nos preocupa ligar la felicidad con la justicia, no ha de ser sólo por la justicia, sino también por la felicidad.

Platón, en *La república* (612 b – 613 e), demuestra que quien es justo es por eso mismo feliz, y que sólo el justo es feliz. Aristóteles escribió poco después que la justicia es la disposición a ejercer aquellas acciones que «producen y conservan la felicidad, y sus elementos, para una comunidad política» (*Ética nicomaquea*, 1129 b 13-14). Hans Kelsen, filósofo del siglo XX, sostuvo que la gente está tan interesada por la justicia «porque en el fondo la justicia surge de su aspiración indestructible a la felicidad»⁶.

La justicia, sin embargo, no asegura la felicidad. Pero sí, en fin, las condiciones y una parte de los medios para obtenerla. En primer lugar, no nos pasa por alto que el propio interés por la justicia amaga un interés por la felicidad. Lo cual ya habla en favor de ésta y puede además interpretarse como una confirmación del *derecho a la felicidad*. En segundo lugar, la justicia remueve aquellos obstáculos para la felicidad que está de su mano apartar. No son pequeños ni pocos: hablamos de las injusticias. Sin justicia, ¿qué libertad o qué seguridad puede haber? No las habría ni para aquellos pocos que gozaran de bienestar. Querer servir a la justicia para combatir la injusticia es apostar por la felicidad en un mundo indiferente a la injusticia y a la infelicidad.

En tercer lugar, la justicia equivale a una virtud consoladora. Así, el primer gesto de quien padece injusticia y se le ha vulnerado su derecho a la felicidad es reclamar justicia y esperar que se le escuche su reclamo. Es el grado inicial del consuelo que representa la

acción de la justicia. En adelante, si ésta prosigue hasta dar con su objetivo reparador o compensador, el consuelo que va con la justicia puede aumentar y llegar a ser satisfactorio para la víctima.

Finalmente, la justicia que remueve obstáculos contra la felicidad, como las injurias, también actúa en sentido creativo y pone medios a favor de una vida más feliz. La justicia hace posible una parte de la felicidad, la que concierne a las posibilidades de autonomía y realización de los individuos, así como a las instituciones y los bienes públicos. El imperativo «No matarás» es la primera señal de este servicio de la justicia a la vida y el bienestar.

Si pensamos, pues, en la felicidad, hay que pensar también en la justicia, porque ésta ayuda a hacer posible aquélla. Ambas, justicia y felicidad, quitan importancia a los absurdos cotidianos y a la muerte, haciendo que los aceptemos de la misma manera que después de una jornada de trabajo nos acostamos confiados en el descanso de cada noche. Como afirmaba Spinoza: «El hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte» (*Ética*, IV, proposición 67).

¹ Vid.: J. BUTLER, *Vulnerabilitat, supervivencia*, p. 27.

² Vid.: A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, II, cap. 46.

³ Vid.: TH. NAGEL, *Mortal Questions*, pp. 22-23.

⁴ Vid.: V. JANKÉLÉVITCH, *La mort*, pp. 411, 416-417.

⁵ *Ibid.*, p. 410; H. BERGSON, *L'energie spirituelle*, pp. 24-25.

⁶ Vid.: H. KELSEN, *Teoría pura del Dret*, vol. II, p. 268.

SEGUNDA PARTE
PRINCIPIOS DE UNA JUSTICIA
EXISTENCIAL

MODALIDADES BÁSICAS DEL RESPETO

1. LA COMUNIDAD MORAL DE CONSIDERACIÓN

Hemos dejado atrás la primera parte de este libro dedicado a la justicia existencial. En esta parte hemos ofrecido una visión de conjunto de las *fuentes existenciales* de la justicia. Se ha tratado básicamente de la injusticia como de un daño existencial y de las estructuras axiales de la existencia afectadas por este daño: el impulso de existir, la temporalidad del ser, la unión o conectividad entre los seres y, en especial para los humanos, el deseo y el derecho de la felicidad.

Dichas «fuentes» no son aún las ideas o normas rectoras de la justicia existencial. Pero nos permitirán entresacar de ellas algunas de estas ideas fundamentales y proceder a identificarlas. Esta segunda y última parte del libro trata, pues, de los *principios* de una justicia existencial. El primero de los cuales es hacer de todo ser existente, y por existente, un objeto de humana *consideración*.

1.1. EL SER CONSIDERADOR

El hombre es un animal considerador. Cuanto más inteligente y sociable es el animal, como sucede con los simios, más tiende a «considerar» lo que se lleva entre manos o lo que está de su mano hacer. Más considera o «tiene en cuenta».

Y es que las manos, como el tacto en general, nos permiten y piden hacer múltiples operaciones vitales —tantear, comprobar, sopesar, manipular, grabar, acariciar, etc.— que otros animales no necesitan llevar a cabo, porque tienen suficiente con la vista, el oído o el olfato, y en definitiva les basta con sus instintos. Por lo pronto, no dudan ni titubean.

No es así en los primates superiores y en particular en el hombre. Vista y mano han hecho al hombre. Mirada y tacto lo han socializado. Pues los ojos y las manos son los órganos básicos del contacto, hasta que apareció el lenguaje y afinó el oído, preparándonos para el habla y la escucha. Pero el oído alcanzó su máximo umbral y se detuvo. Parece incluso estar declinando en una civilización como la nuestra, que además de ruidosa depende sobremanera de la agilidad de los dedos y de la rapidez de movimiento de los músculos oculares.

Es cierto, por otra parte, que con la mano y el ojo el hombre puede eludir el contacto o perjudicarlo. Por ejemplo, con la agresión física o las miradas de odio. Pero existen también la mirada compasiva y la mano protectora. Y en este aspecto, el de la

sociabilidad, el tacto tiene aún más protagonismo que la vista. El tacto es el sentido más humano: con él entramos en la vida y nos despedimos de ella. Con el tacto, además de gozar de la caricia, echamos la medida tanto del respeto, que implica un tomar distancia (no «poner las manos» sobre el otro, no «oprimir»), como de la solidaridad o mutua cooperación, que suponen, al contrario, un acercamiento y un literal contacto (mostrar nuestro «apoyo», echar una «mano»).

Pero el tacto permite algo anterior todavía al respeto y a la cooperación o solidaridad: hace que seamos sujetos de consideración. Con la vista y las manos, sobre todo con éstas, los humanos *consideramos*. La consideración es característicamente humana, aunque otros primates superiores también la practican, si se trata, póngase por caso, de examinar un fruto, inspeccionar a un extraño, tantear una maniobra o comprobar la eficacia de un instrumento. Nosotros hacemos lo mismo, pero la consideración es ahora mucho más compleja y refinada. Valorar, enjuiciar, deliberar, elegir, y otros actos esenciales para la moral, la justicia o el tomar decisiones públicas suponen que hay que «ponderar». Lo cual, en cierto sentido literal, es sopesar, y en el figurado es *considerar*.

Cuando «consideramos» prestamos atención a una cosa, nos concentramos en ella y ponemos, poco o mucho, todos nuestros sentidos en esta operación, en especial el sentido del tacto, tanto de manera literal como figurada. La operación puede realizarse de manera consciente y a conciencia, incluso. Pero también por hábito o costumbre, como cuando somos «considerados» con el aparato que manipulamos, el perro que se cruza en la carretera o en relación con las personas que dependen de nosotros. El individuo «desconsiderado» no ha aprendido a ponderar, reacciona de manera impulsiva o abrupta, o simplemente sin prestar atención a los seres implicados en su conducta. La crueldad es la máxima desconsideración y la compasión o el amor la máxima consideración.

El ser humano considera y la consideración es humana. Más aún: la consideración nos hace humanos. Cuando Marco Aurelio, por apelar a un pensador clave, dice en el primer capítulo de sus *Meditaciones* que, además de ser justos y resolver los conflictos con energía, hay que hacerlo siempre de modo «amable», o dice también que de manera «benevolente», «indulgente», «tolerante», «generosa», y otros términos similares, está refiriendo conceptos que tienen el común denominador de la humana consideración.

Porque, ¿quién dice que algo o alguien son «considerables»? Lo dice el ser humano y sólo éste puede decirlo. Y no tienen más razones a su favor los que dicen que no puede decirlo que aquellos que sostienen que sí puede hacerlo. Porque la consideración hace al ser humano.

1.2. EL PRINCIPIO DE CONSIDERABILIDAD

Llamamos «cosa» a todo lo que posee entidad, y «ser» a toda cosa que ha sido generada o producida. Un ser es, pues, una cosa existente. Pero nosotros, al tratar sobre la justicia, nos referimos sólo a los seres existentes que han sido generados, no a los

seres inorgánicos ni a los artificiales.

En otras palabras, la justicia trata sobre los seres vivos, sean humanos o no, animales o vegetales, individuos o colectivos. Y cuanto más capacidad de sentir y sufrir tengan los seres, es decir, cuanto más *sintientes* sean, más deben entrar en el foco de atención de la justicia. Toda la comunidad biótica es y debe ser objeto de la justicia.

Todos los seres caen bajo la consideración humana. Por ello, todos tienen una *considerabilidad*. Es el primer principio de la justicia: que todo ser es susceptible de un trato con atención y miramiento. Cualquier ser puede constituir un objeto de consideración. No es una cuestión de merecimiento por parte del ser que hemos decidido considerar. Ni es cuestión de un deber, ni de un fin, sea éste asignado o natural, por parte del sujeto que hace la consideración. Simplemente es considerar lo que uno tiene ante sí, y por darse así: existente y ante nosotros.

Considero es un verbo latino que indica el examen atento de una cosa o persona acompañado de una cierta reflexión sobre ella. La *consideratio*, o acción de considerar, es pues el hecho de poner toda la atención sobre alguien o algo, sea de naturaleza física o conceptual y de hacerlo con especial dedicación o miramiento. Contra la consideración está, por lo tanto, la *desconsideración*, pero también la *no consideración*, que es aquel modo de proceder indiferente o ajeno a los seres y las cosas.

En el habla actual, la «consideración» conserva el mismo significado que en la Antigüedad. Es decir, mantiene un claro significado moral. Pues quien toma algo o alguien en consideración es que lo tiene en cuenta y que, de un modo u otro, le importa. Considerar no es una relación de conocimiento ni una tendencia que esté inscrita en la vida misma. Tampoco es una especie de metafísica relación del «ser» consigo mismo. Es la capacidad que tiene el hombre, percutido por su existencia, para estar en disposición y mantener una actitud de apertura e interés hacia los seres y las cosas de cualquier lugar y tiempo.

Decir entonces que todos los seres caen bajo nuestra consideración equivale a admitir que todos tienen una considerabilidad moral. Que poseen *moral standing*¹. Puede, sin embargo, como es el caso de muchos seres vivos, incluso de humanos, que se trate de seres incapaces de acción y juicio moral, que no posean *moral agency*. Pero hasta esos seres que difícilmente serán «agentes» en lo moral pueden y deben ser tratados como objetos de atención para la ética y, a su manera, pues, como sujetos morales. Y ello aunque se trate, por ejemplo, de un individuo en estado de coma, de un simple animal de compañía o de un árbol de la calle. Todos deben ser objeto de consideración moral y hasta de un trato de justicia. La ética y la justicia ya no pueden ocuparse sólo de los seres humanos y de lo que nos es próximo a los humanos. El círculo de la ética se expande a lo infinito.

La consideración no está predefinida. Sería contradictorio con ella el adaptarse a una idea o realidad previas. Por consiguiente, tener las cosas en consideración y tratarlas según ésta pone de manifiesto que los seres humanos somos libres. O, mejor, que nos

«hacemos» libres. Nada hay que sea determinante antes de esta capacidad de considerar y de la decisión de ponerla en práctica. La consideración no está prevista en el plan de la naturaleza ni en las instituciones de la sociedad. Creer que lo moral ya está prefijado, dice el filósofo existencialista Jean-Paul Sartre, es engañarse a sí mismo, por no asumir la libertad y la responsabilidad que el ser libre comporta. Es, en otras palabras, adoptar un «espíritu de seriedad», el que consiste en creerse que la moral depende de objetividades o aprioris que preexisten a la libertad y que nos señalan la «buena senda» a seguir. Por lo contrario: «Para la realidad humana, ser es elegirse a sí mismo» (*El ser y la nada*, IV, II, III).

Cosas y personas no tienen un valor intrínseco, sino el que les damos por el hecho, y según el grado, de nuestra consideración. Y este asignar valor es lo que nos hace libres. El hombre es el animal que considera. Lo hacemos también con el valor de nuestros valores. Pues éstos tampoco existen por sí mismos, como guías o datos independientes de la humana capacidad de atender a las cosas que se nos abren al paso. No hay valores intrínsecos. La cultura, el múltiple y continuo hecho de alejarse de un objeto y concentrarse en él —el hecho de considerar— los forja, mantiene y transforma. Los valores no proceden de ninguna parte.

1.3. LA IGUAL CONSIDERACIÓN DE LOS SERES

Todos los seres son considerables. Pero la cuestión que sigue inmediatamente es si todos tienen la misma consideración. Hay que saber, por ejemplo, si un ecosistema merece ser valorado y tratado igual que una especie en extinción, o ésta igual que uno o muchos individuos humanos, y así con una larga lista de situaciones.

Algunos pensarán que no hay que hacer diferencias, y otros que sí. Y entre éstos están los que prefieren valorar más a los humanos y aquellos que admitirán que éstos pueden a veces ser menos tenidos en cuenta que otros seres. En la ética del medio ambiente eso se plantea con el antagonismo existente entre el antropocentrismo y el biocentrismo, que respectivamente dan la primacía al ser humano o bien al conjunto de la naturaleza.

Sin embargo, tener todos «la misma consideración» puede interpretarse al menos de dos formas. Una: que todos merecen *una igual consideración*. Otra: que todos merecen ser considerados *de una manera igual*. La primera forma es genérica. La segunda, específica. La primera dice que hemos de prestar una atención igual a todos los seres. Pero la segunda añade y puntualiza que esta atención debe ir seguida de un tratamiento igual: que todos los seres han de ser tratados en sí mismos como iguales. En el primer caso no hay todavía igualitarismo; en el segundo, sí.

Pero el principio de considerabilidad no implica necesariamente esta segunda interpretación a partir del hecho, como decíamos al principio, de que todos tienen la «misma consideración». Son muchos más, y más razonables, los hechos y argumentos que avalan que no es lo mismo tratar a un mosquito que a un niño, o a una secuoya que a

una rata de alcantarilla, que aquellos que sostienen que todas estas vidas merecen ser tratadas de una manera igual, sin hacer diferencias. No es el lugar este libro para extendernos en esta justificación. Pero si aceptamos por lo pronto este razonamiento inicial, es decir, que no hay que considerar a todos los seres «por igual», debemos quedarnos con la interpretación de que tratar a todos con «la misma consideración» es, y sólo es, entender que todos merecen una igual consideración. En resumen, del hecho de que todos los seres sean considerables sólo se sigue que *todos son igualmente considerables*, no que todos hayan de ser considerados por igual o de una manera igual.

El principio de considerabilidad podrá ser aplicado unas veces de forma igualitaria, por ejemplo si hablamos del deber de preservar la naturaleza en su conjunto, de proteger el derecho a la vida de todos los seres vivos o de asegurar la libertad de cualquier ser humano. Pero en otras ocasiones habrá que contemplar las diferencias y respetarlas, lo cual es más propio hacerlo entre especies, para considerar, en primer lugar, la humana; y entre los mismos humanos, por ejemplo para tratar de distinto modo a ricos y pobres, si se trata de distribuir de forma equitativa los recursos de la comunidad. Entre dos estudiantes igualmente capacitados y con similares méritos, lo considerado es becar al que carece de recursos económicos y no al que le sobran.

El filósofo liberal Ronald Dworkin ha establecido una distinción parecida en el plano de los derechos². Sigue en cierto modo a Jeremy Bentham, un clásico de la filosofía utilitarista, cuando éste afirma que todas las personas tienen igual valor moral, ya que todos aspiramos al bienestar. Arguye, en este sentido, que la inmensa mayoría de los humanos buscamos el placer y rechazamos el dolor. Dworkin, por su parte, sostiene con parecido igualitarismo que en el sistema de derechos aquel de orden más fundamental es el «derecho a igual consideración y respeto». Sobre este principio deben descansar todo el edificio del derecho y la defensa, en suma, de la justicia.

Pero este derecho fundamental a la igualdad no ampara siempre, aclara el filósofo, un igualitarismo estricto tanto de forma como de contenido. El significado principal del derecho a la igualdad es, ciertamente, el «derecho a ser tratados como iguales». Es decir, que todos tienen que ser tratados con la misma consideración y respeto. Ahora bien, este significado no es idéntico a interpretar que el derecho a la igualdad sea, específicamente, el «derecho a igual tratamiento», en el sentido de que todos tengan derecho a lo mismo y del mismo modo. Éste es un derecho derivado del anterior, pero ya muy distinto de aquél³.

También en nuestro caso, la igual consideración de todos los seres no implica necesariamente que todos hayan de ser considerados de una manera igual.

1.4. LA COMUNIDAD MORAL DE CONSIDERACIÓN

Hasta este momento hemos mantenido que todos los seres son considerables y que todos merecen una igual consideración. Pero de nuevo surge otra cuestión: por qué

merecen esa consideración igual.

Pues por motivos diferentes podríamos llegar a concluir lo contrario. Por ejemplo, si nos referimos a sus cualidades o capacidades, y ya no digamos a su relación con los seres humanos. O, entre éstos, si atendemos a su aportación y méritos. Muchos autores se basan aún en estas diferencias para desechar el imperativo de que todos debemos tratar de manera considerada a todos.

Nuestra opinión es que por cualquiera de sus propiedades, sean naturales o culturales, inherentes al individuo o simplemente atribuidas a éste, todos los seres son *beneficiarios* de un trato considerado, o, en otras palabras, que todos los seres son objeto de la moralidad. Pero opinamos también que sólo por algunas de estas propiedades los mismos seres pueden tener, a la vez, la condición de *agentes* morales. Nos referimos a las propiedades por las que un individuo puede juzgar y actuar por sí mismo, decidiendo sobre sus actos y sobre la orientación de su vida.

Parece ser que estas propiedades son exclusivas del hombre, con lo cual sólo los seres humanos podemos ser, además de «objeto» y de beneficiarios de la moral, *sujetos* y agentes de ella. De entrada, somos, como el resto de seres, moralmente considerables. Tenemos, pues, igual que ellos, *moral standing*. Pero a diferencia del resto, somos los únicos seres, o así nos consta, que poseen la facultad de considerar hechos, individuos y situaciones, y de comportarnos en correspondencia con esta facultad. Tenemos *moral agency*.

En el dominio de la moralidad hay agentes y hay beneficiarios, pero no siempre existen ambos en el mismo individuo. Es un mundo con una gran brecha en su interior, aunque algunos otorguen también a los seres no humanos una condición de sujeto y hasta de «persona». Pero, en nuestra visión, el número de beneficiarios de la moral es aún mucho mayor que el de sus agentes o individuos con la capacidad de juzgar y actuar por sí mismos⁴. Por lo cual vamos a hacer ahora una pequeña reflexión. Podemos, cierto, observar en los primates superiores inteligencia y sensibilidad, destreza técnica y sociabilidad, emociones y cooperación. Podemos concederles, pues, subjetividad y hasta personalidad, en un sentido figurado, esto último de «persona». Pues por defender la dignidad y los derechos de estos y de otros animales nos permitimos caer, como se ve, en la contradicción «especista» (el especismo es comparable al racismo) de contemplarlos todavía bajo el prisma antropocéntrico, diciendo que son «personas» porque sienten estados de ánimo, y que son «sujetos de derecho» porque tienen «intereses»⁵. Habría que referirse a ellos, en cambio, con un vocabulario «chimpancista», «orangutanista», etc., pero no con uno humanista, como solemos hacer, aun sintiéndonos animalistas.

Pero el hecho es que no tenemos datos ni apenas intuiciones sobre la capacidad de los animales no humanos para pensar y decidir en términos —como decimos los humanos— «morales». Decir que son propiamente personas y prestarles otras etiquetas morales es un avance a favor de su reconocimiento como seres de obligada consideración y en apoyo de sus derechos; pero es al mismo tiempo hacerles —y hacernos— una concesión,

que no un favor, todavía de signo «humanista» o «antropocentrista». Como escribió Teresa de Jesús: «Dios escribe derecho con renglones torcidos».

Lo esencial para la justicia es que todos los seres, estén del lado que estén en la frontera moral —unos son agentes y otros no—, participan de la misma *considerabilidad* moral. Y no por una determinada clase de atributos, sean naturales o culturales. Sino por la suma de todos ellos, que es más que la «suma de las partes»: porque desde el renacuajo hasta el hombre, desde la campánula silvestre hasta la masa forestal, *todos existimos*.

La existencia que somos y que compartimos, esa existencia que es para todos mortal, efímera y vulnerable, es lo que nos hace a todos sin distinción miembros de una *comunidad moral de consideración*.

2. EL RESPETO EXISTENCIAL

Acabamos de reflexionar sobre la prioridad de tratar a todos los seres con consideración. Ahora lo haremos sobre la necesidad de tratarlos también con *respeto*. Porque el respeto es la forma ética fundamental de la considerabilidad. Hablamos, pues, del que viene a ser el segundo principio de una justicia existencial.

2.1. EL RESPETO NATURAL

El respeto es la conducta que muestra una máxima consideración hacia las personas y los seres en general. La conducta respetuosa y con conciencia de tal parece ser exclusiva de la especie humana.

El respeto suele consistir en un sentimiento. Pero se aclara y consolida con la razón, se acompaña de una actitud personal y se traduce en una forma u otra de acción, sea ésta por la comisión de un acto o por la omisión de éste, puesto que respetar es a menudo un proceder pasivo, como cuando nos prohibimos insultar o agredir a alguien. Basta con equiparar el respeto a un «proceder cuidadoso» para tener la clave más sencilla y práctica del buen entendimiento moral en cualquier conflicto entre personas o entre pueblos.

Hay una primera y básica modalidad del respeto: el *respeto natural*. Toda vida cuenta para la vida, y a los ojos del universo ninguna es más importante que otra. Tan es así, que a los humanos puede parecernos, como dijo el físico Erwin Schrödinger, que «la naturaleza trata a la vida como si fuera la cosa menos valiosa del mundo», después, eso sí, de afirmar que la vida es valiosa en sí misma (*La mente y la materia*, V). Su contemporáneo, el médico y pacifista Albert Schweitzer, defendió incluso el principio ético de que a la vida hay que tratarla con «reverencia» (*Ehrfurcht*). El respeto a la naturaleza, piensa, no puede ni siquiera consistir en un imperativo de la voluntad, pues la reverencia para con la vida sobrepasa los límites y las arbitrariedades del querer humano.

Schweitzer se oponía así a la exaltación del voluntarismo hecha por los nazis en las jornadas tituladas «El triunfo de la voluntad», celebradas en Nuremberg en 1934.

Este modo natural del respeto se produce en los seres humanos hacia aquellos otros seres con los que compartimos nuestra naturaleza. Viene a consistir, pues, en un trato de parentesco por la connaturalidad con los otros animales y las especies vegetales, es decir, con todos los individuos, grupos y sistemas de la comunidad biótica, a excepción de los seres inorgánicos y artificiales. Si éstos son respetados no es por este modo, como decimos, natural, sino por otras causas. Pero cuanto mayor es la naturaleza afin, mayor es o debería ser el respeto natural hacia las otras especies. Para un número cada vez más destacado de científicos y pensadores, los seres con parecidos niveles mentales y emocionales —los chimpancés tienen en común con los seres humanos el 98% de los genes— han de ser valorados como iguales en sentido moral. Y si son iguales en este sentido, han de ser tratados también como iguales⁶.

Es cierto que este igualitarismo moral no es de la aprobación de muchos, pero son cada vez menos los que mantienen la tradicional línea divisoria que separa a la especie humana del resto de las especies, y especialmente de los grandes simios. Este tipo de separatismo, y en el fondo de «mente discontinua», como critica el biólogo Richard Dawkins, prevalece aún en la opinión común y en parte de la filosofía, cuando centramos la moral exclusivamente en la razón o en la experiencia humana⁷. El rostro del Otro ya no es sólo un rostro humano, sino el de toda la naturaleza. Más, aún, si ésta tiene ojos, y unos ojos que nos miran. Es por ello, dicho sea de paso, que puede resultarnos artificiosa la clásica idea de un «contrato» entre los hombres como base de la moral y de la política, puesto que tal contrato separa abruptamente entre el «estado de naturaleza» y el «estado civil» que se supone mejoraría radicalmente el anterior. Sobre esta idea son dejados atrás, y como algo que superar, la naturaleza y el reclamo de la vida. Pero, además, pasa por alto que la Tierra es una totalidad de relaciones entre los seres que la habitan, que lo han hecho o lo harán, y que por ello ya contiene en su seno una forma de contrato. Un «contrato natural», como ha observado el filósofo Michel Serres⁸.

En el respeto natural del que estamos tratando existen obviamente diferentes tipos de respuesta y grados de motivación. El respeto que sentimos hacia un familiar que sufre no es igual al que tenemos ante el conejillo de Indias. Ni este otro posible respeto es comparable al que podemos sentir ante el pequeño hongo que corre el riesgo de ser pisado en el parque. De cualquier forma, en el respeto natural no estamos sólo frente a una conducta instintiva, sino debida también, y en gran medida, al aprendizaje y a la personalidad individuales, en que lo cognitivo y lo emocional se mezclan o alternan. Hay, así, tantas formas de respeto como de individuos. Incluso en un mismo individuo la pluralidad de reacciones ante los otros seres y ante uno mismo puede llegar a ser todavía más imprevisible.

Lo esencial es que el sentimiento de respeto se debe aquí, en primer lugar, al hecho de compartir nuestra naturaleza de vivientes con los otros seres, lo cual incluye el grado

mayor o menor de autonomía que puedan tener éstos: cuanto más autónomos, más respetados. Más respeto nos infunden. La mayoría de los humanos no podemos dejar de respetar la vida y la autonomía de otro ser vivo sin que algo se resienta en nuestro interior. La conocida *Carta de la Tierra*, publicada en 1997, reconoce: «La humanidad es parte de un vasto universo evolutivo». Luego todos los seres son interdependientes y admitimos que poseen valor unos para otros.

Y en segundo lugar, el sentimiento de respeto puede venir causado por el hecho concreto de que un ser vivo se encuentre en una situación en la que su vida o su autonomía estén dañadas o corran el riesgo de estarlo⁹. En este caso el sentimiento de respeto se produce por un factor de identificación emocional. En el primero, la identificación con el otro ser posee, en contraste, un carácter más cognitivo. El conocimiento y la imaginación aumentan el respeto a la naturaleza.

2.2. EL RESPETO PRUDENCIAL

El *respeto prudencial* es otra modalidad del respeto. Si el modo natural del respeto que acabamos de ver sólo puede referirse a los seres con los que compartimos la naturaleza, en este otro modo, el del respeto prudencial, los seres humanos nos referimos al conjunto total de los seres.

Esto es, incluimos aquí, además de los seres naturales vivos, aquellos seres naturales que son inorgánicos, como los minerales y los cuerpos y fenómenos sin vida de la naturaleza, y también aquellos seres que no son naturales, sino artificiales, como los objetos, los artefactos y los sistemas de la tecnología.

De modo prudencial, el ser humano puede proponerse y sentir respeto por cualquier otro ser, natural o artificial, de este tiempo o de otro. Ante este conjunto global, o ante cualquiera de sus elementos, podemos plantearnos el proceder de modo tan atento como precautorio. Tenemos enfrente a sujetos y objetos de vida, pero también a otros seres que no son sujetos, sino sólo objetos.

Pero éstos son objetos igualmente vulnerables, y en muchos casos, como ocurre con los artefactos, son objetos que dependen siempre de nosotros los humanos, como los bancos de datos, las centrales nucleares o las aeronaves. Todos, naturales o no, existen, y todos están expuestos a la contingencia, tanto a la que proviene de la voluntad del hombre y de sus fines y maneras dominadoras, como a aquella contingencia producida por el azar o los accidentes, naturales o mecánicos.

En su actuar, el hombre pone en riesgo no sólo su ser, sino la existencia de todos los seres. El hongo de la bomba atómica es el icono que nos recuerda hasta dónde puede alcanzar este peligro. Es por ello que el respeto prudencial tiene sentido y está justificado.

2.3. EL RESPETO MORAL

Si el respeto natural se funda en el parentesco y el prudencial en la precaución, el *respeto moral* es aquel modo de respeto que se basa en el trato de humanidad.

Pueden ser objeto de respeto moral todos los seres, no sólo los humanos. Aunque, como en todas las modalidades del respeto, quien respeta es el ser humano y sólo puede ser éste. Un trato de humanidad significa que el ser humano se comporta como tal ante cualquier otro ser. Es decir, con las características naturales, técnicas y sobre todo culturales que atribuimos a los humanos en su etapa evolutiva actual.

Entre esas características culturales, casi todos estamos de acuerdo, aunque no siempre se obre de modo consecuente, en que los atributos morales ocupan un lugar prominente y que deben seguir haciéndolo. Hoy estos atributos se cifran alrededor de la dignidad, el único valor moral absoluto, pues todos los demás son relativos: pueden acompañarse de inmoralidad. La dignidad (viene del latín *dignus*, merecedor) es un valor moral fundamental atribuido a todo ser vivo por su propia naturaleza y existencia, y del que se hacen en especial merecedoras las personas, grupos e instituciones humanas, en su condición de agentes morales y por la moralidad de sus actos. La dignidad no es, por lo tanto, un concepto abstracto. Está relacionada antes que nada con la existencia y su carácter mortal, efímero y vulnerable.

El valor de la dignidad constituye, al mismo tiempo, el principio del estatuto moral y jurídico de las personas y en general de los seres vivos, como seres objeto de respeto universal, continuado e incondicional, y como seres también portadores de derechos básicos, inviolables e inalienables a la vida, al pleno desarrollo de sus capacidades y al ejercicio de sus intereses. Por existir, atribuimos a todos los seres un valor de dignidad, y por ser dignos, decimos que merecen un trato de respeto moral. La moral, pues, del respeto es previa y es una condición de todo otro imperativo moral, pues todo lo que viene a indicarnos es que «nos tomamos en serio la existencia»¹⁰, en especial la existencia humana, y que la salvaguardamos en todas las situaciones por las que atraviese. La prueba más evidente de que un ser trata a otro con respeto es la sensibilidad hacia su dolor, y entre los humanos es, además, el escuchar su opinión, aunque no la comparta.

De modo que un trato humano, sea o no hacia humanos, es aquel que en último término manifiesta una efectiva consideración hacia la dignidad del ser humano; o que es, en sí mismo, un trato que incorpora dignidad si tiene lugar en relación con otros seres. Uno, por ejemplo, puede creer que un toro bravo o unas ruinas arqueológicas o unas dunas marinas no poseen en sí mismos «dignidad». Pero lo que haga con ellos será el fiel espejo de su humanidad, es decir, de su modo de creer y de comprometerse con la dignidad. Lo que hacemos los humanos con otro ser es expresión y prueba de cómo nos tomamos a nosotros mismos y a la humanidad en general. Todo trato con los otros seres tiene un valor reflejante de quiénes y de cómo somos.

Vamos a hacer ahora una breve incursión en la historia, como ejemplo de que el trato con el otro es el espejo de nuestra poca o mucha humanidad. A partir de 1492, el

maltrato y genocidio de los indios por parte de los conquistadores españoles ponía de manifiesto el atraso y la crueldad de las mentes de éstos, aunque se llamaran cultos y cristianos. Pero ya Colón escribe en su *Diario*, un temprano 4 de noviembre de aquel 1492, que los nativos de Indias, «desnudos como su madre los parió», son, sin embargo, pacíficos, comunicativos y de «buena voluntad» en su intercambio con los recién llegados. En este encuentro, pronto a hierro y sangre, se experimenta por primera vez en la historia moderna el sorprendente descubrimiento del «Otro», así como la consideración, por parte de algunos testigos entre los ocupantes, de que los otros, los extraños habitantes del Nuevo Mundo, son iguales a nosotros. En este caso, por la idea de la «igualdad de todos ante Dios» y por el relativo triunfo de la asimilación cultural del indígena (la «evangelización»).

En diciembre de 1511 el predicador dominico Antonio de Montesinos defiende en uno de sus sermones la «humanidad» de los indígenas. Y a los pocos meses, como una especie de compromiso entre colonizadores y colonizados, se promulgarán las llamadas Leyes de Burgos, protectoras de la «dignidad» de los indios. Apenas iniciada la ocupación, surge pues entre algunos españoles una preocupación por la «justicia» como no se había dado en todo el siglo anterior y su incipiente «humanismo». Esta apología de la justicia llegó a su máximo con fray Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapas y autor de varios tratados indigenistas, el más resonante de los cuales fue la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, escrito en Valencia en 1542, en que denuncia el exterminio masivo de indios y se hace defensor incondicional de su causa¹¹.

Pero antes el teólogo dominico Francisco de Vitoria deviene el principal exponente teórico, en clave humanista y desde su cátedra de Salamanca, a partir de 1526, de esta inédita y controvertida posición de defensa de la vida y de los derechos naturales de los indios, reflejada en sus lecciones de 1538 y 1539, en las que llegó por ello a relativizar el poder del emperador y a afirmar que el Papa ya no es *Dominus orbe* o «señor del mundo». El primer título para colonizar legítimamente a los indios y convivir con ellos dice Vitoria que no es el «Imperio», sino la creencia y defensa de la «sociedad humana»: todos los individuos son capaces de entendimiento y diálogo, de contacto mutuo y cooperación. A Vitoria, defensor, pues, de la unidad del género humano, se le considera, junto con Grocio, el padre del moderno «Derecho de gentes». Y su obra *Relecciones sobre las Indias* —póstuma, como todos sus libros— es tenida como uno de los primeros tratados de derecho internacional, al que se tomó incluso en cuenta para solucionar los masivos desplazamientos de población tras la Segunda Guerra Mundial.

Desde una perspectiva actual, y en la senda de estos primeros defensores de la unidad de los seres humanos, podemos decir y sostener que el respeto moral abarca, más aún, a todos los seres, pues todos ellos pueden ser considerados como objetos de la moralidad. Aunque no sean sujetos, ni agentes morales, son objeto de la moral humana, y los humanos podemos incluso atribuirles un valor moral. Éste será tanto mayor cuanto más grande sea la importancia que otorguemos a un ser en la esfera de la vida y en el

conjunto de los seres existentes. Bien sea dicha concesión desde un exclusivo enfoque humano, bien sea desde el esfuerzo igualmente humano (algo inevitable: no podemos dejar de ser humanos), por conocer o imaginarnos el interés de los otros seres, si hablamos de seres vivos. O simplemente, si se trata de seres inanimados, del servicio, desde diferentes ángulos (material, cultural, testimonial, etc.), que estos seres nos puedan prestar.

Sin embargo, en el primer caso, el de conferir valor moral desde el enfoque humano, corremos el riesgo de caer en un antropocentrismo excluyente. En los otros, cuando dirigimos el foco más allá del campo humano, el peligro es incurrir en un biocentrismo o en un tecnocentrismo igualmente excluyentes. De nuestro juicio moral, informado, razonable y dispuesto a asumir las consecuencias de su aplicación, dependerá que nos situemos en cada ocasión en el punto más acertado de entre ambos extremos, biocentrista o tecnocentrista. Se entiende que más «acertado» para la esfera de la vida y el conjunto de los existentes. No es ni será nunca un juicio fácil de hacer ni de resultados previsibles. Pero está en nuestra mano poder y deber intentarlo.

Si hay una comunidad moral de consideración, tiene que haber también una comunidad moral de respeto y que ésta vaya más allá de nuestra especie. Esta extensión es un desafío racional y emocional que hoy no se puede aplazar más, pues la justicia es la principal perjudicada. También se aplazó la consideración y el respeto moral hacia los esclavos, las mujeres, los niños, los indígenas y los marginados, y el resultado fueron y siguen siendo siglos de injusticia y países enteros aún sin respeto a la vida y a sus condiciones de existencia.

Criticar hoy la dignidad, los derechos o la condición de sujetos morales de los seres no humanos, argumentando que éstos no reclaman derechos ni tienen capacidad alguna para hacerlo, es lo mismo que hacían las gentes contrarias a que los esclavos, las mujeres, los niños, los indígenas y hasta millones de proletarios, en la época moderna, tuvieran derechos, porque tampoco se les suponía «capacitados», fuere por naturaleza o por cultura, para reclamar lo que como humanos les pertenecía.

En una carta del viejo Charles Darwin a Karl Marx, escrita el 13 de octubre de 1880, el padre de la biología moderna confiesa que «la libertad de pensamiento se defiende mejor con la gradual iluminación de las mentes de los hombres», es decir, con el «avance de la ciencia», y no mediante las convicciones radicales, aunque nos parezcan razonables. Creemos que esta apertura al conocimiento incluye la extensión del respeto moral a todos los otros seres¹².

2.4. EL RESPETO EXISTENCIAL

Las tres modalidades de respeto sumadas —natural, prudencial, moral— dan el *respeto existencial*, el cual se encuentra ya presente y actuante en cada una de ellas.

Sea por el parentesco, la precaución o la humanidad que caracteriza a nuestro trato

con los seres, lo que en el fondo se respeta en cada caso y se acumula entre todos ellos es el respeto a la *existencia* de dichos seres, sean naturales o no, vivos o no, humanos o no, y aun de este tiempo actual o de cualquier otro tiempo.

Si tomamos como referencia la Tierra, podemos llegar a una conclusión que para muchos es desoladora. La mayoría de los existentes en el planeta ya no existen hoy, y todos los que hoy existen, y que existirán en cualquier tiempo futuro, dejarán igualmente de existir. La rueda de la existencia descarga a todos, sin excepción, en la misma estación de destino, la del no existir ya, sobre la que durante un tiempo la vida nos ha acostumbrado a pasar de largo, hasta que la rueda se detiene por cansancio o por capricho y nos descarga, indiferente, en el andén.

Pero la desolación no es existencial, sino todo lo contrario. El sentido existencial es afirmativo, no aflictivo, dejando así la puerta abierta a la consolación. No se fija en el no existir ya, sino en el existir todavía. Ni toma partido por la nada, aunque sea ella la que nos invita, por contraste, a valorar el ser, sino que lo hace por la otra parte: por el ser mismo. La autoconsciencia de existir y sus límites es justo lo que nos abre al sentimiento positivo de la existencia como impulso y lo que nos predispone a cuidarla. Por lo cual, y ello va en particular para el ser humano, a mayor autoconsciencia, mayor será el sentido afirmativo que la existencia se dé a sí misma y mayor también la disposición a proceder con un respeto existencial hacia todo lo existente.

El respeto existencial no es simplemente el respeto a la vida. La existencia no es tan sólo *nuda vita*. Es la vida que se comprende o es comprendida como mortal, efímera y vulnerable. Es peligroso para la dignidad de la vida concebir ésta sólo como *zoé*, vida orgánica, vegetativa. Durante siglos, y siguiendo la ley romana de las XII Tablas (VIII, 21), se admitió que la vida era, por eso mismo, *sacer*, consagrada. Pero vida a la que cualquiera podía darle fin. Sólo era sagrada para los dioses, no para los intereses humanos del padre, del patrón o del emperador. Lo cual —recuerda el filósofo Sergio Agamben en *Homo sacer* (1995)— sigue hoy siendo así, si observamos, por ejemplo, el menosprecio de la vida en los campos de internamiento de emigrantes, de refugiados o de meros sospechosos de terrorismo en los países supuestamente más democráticos. Su vida es «inviolable», le asisten los «derechos humanos»; pero se hace con ella lo que al poder soberano más le conviene. La vida es tratada como «nuda vida»; es decir, despojada, para empezar, de su valor como existencia.

Todo respeto es un respeto existencial. Muestra consideración hacia lo existente ante todo por ser existente, es decir, por ser mortal, efímero y vulnerable, y por tener, como es el caso de los humanos, la capacidad de comprenderse a sí mismos existiendo de ese modo. Y uno de los primeros procederes respetuosos con la existencia es el respeto de su límite en el tiempo. Séneca nos recuerda la brevedad de la vida y su carácter muriente: «La muerte me sigue, la vida me huye» (*Mors me sequitur, fugit vita*, en *Cartas a Lucilio*, XLIX). Pero Séneca constata a la vez que el problema no es tanto el poco tiempo del que se dispone como el mal uso que la mayoría hacemos de él. Los actos

inútiles o estúpidos acortan la vida. Por lo tanto, añade, hay que indignarse por el derroche que hacemos del tiempo, no porque nos parezca vivir poco tiempo. «La vida, si se sabe utilizar, es larga», concluye (*De la brevedad de la vida*, II).

No nos referimos a lo «meramente» humano, en sí mismo algo indiferente al valor, como todo lo «meramente» físico o animal: montaña, gato, hombre. Un hecho nudo, cualquier cosa que está o que acaece en el mundo, no es algo que, sin más, contenga, por ejemplo, plenitud o vulnerabilidad, o que despierte odio o compasión. Lo que simplemente «hay», sea esto o lo otro, humano o no humano, es ajeno todavía al valor. Nosotros nos referimos, en cambio, a la existencia humana, y a la existencia en general, que es precisamente aquello que permite alzarnos sobre ese nivel del mero «haber» o «darse» algo en el mundo. Lo que existe no es simplemente lo que «hay» o se «da». La existencia es el ser que está ahí. Es decir, el ser que de un modo u otro aparece frente a nosotros y nos compete. Ese ser es el hombre; pero no sólo el hombre, pues también consideramos el existir de otros seres. Y es un ser, evidentemente, para el hombre; pero sólo, en este caso, por el hombre, pues los demás seres parece que no pueden considerar ni nuestra existencia ni la suya. Sólo los seres humanos tienen esta capacidad. La de hacer de lo que hay, algo indiferente en sí, un ser patente y que nos concierne, se vea como se vea. Para que haya algo no se precisa al hombre; para que exista, sí. En resumen, valorarnos en clave de existencia no es reducirnos a nuestra condición de objeto, sino empezar a sacarnos de ella, sin negar por ello nuestra naturaleza. La existencia es el ser que está ahí y el primer valor de este ser es el de su existencia. Quizás no haya nada más simple, pero tampoco más humano, que arrancar de ahí y recordar: «Nosotros existimos».

El respeto existencial también hace que la vida, de por sí limitada y expuesta, sea vivida como más segura y larga. Constata el dato y la divisa fundamental: *Nosotros existimos*. Ésta es una afirmación que se presupone en cualquier exigencia de justicia, individual o colectiva. Y nos atenemos a esta realidad del nosotros acentuando el trato considerado con la vida, para no acortarla más.

No se trata de una mera simpatía por lo viviente. A fin de cuentas, la simpatía amaga inevitablemente una suerte de amor propio¹³. Pues la simpatía es la afectación del bienestar de uno por el bienestar de otro. El respeto tiene su fuente existencial, en cambio, en la mortalidad que todos compartimos, y no depende de ninguna reciprocidad.

El respeto sólo depende del hecho de coincidir todos en la existencia y del deseo compartido de paliar su carácter mortal. La existencia precede a toda relación concreta.

¹ Vid.: B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, pp. 14-15, 75-76.

² Vid.: R. DWORKIN, *Los derechos en serio*, p. 272.

³ *Ibid.*, p. 332.

[4](#) Vid.: B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, pp. 75-77; H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, p. 33.

[5](#) Vid.: P. SINGER, *Animal Liberation*, *passim*.

[6](#) Vid.: CAVALIERI, P.; SINGER, P., eds., *El proyecto «Gran Simio»*, pp. 218 ss.; W. KÖHLER, *The Mentality of Apes*, *passim*.

[7](#) Vid.: R. CORBEY, «Simios ambiguos», en CAVALIERI, P.; SINGER, P. (eds.), *El proyecto «Gran Simio»*, p. 173; R. DAWKINS, «Lagunas en la mente», *ibíd.*, pp. 108-109.

[8](#) Vid.: M. SERRES, *El contrato natural*, pp. 63, 69, 80-81, 181-182.

[9](#) Vid.: H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, pp. 32 ss.

[10](#) Vid.: E. TUGENDHAT, *Justicia y derechos humanos*, p. 31; *Problemas de la Ética*, pp. 188 ss.

[11](#) Vid.: F. FERNÁNDEZ BUEY, *La barbarie: de ellos y de los nuestros; La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*.

[12](#) Vid.: CAVALIERI, P.; SINGER, P. (eds.), *El proyecto «Gran Simio»*, p. 385.

[13](#) Vid.: A. SEN, *La idea de justicia*, p. 219.

CAPÍTULO VII

LA OBLIGACIÓN EXISTENCIAL

1. LA RESPONSABILIDAD EXISTENCIAL

Hemos dicho que todos los seres caen bajo la consideración humana y que la *considerabilidad* puede ser ya el primer principio de una justicia existencial. También que la forma ética fundamental de la considerabilidad es el respeto, con todas sus modalidades, que se resumen en el *respeto existencial*, un segundo principio para dicha idea de la justicia.

Pero nos encaminamos ahora hacia un nuevo principio: la *responsabilidad existencial*. Esto es, pensar y actuar los humanos de manera responsable ante los otros seres y con nosotros mismos, y hacerlo también en razón de la existencia compartida por todos. El tránsito del respeto a la responsabilidad, principios ambos de carácter práctico, se debe a que el primer principio, compuesto aún con elementos naturales y prudenciales, puede ver realizado y concretado dicho carácter práctico inmediatamente en este segundo principio, el de la responsabilidad.

Y decimos «inmediatamente», puesto que no parece posible encontrar un principio intermedio entre el respeto y la responsabilidad. Aquél, admítase la metáfora, desemboca en ésta. Y ello es así, en primer lugar, porque el propio caudal práctico del respeto diríase que tiene, desde muy temprano, la responsabilidad a la vista. Y, en segundo lugar, porque el respeto, al menos por sus componentes morales, no puede tener a la vista otro desenlace que el de la responsabilidad, toda ella de contenido moral. Ser responsable es el modo de concretar y a la vez de aumentar el sentido moral del respeto.

Quienes piensan, respetuosos con la idea misma de justicia, que ésta debe ser ante todo una forma, no un contenido, acaban reconociendo, pese a las ventajas de una tal idea «procedimental» de la justicia, la desventaja de no poseer al final un criterio concreto e independiente para evaluar la justicia de los resultados obtenidos. Hemos llegado a decidir algo correctamente, pero ¿cómo sabemos que lo decidido es en definitiva correcto?

Mas con independencia de que toda forma es ya un contenido, y que en una idea procedimental de la justicia el contenido está ya en parte configurado por la forma (universalidad, coherencia, imparcialidad, consenso, etc.), es razonable admitir que un primer criterio independiente para toda idea de justicia es el decidir con responsabilidad.

1.1. LA RESPONSABILIDAD COMO UN RESPONDER

La responsabilidad es una forma de conducta a la que nos obligamos los seres humanos. Durante siglos no se habló de ella. Estaba presupuesta en los códigos de la religión y en las costumbres morales. Sin embargo, el libro del Génesis nos cuenta que Dios preguntó a Caín: «¿Dónde está tu hermano Abel?», al que Caín acababa de matar. Y éste respondió: «No lo sé. ¿Acaso soy el guardián de mi hermano?». Caín eludió su responsabilidad.

Con el declive de la moral religiosa, a partir de la sociedad industrial, aparece, y es defendido como tal, el valor de la «responsabilidad». Se trata de una idea y en seguida de un ideal, venido con la ética moderna, pronto a ser asumido desde cualquier credo moral o religioso, pero igualmente con una considerable carga moral. Por lo menos la que le imprime una ética que viene favoreciendo, desde la Ilustración europea, el sentido público, laico y racional de la moralidad.

Así, en gran parte de los países se tolera que un individuo sea indiferente o contrario a muchas pautas morales tradicionales si, por lo menos, se comporta de forma responsable, según este nuevo sentido público, laico y racional de la moralidad. Cualquier obrar es admitido o tolerado si no repugna y es de la aceptación de todos, porque se considera que se ajusta a lo mínimo que en la conducta humana es obligado hacer. Y así lo recogen también las leyes y los tribunales. Como resultado, y a diferencia de tiempos anteriores, hoy suele tomarse peor el ser acusado de faltar a la ley que el reproche de no ser responsable, o de ser un inmoral, aunque eso afecte más al fondo del individuo. La culpa legal parece haber pasado por delante de la culpa moral.

La responsabilidad es la capacidad y el hecho de dar cuenta de nuestra acción y de asumirla como propia. Es una conducta de respuesta antes que de intenciones o, en el polo opuesto, de resultados. La persona responsable ha de responder por cualquier tramo de su conducta, sea al principio o al final de ella. En otras palabras, se «hace cargo» de su conducta. Hacerse cargo de algo es soportarlo con todo su peso. Quien es responsable soporta toda la verdad o toda la incertidumbre que debe tener que soportar. También es soportar toda la inocencia o toda la culpa, todo el honor o todo el deshonor que deba igualmente aguantar. Responder por los aciertos es tan difícil como hacerlo por las faltas, y más difícil aún es responder por ambas cosas a la vez, lo cual es más frecuente. La responsabilidad descubre, en fin, la incertidumbre, y debe convivir con ella. Pero es lo único capaz de amaestrarla.

El responsable toma todo lo que tiene que tomar a su cargo, pese a lo que pese y pase lo que pase. La responsabilidad es la ética. Damos cuenta de los motivos y principios de nuestra acción y asumimos los hechos y las consecuencias de ésta. Respondemos de nuestra acción por lo pronto asumiéndola como propia. La responsabilidad es la conducta que responde.

1.2. LA RESPONSABILIDAD COMO HECHO

La responsabilidad, como indica el propio término, es a primera vista el «responder». Responder a la pregunta de por qué hemos obrado o vamos a hacerlo de tal modo o tal otro.

Pero es evidente que la responsabilidad no se limita al hecho de dar una explicación. Antes que una respuesta sobre la acción, la responsabilidad es el modo en que nos disponemos a la acción y los resultados de ésta, ateniéndonos, por lo tanto, a sus motivos, fin o sentido, coherencia, formas, efectos y consecuencias. Todo lo cual incluye y prevé, si se actúa con responsabilidad, el que uno pueda estar en condiciones de dar, en efecto, una respuesta o explicación de lo que ha hecho o de lo que vaya a hacer, y que tal respuesta sea adecuada o razonable.

Pero si ser responsable fuera sólo esto último, «responder», incluso cuando se respondiera «bien» o razonablemente la responsabilidad sería entonces un ejercicio de mera justificación, y hasta a veces de cínica excusa: he obrado mal, pero me explico bien. Uno puede querer tan sólo «parecer» ser responsable y no querer serlo de verdad, bastándonos para ello el echar mano de la universal y continuada «cultura de la excusa», con la que amagamos, de supuesto modo «responsable», nuestra real irresponsabilidad. En efecto, buscamos excusas sobre todo para reducir el mal del que se nos acusa, para cuestionar su posible solución y para disminuir o negar, si cabe, nuestra participación en él. Al mismo tiempo, pues, que el dar razón de algo, el actuar responsable significa el actuar con razón. Para que podamos darla y la demos bien.

La responsabilidad como hecho no implica, sin embargo, identificarla sólo con los resultados de la acción. Si tomamos en cuenta únicamente éstos y el parámetro con que solemos valorarlos, las «utilidades», y tan a menudo el «éxito», podríamos llegar a actuar de forma irresponsable, es decir, incapacitándonos o cegándonos, cosa peor, ante el requisito primero y fundamental de la responsabilidad, que es responder de nuestra acción.

Una ética o una justicia de meras consecuencias, por ejemplo las que identificamos con el bienestar o con la obediencia, pueden llegar a ser discordantes con una ética o una justicia de principios y capaz de dar razón de ellos¹. Los propósitos y las decisiones, así como las formas de llevarlos a cabo, la «clase de vida», en fin, con la que nos comprometemos, también cuentan, y para la responsabilidad son lo primero.

1.3. LA RESPONSABILIDAD EXISTENCIAL

Con razón los humanos atribuimos la responsabilidad sólo a nuestra especie. Los otros seres conocidos no son agentes morales ni tienen la capacidad de ser responsables. Podemos convivir décadas enteras con un oso pardo, pero el primer día que el animal tenga mucha hambre nos comerá.

Parece que los seres no humanos no pueden responder de sus actos ni asumir las consecuencias de éstos. Su existencia les es propia, pero sus actos no, porque o son

mecánicos o son instintivos. Y si derivan de su inteligencia, no tenemos conocimiento de que ésta incluya la consciencia y el control sobre dichos actos. No pueden ser responsables de su comportamiento.

La responsabilidad está precedida por el respeto, y éste por la consideración que los humanos tenemos sobre nuestra existencia y la del conjunto de los seres. La responsabilidad no es, pues, una conducta espontánea surgida del hecho de existir. Antes han mediado dos formas esenciales de conducta: considerar y respetar. Nuestra existencia es temporal y está expuesta; pero eso no nos hace directamente responsables de nuestros actos.

Aunque lo propio del ser humano sea estar abierto a sus posibilidades, y, entre éstas, la de mostrar una fachada al futuro, hacernos cargo de nuestra conducta no es algo que pueda ser «visto» al desentrañar este ser. La responsabilidad es existencial, pero no forma parte del articulado natural de nuestro ser. Es ética, no es reducible a ningún fenómeno. El carácter ético de la responsabilidad lo da, en parte, la conducta que tiene su origen en la existencia. Pero no es ésta su única ni tampoco principal motivación: hay quienes, los suicidas, poseen sus razones para querer no existir. Y ni mucho menos la responsabilidad tiene en la existencia su total explicación. Hasta en las matemáticas hay variables independientes.

La moral no es siempre la costumbre. Lo que vayamos a hacer en lo tocante a ella puede ser radicalmente imprevisto en el plan tanto de la naturaleza como de la cultura, o incluso de nuestro propio ser o talante personal. Y aceptada esta imprevisión radical, es difícil sostener, como hace el filósofo Hans Jonas, que la responsabilidad «no es otra cosa» que el complemento moral de nuestro ser como existentes². La interpretación de Jonas depende de su propia visión metafísica de la naturaleza como portadora de fines o propósitos y a la vez como vulnerable en todo su despliegue. Lo cual, según este pensador, hace a la naturaleza valiosa en sí misma y a nosotros nos hace responsables de cuidar este valor. La fragilidad de la vida y el compartir todos los existentes ese destino nos convierten, en efecto, en responsables de su preservación, para lo presente y para lo futuro³. Pero, con todo, y a modo de crítica a lo anterior, al abrir la fruta existencial uno no puede observar en sus carnes ese componente moral, por mucho que espere y que desee hallarlo. El enfoque ético no alcanza tanto.

Dicho esto, el carácter existencial de la responsabilidad se debe a la remisión de todos los actos e intenciones al hecho de existir. Sin éste, y sin nuestra toma de conciencia al respecto, la responsabilidad no tendría lugar. La responsabilidad es existencial porque se haga lo que se haga hemos de estar preparados para asumir la plena responsabilidad sobre la elección y las implicaciones de nuestros actos: de este ser existente que somos cada uno, y no de otro. Las excusas del tipo «todos lo hacen», «hago lo que me mandan» o «fue sólo un error» eluden la responsabilidad, es decir, la elección y la previsión del obrar. Con lo cual eluden, en el fondo, la propia existencia.

La irresponsabilidad hace como si quisiéramos desprendernos de la existencia y de

sus inevitables compromisos, si queremos que ésta nos sea propia. Adviértase ahora el fenómeno del «legalismo moral», tan típico de nuestra época: que está permitido hacer todo lo que no está prohibido hacer. Pero si bien en ocasiones este legalismo no deja de ser un avance de la moral, por la incorporación de ésta en la ley, en muchas otras es una muestra de pobreza moral al remitirnos sólo a lo estipulado en la ley. Lo cual viene a ser otra forma de eludir la responsabilidad y, con ella, de ignorar nuestra realidad existencial.

1.4. RESPONSABILIDAD ANTE LA EXISTENCIA

Hemos dicho que la responsabilidad existencial es ética. La responsabilidad no es una respuesta prudencial, ni mecánica, ni natural.

Nadie, para empezar, es responsable del conjunto de hechos y actos de su existencia, como en cambio pensaba Schopenhauer. «Cada ser —escribía— soporta con la más estricta justicia la existencia en general» (*El mundo como voluntad y representación*, [63]). Para este pensador, todo lo que le ocurre a cada uno es lo único que le puede ocurrir. Y, por lo tanto, concluye, le sucede en justicia. De modo que: «La justicia eterna impera». Pero ésta, pensamos, no es una conclusión ética, sino ontológica, como expresión de un ser y orden de las cosas. Con la existencia se dice que «va» la responsabilidad.

Sólo podemos ser responsables de los actos voluntarios y de las intenciones de nuestra existencia. Así, y de la misma manera que no somos responsables del conjunto de esa existencia, tampoco lo somos del hecho mismo de existir. Nadie pidió ser nacido. Y de la parte no voluntaria de la existencia no podemos en absoluto responsabilizarnos. El hombre no «tiene» cuerpo, «es» también cuerpo. No se «rodea» de circunstancias; éstas «forman parte» también de su identidad. Pero ni el cuerpo ni las circunstancias que somos han sido, por lo general, elegidos. Ni dependerán siempre de nuestro control.

No somos, en resumen, responsables *de* nuestra existencia ni tampoco *por* ella, es decir, por el hecho mismo de existir. Decir, con Pedro Calderón de la Barca, en *La vida es sueño* (I, 2), que «el delito mayor del hombre es haber nacido», es, además de una ficción, una inclemencia. Sí somos responsables, en cambio, *ante* la existencia.

La responsabilidad existencial es responsabilidad en el sentido ético. Se limita y se juega en los actos e intenciones de la existencia; es decir, en la acción que de nosotros, en suma, depende. No se nos puede pedir que respondamos por otros hechos del existir, ni del existir mismo.

1.5. VULNERABILIDAD Y RESPONSABILIDAD

Hay que considerar ahora si un individuo tan limitado como el hombre puede ser, por limitado, responsable; y hasta qué punto y de qué modo lo sería. El conocimiento de la

muerte y el sufrimiento influyen en nuestra conciencia de la vida, invistiéndola de cierto sentido carencial, pero también de valor exclusivo y hasta «trascendental».

Pero la conciencia de la vida no es para todo individuo la conciencia de la «seriedad» de la vida. Unos lo perciben así, pero otros no. Parece, para unos, que nuestra existencia mortal, breve y permanentemente expuesta al daño habría de excusarnos de ser responsables de nuestros actos. Y, para otros, que justo por nuestro breve y frágil existir deberíamos ser todo lo responsables que se pueda ser.

En realidad, cuando ha sucedido una desgracia colectiva, sea natural o de origen humano, la gente afectada suele estrechar sus lazos de convivencia y cada uno parece sentirse más responsable de su conducta ante los demás. Ocurrió, por ejemplo, en los Estados Unidos, después de los ataques de septiembre de 2001. Y al revés: ciertas calamidades, como el hambre o la represión, no son capaces de movilizar a la multitud ni de alterar la vida cotidiana de sus individuos.

La experiencia, pues, de la precariedad, no siempre genera más unidad y sentido moral en la gente. No obstante, la vulnerabilidad, en un sentido existencial, es una mera cuestión de hecho, una realidad fáctica que es común e inherente al hombre, y no, al contrario de lo que piensa Judith Butler, un tipo de «reconocimiento» del otro, producido por normas específicas y un determinado intercambio con él, en el cual tendrían un papel especial las relaciones de poder⁴. La precariedad existencial está antes que todo eso.

Entre tanto, tenemos ante nosotros una antinomia. Ambos extremos de la contradicción —la precariedad generando responsabilidad o disminuyéndola— nos resultan, de entrada, igualmente explicables. Ante el mismo foco de sufrimiento o de inquietud, unos responden activamente y otros, con sus motivos o excusas, se inhiben. Pero no deja de ser una contradicción. ¿Debe el carácter de nuestra existencia, finita y doliente, librarnos de la responsabilidad? ¿Debe, por lo contrario, pasar ésta a un primer término? Desde nuestra perspectiva ética, la solución se encuentra en el medio.

Puesto que vivimos en la inevitable zozobra, es mejor la idea de salvar esta vida vulnerable que tenemos entre manos que la idea contraria, comportándonos, en consecuencia, de manera responsable. Pero ya que la vida y gran parte de sus circunstancias nos son dadas, admitamos, sin embargo, que al fin sólo vamos a poder ser responsables de nuestros actos y propósitos, no de la existencia como tal. Por otra parte, téngase en cuenta que entre una vida responsable y otra que no lo es, la existencia parece encontrar más consuelo en la primera que en la segunda.

El filósofo Paul Ricoeur observa cierto problema en la posibilidad de que coexistan la autonomía y la vulnerabilidad⁵. En la primera sobresale nuestro lado como agentes; en la segunda, como pacientes. Son costados muy distintos de la persona. Admitamos que los seres humanos somos vulnerables, pero también que la autonomía, condición imprescindible para ejercer la responsabilidad, puede ser poca o nula cuando el daño o el riesgo de sufrirlo son muy grandes. Es, dice Ricoeur, una paradoja, a partir de la cual hemos de preguntarnos cómo es posible y para qué ser autónomos siendo vulnerables.

Pero también, podría agregarse, por qué aun siendo tan vulnerables habríamos de renunciar a ser lo primero. Para unos, la primera pregunta apuntaría a buscar lo más acorde con el ser: si tan frágiles somos, mejor no exigimos tanto. Para otros, la segunda expresaría la necesidad de dar con lo más conveniente al ser, que por sí mismo parece no saber encontrar. Para ambos su opción es salvar el ser. Unos, poniendo a buen recaudo la autonomía; otros, haciendo lo propio con la fragilidad. Para estos últimos, la vida es fugaz, pero el hombre se sabe amo de sus días.

¿Pero hay algún motivo para oponer una a otra? Y, sobre todo, ¿es bueno para salvar el ser que una excluya a la otra? Nosotros pensamos que no hay tal paradoja entre la autonomía y la vulnerabilidad. Porque son diferentes entre sí. Dice Ricoeur que comparten el mismo plano del pensamiento en la búsqueda y definición de la justicia. Pero creemos que no hay tal plano común. La vulnerabilidad es un hecho, algo dado (en el vocabulario filosófico alemán: *gegeben*). La autonomía, como la responsabilidad, es, en cambio, una tarea, un plan que seguir: en el mismo idioma, una *Aufgabe*.

Son, pues, dos realidades de distinta naturaleza. El sujeto es, por hipótesis, autónomo; pero en realidad es, y no puede dejar de ser, vulnerable. Esto último está en su existencia. No puede haber, por consiguiente, ninguna antinomia entre dos conceptos tan dispares. Autonomía y vulnerabilidad no se oponen entre sí. La fragilidad de la vida no excusa la responsabilidad sobre ella. Más aún: la exige.

2. LAS OBLIGACIONES EXISTENCIALES

Los seres humanos tenemos una responsabilidad sobre nosotros mismos y sobre los otros seres. Este principio de responsabilidad, sobre el que asienta la justicia, implica, como es obvio, diferentes obligaciones o deberes.

Y decimos que ello es «obvio» porque ¿qué significa y de qué serviría ser responsable sin suponer un vínculo de compromiso, libre y personal, entre el admitir la responsabilidad sobre algo o alguien y el hecho inmediato de quererlo y de llevarlo a la práctica? Admitida la idea de la responsabilidad, ha de ser admitido el deber de actuar según ella. Lo contrario sí necesitaría justificación. De la responsabilidad existencial se sigue, pues, un conjunto de *obligaciones existenciales*.

2.1. OBLIGACIONES POR LA LIBERTAD

El debate moderno sobre la justicia, desde las últimas décadas del siglo XX, se ha centrado en el ámbito académico en la propuesta del profesor de Harvard John Rawls.

Éste y su pléyade de seguidores e intérpretes se ubican dentro del liberalismo progresista y defienden una teoría de la justicia que recupera la vieja idea ilustrada del contrato social, se afirma dentro de los cauces del procedimentalismo (lo que importa es

la forma y no el contenido) y promueve, a pesar de las anteriores premisas, una idea de la justicia moderadamente igualitarista: *Justice as fairness*, justicia como equidad.

Rawls supone, no obstante, que esta justicia ha de ser imparcial. Los individuos preocupados por una sociedad justa deben acordar unos principios de justicia desde la racionalidad, el desinterés y un «equilibrio reflexivo» en el debate sobre dichos principios. Lo correcto debe prevalecer sobre lo bueno, pues esto último depende de la visión o el interés particular de cada contratante. Para definir la justicia no se necesita una definición previa del bien ni presuponer fines u objetivos. Lo que se necesita son individuos libres, iguales y en el uso de razón, dispuestos a estar de acuerdo sobre las formas y siempre conforme a ellas, sea cual sea el resultado.

Lo debido está, pues, antes que lo deseado, y entre lo primero los acuerdos no podrán menos que contemplar la protección de unos determinados «bienes básicos» (*primary goods*), materiales e inmateriales, «cosas que cualquier hombre racional se supone que necesita». Así: derechos y libertades, capacidades y oportunidades, ingresos y riqueza. Pero también: salud y vigor, imaginación e inteligencia, y especialmente respeto de uno mismo (*Teoría de la justicia*, II, 10). En consecuencia, según esta concepción de un procedimiento para determinar los principios de una sociedad justa, resultará el siguiente concepto general de la justicia: «Todos los bienes primarios han de ser distribuidos por igual, a menos que una distribución desigual de alguno o de todos estos bienes sea ventajosa para los menos favorecidos» (J 46). En resumen, estamos ante una teoría procedimental de la justicia de claro enfoque liberal-equitativo y un marcado componente ético y desde luego político.

Pero Rawls se preocupa sólo, si bien no es poco, del reparto de los bienes (la suya es una «justicia distributiva»), no del origen de éstos, ni de cómo nos llegan a nosotros antes de ser adjudicados. Desde un punto de vista social, uno de los reproches que podría hacerse es el haberse fijado en particular en la estructura de la distribución de los bienes, pero no en la estructura de la producción de éstos, donde se pueden apreciar las condiciones reales o deseables de hombres y mujeres, así como el tipo de relación socio-económica que se observa entre todos ellos⁶. La justicia social resultaría estar abordada por Rawls más bien desde arriba, dejando para otra ocasión el análisis «desde abajo».

Otro problema de la teoría procedimental de la justicia, que en Rawls aspira a ser «pura», es que no ofrece una guía para solucionar la tensión entre valores que se presentan con una clara oposición entre ellos. Por ejemplo, entre los derechos básicos y el respeto a la diversidad, entre las necesidades y el mérito, o entre el bienestar material y los avances de cualquier otra clase. Al procedimentalismo le falta un asidero más allá del marco liberal y del racionalismo kantiano. ¿Qué elegir en una sociedad justa? Entre dos soluciones igualmente equitativas o razonables ¿cuál es la mejor? ¿Qué vida merece el esfuerzo de la justicia imparcial? Preguntas abiertas en la sociedad «bien ordenada» de Rawls.

Cumplir con los requisitos formales de libertad y equidad no es suficiente para

resolver estos y otros conflictos de intereses o demandas personales. Los términos de la obligación a la justicia se limitan al cumplimiento de un contrato entre libres e iguales. Uno de sus primeros críticos, Michael Sandel, contempla esa justicia como una «república deontológica» que pone el yo y la comunidad fuera del alcance de la política. Una sociedad justa, recuerda, lo es de sujetos libres, pero con un «orden moral previo»⁷.

2.2. OBLIGACIONES POR LA IGUALDAD

Como liberal y a la vez defensor de una distribución equitativa de los bienes, Rawls respalda en su teoría de la justicia el principio de la igualdad de oportunidades de todos los miembros de la sociedad.

En general, este principio puede ser entendido de distintos modos. La concepción libertaria individualista lo admite desde la competencia en condiciones de desigualdad social y económica. La concepción meritocrática presupone, en cambio, una situación de igualdad de condiciones en el punto de partida, para optar desde ahí, sin privilegios, a las oportunidades que cada cual sepa aprovechar con su esfuerzo y su aportación.

En el primer caso, la igualdad de oportunidades es estrictamente formal, puede ir acompañada de grandes desigualdades. Pero en el segundo, pese a establecerse sobre condiciones legales y económicas equitativas, la igualdad de oportunidades puede también ir acompañada de las desventajas propias de la desigualdad física o cultural de las personas o los grupos entre sí. El hecho es que no todos poseemos las mismas cualidades, aptitudes, formas y grados de reconocimiento social, ni las mismas motivaciones o estímulos para poder aprovechar en condiciones similares dicha «igualdad de oportunidades». En las dos concepciones de ésta, la libertaria y la meritocrática, se produce, pues, una parecida «arbitrariedad moral», al decir del mismo Rawls. La igualdad de oportunidades continúa siendo más formal que real. De alguna manera ya lo advertía el filósofo utilitarista John Stuart Mill al recalcar que un derecho igual de todos a la felicidad debería implicar un derecho igual a los medios para alcanzarla (*El utilitarismo*, V).

Dentro del liberalismo, dos autores contemporáneos, Amartya Sen y Martha Nussbaum, pero no utilitaristas, se han hecho eco de las insuficiencias de una igualdad de oportunidades más formal que real y proponen, en contrapartida, tener en cuenta ante todo las «capacidades» de cada uno como elemento clave a considerar por la justicia equitativa. Su teoría (*the capability approach*) define como «capacidad» la libertad y el poder para lograr lo que cada uno se propone razonablemente lograr⁸. No es suficiente con tener oportunidades; hay que poseer capacidades para aprovecharlas y hacerlo en condiciones de igualdad. Los pobres, las minorías oprimidas o los discapacitados se encuentran en una situación marginal a este respecto. Esta teoría se inscribe en la tradicional preocupación por el bienestar, que no significa siempre el estar pendiente de la utilidad⁹. Los actos deben medirse por sus consecuencias, pero éstas, en una justicia

distributiva, han de estar más abiertas a la calidad de vida que a la cantidad de placer o a los presuntos beneficios. En el estado de cosas provocado por un acto hay que contar, en nombre de la justicia, no sólo los efectos materiales o las ventajas de otro tipo, sino también el carácter moral de dicha acción y los criterios con que se ha emprendido.

Igual, pues, que en Rawls, lo debido pasa por delante de lo deseado. Pero a diferencia de este autor, lo debido contempla que cada uno pueda, en efecto, conseguir lo que la igualdad de oportunidades en principio le reconoce, pero que no le garantiza. La búsqueda y el compromiso con esta garantía, la que da el tener en cuenta las «capacidades», es lo que distingue al liberalismo bienestarista y pro-igualitario de Sen y Nussbaum (*human well-being*) del liberalismo notablemente individualista de Rawls, menos atento a los medios para asegurar la igualdad de oportunidades. Una persona tiene menos oportunidades que otra, si tiene menos capacidad para lograr esas cosas.

O, en otras palabras, la capacidad es la libertad para efectivamente hacer lo que uno se proponga hacer; es su oportunidad real, no simplemente formal o nominal¹⁰. Si uno sabe que tiene derechos, pero no dispone de los medios y, en último término, de las capacidades para ejercerlos, las reglas de la justicia devienen vacías¹¹. Una libertad desigual no es libertad.

Ya el propio Marx, siguiendo al socialista Louis Blanc, se erigió como el primer defensor del acceso real a los bienes y derechos, como condición de la sociedad sin clases, cuando escribió: «De cada uno según sus capacidades, a cada uno según sus necesidades» (*Crítica del Programa de Gotha*, I, 3). Hay que anteponer la capacidad a la aportación.

2.3. OBLIGACIONES POR LA EXISTENCIA

Además de la libertad y la igualdad, los valores que subyacen en la teoría de las capacidades son el pluralismo y ciertos valores humanos sustanciales: la dignidad, la vida propiamente humana¹².

Pero en la base de todos estos valores, incluso en el de la persona como ser humano, está el valor mismo de la existencia, y no sólo de la existencia humana. Así, pues, nos obligamos o deberíamos obligarnos a la acción responsable sobre los demás seres y sobre nosotros mismos por el hecho fundamental de existir, y de que esa existencia es, para todos los seres, sin distinción, mortal, efímera y vulnerable.

Detrás de la reivindicación de los derechos y de la obligación a la justicia están los valores, o por lo menos ciertos valores. Pero aun por debajo de éstos, sosteniéndolos, está el *valor final decisivo*: el valor de la existencia. La existencia es el valor primero y a la vez postrero de la vida, por el que en la última hora la mediremos y pasaremos esta medida a los demás. La existencia: el único valor que es un hecho, el único hecho que es un valor.

El orden de las capacidades, como el de las libertades, presupone un orden social, y

ese orden puede ser de clases muy diversas y opuestas entre sí. Hay desigualdades, por ejemplo las de carácter o las del entorno familiar o social, que ni el más completo y equilibrado orden de libertades o de capacidades puede corregir. Ni *debe* hacerlo, si la desigualdad es de voluntades. Pues ha de haber un margen para la renuncia voluntaria. ¿Qué pasa si uno quiere ser menos libre o estar menos capacitado que los demás?¹³

Cumplir con unas y con otras, con las libertades y las capacidades, es cumplir con una expectativa de funciones, y a la postre de deberes, que no son ley de la naturaleza ni de la historia. Platón describió esta expectativa en *La república*: la sociedad es justa sólo cuando cada parte se limita a lo suyo: las partes del alma y de la ciudad, entre las que hay una correspondencia. Pero antes del orden social está la existencia como orden. Orden vulnerable al desorden —el accidente, la injusticia—, pero no sujeto a otro orden que el de la naturaleza, con su mezcla de azar y necesidad.

Un individuo puede así renunciar a las libertades y las capacidades, pero no puede desprenderse de la existencia, salvo que ponga fin a su vida. Si hace lo primero, es candidato a recibir una sanción. En un orden liberal se le considerará responsable de su falta de libertad. En uno socialista, de su falta de sentido social. Pero de lo segundo, de existir, o de renunciar a hacerlo, el individuo es su único juez. No puede temer por no cumplir. Porque uno puede no salir indemne del hecho de ser diferente a los demás. Pero por el hecho mismo de *ser*, sólo la muerte o la suerte pueden castigarle. No otros individuos.

En síntesis: si no se asegura la igualdad de capacidades, no se garantiza la igualdad de oportunidades. Pues una cosa es tener reconocidos los bienes y otra tener un acceso real a ellos, lo que suele ocurrir menos. Pero lo que ante todo debe estar asegurado es la igualdad de un trato considerado y responsable ante la existencia y a favor de ella. Antes que por cualquier otra cosa, estamos obligados por nuestra existencia.

Puede incluso pensarse que no sabríamos qué es obligación si nuestro ser no estuviera siempre vuelto hacia un conjunto plural de posibilidades: consigo mismo y con todos los demás seres. Y «vuelto» en todas las direcciones: presente, pasado, futuro. Obligarse es una forma eminente de mostrar esta apertura del ser. Apertura a lo que *es*, o a lo que «ya» o «todavía» *no es*.

Pero lo que llamamos «obligación existencial», antes que por cualquier otro motivo —obligarse, en suma, a la responsabilidad frente a la existencia—, es la forma de obligación que mejor muestra el valor que el hecho de existir tiene para cada ser. Quedaría lejos entonces la vieja idea de Gayo y sus *Instituciones* de que toda obligación nace o bien de un contrato o bien de una falta.

Para aspirar a la justicia no hay que poseer una capacidad o un título en particular, como tantos piensan¹⁴. Basta con ser. Pues hay seres que no tienen títulos ni capacidades y por lo tanto no pueden reclamar. En cambio, para imputar o acusar a alguien se requiere que una persona esté dotada de razón y voluntad.

-
- [1](#) Vid.: A. SEN, *Bienestar, justicia y mercado*, p. 74.
- [2](#) Vid.: H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, p. 184.
- [3](#) *Ibíd.*, p. 228; I. EIBL-EIBESFELDT, *Biología del comportamiento humano*, p. 786.
- [4](#) Vid.: J. BUTLER, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, pp. 48-55, 70-73.
- [5](#) Vid.: P. RICOEUR, *Lo justo*, vol. 2, pp. 70 ss.
- [6](#) Vid.: R. P. WOLFF, *Understanding Rawls*, p. 207.
- [7](#) Vid.: M. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, pp. 177, 182-183.
- [8](#) Vid.: A. SEN, *Bienestar, justicia y mercado*, pp. 115-116, 136; *La idea de la justicia*, pp. 263 ss., 283; M. NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia*, pp. 82 ss., 98, 104-105; M. NUSSBAUM, J. GLOVER, eds., *Women, Culture, and Development*, pp. 83-85.
- [9](#) Vid.: A. SEN, *Bienestar, justicia y mercado*, pp. 64-65, 78-86, 123 ss.
- [10](#) *Ibíd.*, pp. 113, 115; *La idea de la justicia*, pp. 261-264, 268.
- [11](#) Vid.: B. BARRY, *La justicia como imparcialidad*, p. 112.
- [12](#) Vid.: M. NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia*, pp. 277-278, 284.
- [13](#) Vid.: H. KELSEN, *Teoría pura del Dret*, vol.II, pp. 27, 245, 247-248.
- [14](#) Vid.: P. RICOEUR, *Lo justo*, vol. 2, pp. 40-41.

CAPÍTULO VIII

LA JUSTICIA EXISTENCIAL

1. LA JUSTICIA COMO ÉTICA

La responsabilidad comporta obligaciones. Una de ellas es la justicia. No se puede admitir sin contradicción que si tenemos una responsabilidad y unas obligaciones frente a la existencia no tengamos un deber de justicia frente a ella.

La justicia es un deber existencial. Determinadas situaciones, tanto relacionadas con el hombre como con otros seres, hacen que nos planteemos la responsabilidad, y que ésta, dado el tipo de situación en la que nos encontramos, nos conduzca a plantearnos la justicia. Una justicia de la existencia.

Si nos consideramos responsables, por ejemplo, de escoger entre salvar un valle o construir una presa como fuente de energía, o de darle o no una beca a un niño para que pueda estudiar como los demás, estamos ante una situación que comporta plantearnos al fin y al cabo el deber de ser justos con quienes de alguna forma están afectados por nuestra decisión. La *justicia como deber*, no como un acto gratuito ni interesado, es otro de los principios por los que se rige la justicia.

1.1. LA JUSTICIA COMO ÉTICA

Modernamente se separa entre justicia y derecho. La justicia no es siempre el derecho, ni éste es la justicia. Pero un derecho sin justicia no tiene sentido, y una justicia sin derecho no tiene cuerpo ni eficacia. Aunque estén separados, la teoría no se propone por lo general oponerlos y defiende una relación de mutuo beneficio entre ambos.

Lo más arraigado en la teoría es que el derecho no se explica sin la justicia y que ésta, a su vez, no se comprende sin la ética. Que la justicia mantiene un vínculo esencial con la ética, y que ella misma es una idea de la ética¹. La justicia, dice Aristóteles, es política y moral (*Ética nicomaquea*, 1134 a 25-30). Es una virtud personal, pero en referencia a otros individuos con los que la justicia manda mantener una relación de igualdad o bien de proporcionalidad. Sus deberes fundamentales, recuerda más tarde Cicerón, son no perjudicar a nadie y servir al bien de todos (*De los deberes*, I, X, 31). Lo cual, afirma, es una ley natural y eterna que nos descubre la recta razón y que se aplica a todos los hombres (*De la república*, III, 22).

Más allá de estos clásicos del derecho, las citas posteriores en torno a la moralidad de la justicia son casi innumerables. Para un moderno utilitarista como John Stuart Mill, la

justicia es nada menos que la parte «más sagrada y vinculante de toda la moralidad». Pues sólo ella crea derechos y, además, sin ella no sería posible perseguir ni asegurar el bienestar de la comunidad (*El utilitarismo*, V). No un utilitarista, pero sí liberal como Mill, el mismo Rawls sostiene reiteradas veces en su *Teoría de la justicia* que ésta es una virtud y que es la primera virtud de las instituciones sociales.

Y aunque los autores positivistas, por otra parte, se cuidan de separar entre el derecho y la justicia, raro es que no reconozcan algún tipo de relación entre ambos. Hans Kelsen sostiene que si bien no toda forma de moral es justicia, ni tiene que ver con ella —el suicidio, por ejemplo, no entra en la discusión de lo «justo» o «injusto»—, la justicia no deja de ser una forma de moral, pese a que ésta posee un carácter complejo y va cambiando con el tiempo (*Teoría pura del derecho*, Apéndice, I, 1). El derecho no puede desprenderse de la noción de justicia, por muy complicado que resulte definirla.

Los intentos de vaciar la justicia de todo contenido o sentido moral son tan escasos como infructuosos. No se puede negar lo evidente. La humanidad se ha preocupado siempre por la justicia y esta preocupación es compartida hoy por todas las culturas. Podemos llamarla con diferentes nombres y darle acentos muy distintos, pero la justicia pervive en el tiempo y el espacio y la continuamos percibiendo como una forma deseable de regular la conducta humana.

Y para ciertas ocasiones, como en los casos de conflicto, la justicia es aquella forma de regular la conducta que más deseable nos parece. Es absurdo, pues, desvincular la justicia de la moral.

1.2. PROBLEMÁTICA DE LA JUSTICIA COMO ÉTICA

No obstante, la justicia en sí misma es uno de los temas más difíciles de tratar en la teoría y el debate sobre el derecho². Respecto de lo cual no es ajeno el fondo o carácter moral de lo que entendemos por justo o injusto.

Así, y dando cuenta de lo problemático de la idea de justicia, muchos juristas dicen que el estudio de la justicia pertenece a la ética, y no pocos filósofos morales que cae, más bien, dentro del ámbito del derecho. Un positivista del derecho como Herbert Hart se resigna a admitir que la justicia es tan susceptible de estudio desde un ámbito como desde otro. Desde la ciencia jurídica, porque es una idea que engloba a otras, como la ley, las reglas o el mismo derecho. Y desde la ética, porque está entremezclada con las ideas de libertad e igualdad o con la misma moral³.

Incluso en los clásicos de la teoría de la justicia aparece el fermento de su problematicidad en tanto que idea de la ética. Aristóteles la defiende como virtud, pero como virtud que abarca a buena parte de las demás virtudes. Es una virtud, dice, «en máximo grado completa» (*Ética nicomaquea*, 1129 b). Pero, entonces, ¿cómo casar ante ciertas situaciones el ser prudente con el ser magnánimo, o el ser valiente con el ser mesurado? No es fácil en tal ocasión una elección moral por lo justo. Por ejemplo, a la

hora de decidir qué cargo público es mejor para velar por nuestros bienes y derechos. Desde cierto punto de vista moral, unos preferirán que sea designado por elección democrática, otros por su capacidad y méritos, otros por la posición o títulos que ostente, y hasta algunos querrán que sea por sorteo.

No dejan de ser perspectivas moralmente rivales. Ambas se disputarán el criterio de lo justo. Y así puede suceder hoy ante otras muchas ocasiones de aplicar la justicia como ética. Hay, mientras tanto, un pacto tácito entre algunos de los que contienden sobre el significado de la justicia. Esta especie de acuerdo sería: la justicia es lo que concierne a la virtud y los principios, y el derecho lo que se limita a la regulación y el ejercicio de aquélla. De manera que la disputa sobre lo justo no entorpecería el estudio y la aplicación de lo legal, dejando para la filosofía la polémica moral sobre lo primero. Una polémica sobre la que algunos, como el economista y filósofo Amartya Sen, prefieren no entrar a fondo y sugerir su aplazamiento, en la opinión de que la justicia es la creación de cada sociedad en cada tiempo. No se dice que no haya una idea de la justicia, sino que ésta carece por lo pronto de un patrón universal y que difícilmente lo obtendrá.

La idea de justicia lleva incorporada la idea de moral. Como un ejemplo relevante para mostrar la dificultad, si no la imposibilidad de evitar esta combinación —para unos representa una ventaja, para otros un lastre—, recalemos un momento en John Rawls y su teoría procedimental de la justicia. Este filósofo se propone analizar no una idea dada de la justicia, sino los principios abstractos por los que se definiría la justicia, y en especial los criterios para poder elegir apropiadamente entre dichos principios. La base de esta investigación es dar por supuesto que la búsqueda y criba de tales principios se hace desde una «posición original» en la que todos renuncian a sus intereses y opiniones, se proponen razonar de modo equilibrado y consecuente, y buscan así, de modo imparcial, el fundamento necesario para lograr una sociedad justa.

En esta posición original no hay todavía un contrato, ni razones sociales o históricas, ni motivos de orden natural. Es decir, ninguno de los elementos que para otros pensadores son el nutriente de la justicia. Pero en este momento cero de la justicia ya podemos adivinar ciertos contenidos de ésta y de la moral: el individuo agente, su desinterés, la razonabilidad, el cuidado por ser imparcial. La «posición original» no puede ser imaginada sin ellos⁴.

Al margen de este ejemplo, muchos otros entresacados de la teoría y de la práctica nos ilustran sobre la gran dificultad para separar la justicia de la moral, pero, a la vez, para encontrar parámetros comunes sobre el contenido moral de la justicia. La justicia como ética, aunque sea una realidad y pueda constituir un aliciente para la primera, no está exenta de problemas.

En el Occidente contemporáneo se cree haber logrado un criterio moral unificado de la justicia en la Declaración Universal de Derechos Humanos, aprobada por la ONU en 1948: «Todos los seres humanos —dice su artículo 1— nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse

fraternalmente los unos con los otros».

Para el filósofo Thomas Pogge, esta Declaración y sus artículos constituye la base de la «justicia global». Y, en particular, para luchar contra la pobreza y la desigualdad⁵. Pero puede pensarse que ésta no es aún una base tan universal ni vinculante como sería de desear.

1.3. LA IMPARCIALIDAD

En el mundo contemporáneo, pese a las diferencias en él de todo tipo, se da una gran importancia a la imparcialidad. La administración, la ciencia, la tecnología pretenden ser imparciales en su cometido. La burocracia, en particular, hace gala de su estricta tarea, reglamentada e impersonal, como sostuvo Max Weber en su *Economía y sociedad*.

Pero la imparcialidad como «impersonalidad» no es el objetivo buscado por muchos defensores de la justicia. El fin y la vía misma de la imparcialidad importan, porque importan precisamente las personas y sus derechos, por encima de las circunstancias y al margen de otros intereses. La imparcialidad es una idea moral que hace suya desde muy antiguo la justicia. Lo justo (*to dikaion*), un adjetivo sustantivado, ya era para los antiguos griegos un término neutro. Y cuando Cicerón escribía que la justicia es una «ley suprema escrita antes que toda ley», debía por ello estar incluyendo en esta ley el requisito de la imparcialidad (*De las leyes*, I, 6, 19).

La imparcialidad es una idea moral porque implica, principalmente: desapego de intereses, ausencia de prejuicios, neutralidad ante las diferentes concepciones de la vida, respeto de las formas, rectitud en los contenidos, equidad en el trato y una clara predisposición a la razón pública. Hay por lo tanto ciertas figuras sociales que encarnan esa excelente idea de la imparcialidad: los jueces de paz, la judicatura profesional, el profesorado, los profesionales de la salud, la administración eficiente, los asesores competentes, y la gente de bien en general, incluidos los padres y las madres responsables⁶. El sujeto que sabe tomar una distancia crítica ante los conflictos y puede, pues, decidir en justicia, recibe en la moderna filosofía occidental los nombres, entre otros, de «*res cogitans*» (Descartes), «espectador imparcial» (Adam Smith), «yo nouménico» (Kant), «yo filosófico» (Wittgenstein), «sujeto crítico» (Adorno), o «persona moral» (Rawls). Para el filósofo Thomas Nagel, el concepto ético clave es precisamente la imparcialidad: el sujeto moral es aquel que adopta un punto de vista superior ante los diferentes intereses. Tiene unas «posibilidades de trascendencia» que no saben o no quieren utilizar otros individuos⁷. La literatura, por su parte, incluye multitud de apelativos y apodos para referirse a este tipo de persona que se comporta, cuando hace falta, de manera imparcial. Son el hombre y la mujer «sabios».

Además, la imparcialidad puede estar presente en la justicia a través de las diferentes esferas de ésta: desde la conducta individual o familiar hasta la del Estado; desde la sociedad y los servicios públicos hasta el ámbito de las leyes y las instituciones. La

imparcialidad puede ser un atributo de cualquiera de estas esferas y abrirse, así, para la justicia. Según John Stuart Mill, la *impartiality* es, en efecto, la «primera virtud» ligada a la justicia (*El utilitarismo*, V). Sin embargo, Amartya Sen, otro liberal, prefiere enfocar la idea de justicia hacia las condiciones de su realización y no especular sobre ella, puesto que le parece infructuoso «buscar lo perfectamente justo»⁸. De modo que: «Los juicios sobre la justicia —escribe Sen— tienen que asumir la tarea de acomodar diferentes clases de razones y preocupaciones evaluativas»⁹. Pero la justicia como imparcialidad puede ser una alternativa tanto de la justicia vaciada de moralidad como de aquella con una sobrecarga de moral, cosa esta última que repele a Sen y a otros pensadores liberales.

Si para un buen número de filósofos la justicia son aquellas reglas de convivencia capaces de alcanzar el asentimiento de todos, raro es que esa idea de imparcialidad no aparezca en el desarrollo de cada una de las más logradas formulaciones de la justicia¹⁰. John Rawls, por lo menos, es uno de los que más se ha preocupado por la imparcialidad de los actos públicos y las instituciones políticas, y por ello sostiene una teoría procedimental de la justicia.

1.4. LA JUSTICIA COMO TRATO DE LA EXISTENCIA

Pero a pesar del elaborado plan que representa una justicia procedimental, tan preocupada por la imparcialidad, es improbable que dicho plan sea aplicado con pleno éxito. Pues el conflicto es un hecho inherente a la naturaleza y la sociedad humanas, y la justicia procedimental no lo resuelve.

El conflicto de valores, en particular, tampoco puede ser borrado; al menos mientras haya valores y personas que los defiendan. Todo lo mejor que podemos hacer, aunque no sea lo óptimo, es priorizar unos valores sobre otros mediante decisiones bien tomadas y mantener a raya —o dar un turno de espera— a los valores que han quedado fuera del cesto.

La imparcialidad tiene límites y no son pocos; aunque no son menos los que representa obrar, en cambio, con parcialidad. Pero son límites, y se entienden entonces las posiciones críticas —dentro del mismo círculo liberal progresista de Harvard— como las de Sandel o Sen contra Rawls, y por descontado las del pensamiento no liberal o extraño al racionalismo filosófico. No obstante, una alternativa como la del recién citado Amartya Sen, la de una justicia pluralista que combina en sus juicios diferentes razones y «preocupaciones evaluativas», tampoco es fácil de abordar, pese a su razonabilidad y verosimilitud prácticas. Pues la concurrencia de múltiples opciones de valor y la competencia entre ellas para constituirse en el criterio de cada decisión son inevitables y es posible que se amontonen en la antesala de las controversias, provocando que la decisión llegue demasiado tarde o se vea debilitada por las concesiones que hayan tenido que hacerse en el camino.

Pero antes que cualquier razón está el ser, el ser de cada uno; y antes que cualquier preocupación evaluativa está la del ser por la existencia: la suya y la de otros seres. Podemos pensar el mundo en términos que trasciendan la experiencia, pero no en términos que trasciendan la existencia. Puedo imaginarme en el lugar del otro; o puedo imaginarme solo y solitario, como un roblinson. Con el pensamiento y la imaginación podemos trascender muchos límites, en especial si éstos son los del pensamiento y la imaginación. Pero no podemos escapar de nuestro cuerpo ni saltar sobre nuestra sombra; no podemos dejar de respirar ni de sentir; ni renunciar a habitar en alguna parte, ni a ser hijos de un tiempo histórico. No podemos no nacer ni tampoco no morir. Y unas manos nos pusieron en el mundo y otras nos cerrarán los ojos. La existencia es todo eso.

En la ciencia del derecho, la justicia puede ser pensada en abstracto y desde la abstracción. Por un sujeto abstracto y para un sujeto como éste también. Por lo general el derecho procede así. Luego en el derecho, así como en la ética, ha faltado hasta el siglo XX el horizonte existencial de la facticidad y temporalidad de las personas, que en el siglo XXI debe ampliarse a todos los seres vivos en general. Como escribe el filósofo Ernst Tugendhat: «La perspectiva de la justicia entra en cualquier asunto moral tan pronto como éste tenga que ver con más de una persona»¹¹. La justicia se refiere, en efecto, a la persona, y en cuanto hay más de una persona en consideración. Aunque habría que añadir que involucra ya a muchos más seres, por lo menos aquellos con los que la persona entra en relación. Hemos llegado a un punto, en el avance del conocimiento y la valoración de la dignidad, en que a la ética y al derecho no sólo ha de importarles saber qué es lo justo y cuáles son los principios de la justicia, o saber quién es justo y por qué lo es, y por qué hay que ser justo. Importa también, incluso antes que lo anterior, saber quién, humano o no, padece injusticia, quién pide o necesita justicia, y por qué y en qué condiciones esperamos que se le haga justicia, incluso para los seres no humanos. Al fin y al cabo, no penalizamos el delito sólo por el delito mismo, sino porque lo relacionamos con su significado e impacto sobre nosotros. Entonces: «¿Cómo conocer la fuente de la desigualdad entre los hombres si no se empieza por conocerlos a ellos mismos?», en palabras de Rousseau (*Discurso sobre la desigualdad*, Prefacio).

Sin embargo, la filosofía existencialista, pese a su carácter ético —se preocupa por el vivir y el cómo vivir—, no se ha propuesto la ética como objeto de estudio, y lo mismo con la justicia. El existencialismo es una ética, pero ésta no ha sido demasiado desarrollada en él, igual que la idea de la justicia¹². Si, como dice Albert Camus en *El mito de Sísifo*, pensar es «aprender de nuevo a ver», pensar la ética y la justicia quizás debería consistir en un aprender de nuevo a ver al ser humano y al conjunto de los seres tomando como punto de partida el hecho primordial de su existencia. Ésta se «llama» a sí misma, como dice Heidegger en *Ser y tiempo*, a través de la conciencia. El impulso de existir, añadirá después Jean Nabert, se reviste con la tendencia y las aspiraciones, incluida la moral, y se conoce a través de ellas¹³. Pero, sin duda, también lo hacemos con la búsqueda de la justicia. «La vida —escribe Hans Jonas, discípulo de Heidegger—

es la confrontación explícita del ser con el no ser» (*El principio responsabilidad*, IV, I, 4). Saber que «podemos morir», la posibilidad del no ser, es una amenaza, dice el mismo autor, que nos pone alertas, y es de este modo un motivo de autoafirmación de la existencia. A lo cual podríamos añadir nosotros que la justicia tiene o debería tener un papel de contrafuerte y consuelo frente a la perpetua alternativa de la aniquilación o decadencia que amenaza al ser. La justicia es o debería ser un sí a la afirmación de la existencia y un no a su negación.

Una justicia existencial ha de pensar en y desde lo existente, por y para lo existente. El sujeto individual, agente y capaz de razón, con el que identificamos al «sujeto de derecho», es sólo un vector de este sujeto de la existencia. No hay otro sujeto que esté más presente y sea más determinante, tanto en la «posición original» como fuera de ella; tanto en la esfera donde unos se creen libres de intereses, imparciales («Toda ciencia trascendiendo», San Juan de la Cruz), como en la arena donde otros compiten por estos intereses o buscan fórmulas de transacción entre ellos («La razón práctica lleva barro en las botas», Dostoyevski).

El hecho es que tampoco para la ética podemos situarnos fuera del mundo, ni limitarnos a la teoría. Y menos para la justicia, que aguarda con urgencia la decisión del hombre. El sujeto que así lo ve, y también el que no lo ve, ocupa un lugar y dispone de un tiempo en la existencia. No puede hacer que no sea así. La justicia es un trato inevitable con la existencia.

2. JUSTICIA PARA MORTALES

Cuando alguien es injusto con nosotros es como si no le importáramos. Y llegamos a pensar que es injusto precisamente porque no le importamos. Pero respondemos a su indiferencia o menosprecio exigiendo justicia, que es, pues, como exclamar: «¡Nosotros existimos!». Ni hay tiempo que perder, ni se nos debe perder de vista. Si estamos, importamos. Y si importamos, no se debe ser injusto con nosotros. Decir «nosotros» sigue siendo provocativo.

2.1. NEOLIBERALISMO Y JUSTICIA

Pero las víctimas de la injusticia parecen ser transparentes e importar sólo en el papel o la teoría. En realidad, es como si no existieran. Las ideas y las leyes sobre la justicia tienen el inconveniente de estar pensadas y aplicadas —cuando ello sucede— para sujetos abstractos, muchas veces, o sin que importe demasiado su existencia, otras tantas.

Es una extraña paradoja de la justicia: no hay prisa para reparar el daño por grande que sea este daño, ni tiempo para saber del sujeto dañado y de su sufrimiento. Esto último se le supone, y el sujeto es como un caso más del derecho. Mientras, lo esencial pasa por alto: las víctimas *existen*. Son un yo o un nosotros, y esperan en su limitado

tiempo la decisión que repare o compense su ilimitado daño.

Desde los años ochenta del siglo XX el seguimiento del neoliberalismo, con su particular concepción de la justicia, genera situaciones humanas y sociales que pueden ser consideradas como injustas desde diferentes perspectivas de la justicia, incluida la justicia existencial. Para ésta, como también para la justicia basada en la Declaración Universal de Derechos Humanos, la pobreza y las desigualdades producidas por seguir la ideología neoliberal, tanto en el marco de Occidente como fuera de él, y que los defensores de tal ideología se caracterizan por ignorar, son situaciones que merecen sin ninguna duda la calificación de injustas y deben ser, en justicia, corregidas y evitadas.

La justicia de inspiración neoliberal es una justicia a la defensiva: hay que respetar, sostiene, las reglas legales de conducta para evitar el conflicto y que se dañen nuestros intereses¹⁴. Es una justicia basada en la economía de la competencia y la rentabilidad, cuyo método se impone también en el conocimiento social y en todos los campos de la acción pública. Todo es mercado y el mercado es todo. El derecho y la administración de justicia no quedan al margen de esta influencia. El sujeto, los seres vivos, hasta el medio ambiente, son vistos por la justicia neoliberal como agentes aislados y a manera de «recursos» dentro de la lógica general de la competencia y el rendimiento¹⁵. Todo lo cual limita el ejercicio de sus derechos y no favorece su dignidad como seres vivos y valiosos por sí mismos. La dignidad, valor esencial que ha de estar por encima del valor de un ser como instrumento económico. Pero este último es el que priva en el orden y la justicia neoliberales. Como si el hombre y toda la naturaleza no fuesen mortales y frágiles, y no mereciesen por ello la más atenta consideración existencial. Es una justicia, en el fondo, poco equitativa y, en sus maneras, muy inflexible. El liberalismo anterior, de Adam Smith a Von Hayek, no daba tanta prioridad a lo económico sobre el resto.

No obstante, las situaciones de injusticia no son sólo las provocadas por la adhesión entusiasta a la ideología neoliberal. Casi sin excepción, la plasmación económica y gubernamental de otras ideologías dominantes en el mundo contemporáneo ha sido y es causa de iguales o similares injusticias. Es cierto que no se puede criminalizar a ninguna ideología por sí misma —salvo las que promueven el crimen—, pero su traducción institucional, y la acción de quienes las aplican desde las esferas de poder, sea en nombre de la libertad o de la igualdad, del individuo o de la comunidad, del progreso o de la tradición, no ha dejado de comportar, en mayor o menor medida, consecuencias criminales.

En casi todos los regímenes sociales se continúan valorando antes las representaciones de la vida que la vida misma, antes los intereses que los derechos, los fines que los medios. En casi todos también, y al mismo tiempo que el pan, la justicia sigue siendo la mayor de sus necesidades.

2.2. JUSTICIA PARA INMORTALES

Una teoría tampoco puede ser criminalizada, y más si se trata de una teoría de la justicia. Con excepciones, claro está, como las teorías que apoyan y alientan explícitamente la homofobia, el racismo, la xenofobia o el terrorismo.

Pero aun así, las teorías no delinquen. Pueden merecer el desprecio y la censura, pero en sí mismas las ideas no son actos criminales. La inmensa mayoría han de poder ser expresadas, por absurdas o aborrecibles que sean. Y en un sentido ético y democrático, han de ser *escuchadas* también.

Además, si no hay pluralidad de ideas y opiniones, no hay opinión ni ideas en singular, sino pensamiento único, un todo que no es nada. Lo que hace y distingue a una idea, opinión o teoría, es que haya otras más a su alrededor. Y cuanto más diferentes, mejor para la singularidad de cada una. Y así sucede con las teorías sobre la justicia. Si no hubiera una pluralidad de ellas, y la gran mayoría no pudiera ser expresada, la idea y el valor de la justicia, incluso su aplicación práctica, saldrían perdiendo.

En principio podemos decir que todas las teorías de la justicia son valiosas, pero que no todas valen igual. Por lo menos en su concepción filosófica del sujeto de la justicia, sea agente o paciente del delito, o del sujeto perteneciente al marco de la justicia en general. Unas teorías priorizan más al sujeto existente y otras, la mayoría, tratan de los sujetos de un modo más abstracto. En las diversas posibilidades de clasificar las teorías actuales de la justicia¹⁶, desde lo puramente formal a lo religioso o partidista, vamos a tomar seguidamente en consideración las principales teorías en el Occidente contemporáneo y a hacerlo desde la óptica de la filosofía política.

Las teorías de la justicia se reparten en tres grandes grupos, todos ellos influidos por la llamada desde el siglo XVIII «economía política», una suma del racionalismo ilustrado y de la nueva visión científica de la sociedad. Estos grupos son: *liberalismo* (prioridad de la libertad), *utilitarismo* (prioridad del bienestar) e *igualitarismo* (prioridad de la igualdad). Dentro del liberalismo identificamos el liberalismo «welfarista» o del bienestar, de Rawls y Dworkin a Scanlon, Barry y el mismo Sen; el comunitarismo liberal, de los Sandel, Walzer, MacIntyre, Williams y Taylor, entre otros; y el libertarismo de los reformistas como Nozick o Gauthier, y de conservadores como Von Hayek o Friedman.

En el ámbito, por otra parte, del utilitarismo, podemos describir el consecuencialismo clásico de Bentham, Sidgwick y Slote; el bienestarismo de los que siguen, en cambio, a John Stuart Mill, como Hare y Singer, y el utilitarismo *sum-ranking*, partidario de la «suma total» de utilidades, de un Brandt o un Harsanyi. Por último, dentro del igualitarismo, en la senda de Marx y los socialistas revolucionarios del siglo XIX, encontramos de una parte el igualitarismo bienestarista de Elster, el liberal de Van Parijs, el republicano de Habermas y el marxista de Roemer y Cohen.

Más allá de sus respectivos aciertos o virtudes, es posible concluir, tras una ojeada general, que todas estas teorías y sus exponentes actuales siguen considerando, con sus obvias diferencias, al sujeto de la justicia y del derecho como un sujeto abstracto,

desencarnado de la existencia, y hasta separado de la realidad. Con mucho, el sujeto es reconocido como un «portador de derechos». La vida, las condiciones de vida, el sentido de la vida, no parecen importar demasiado —salvo para el igualitarismo y el liberalismo comunitarista¹⁷—, o no aparecen apenas a la hora de definir y valorar este sujeto. Precisamente aquel por el que se preocupa, o debe hacerlo, la justicia.

Pero si en la cultura occidental la propia noción de «persona» no es ni clara ni unánime, siendo aún un concepto problemático para la ética, quizás no puede esperarse menos de la noción específica de persona para la justicia y el derecho. El sujeto de derecho, así como el sujeto político, presupone un concepto de persona del que de una forma u otra derivan. Para el mundo occidental ese concepto resulta de una auténtica superposición de estratos morales propuestos a lo largo del tiempo: persona es «personaje» para los griegos; «individualidad», a partir del estoicismo romano; «moralidad», desde la teología cristiana; «conciencia», para el protestantismo; «yo», desde el Renacimiento y la filosofía moderna; «autonomía», con Kant; «agente», con el liberalismo; «ciudadano», desde la Ilustración; «portador de intereses», según el utilitarismo; «sujeto histórico», para el socialismo; «autoconsciencia», para el idealismo alemán; «narración», según la filosofía hermenéutica; «preferidor racional», en la teoría de la elección pública; «interlocutor válido», con la ética del diálogo; «condición humana», para el humanismo moderno.

El sumatorio de tales atributos da el concepto híbrido actual de «persona» como una cierta *unidad independiente de acción interesada*. Sobre esta premisa, tan rotunda y a la vez indefinida como se quiera, pero conveniente al liberalismo en todas sus formas, las modernas teorías de la justicia operan con un concepto de sujeto de derecho que es, pues, abstracto, sin duda como requiere el derecho, pero por ello y al mismo tiempo como un sujeto que es ahistórico, asocial y carente de atributos existenciales, algo que no se puede decir que el derecho sí requiera. Incluso el «marxismo analítico» de finales del siglo XX concibe al sujeto en términos siempre cuantitativos.

Dicho de manera más simple, para el derecho y la justicia las personas no parecen ser mortales; ni tienen un tiempo limitado; ni son seres expuestos y vulnerables. Es «como si tuvieran que vivir siempre», con su permanente haz de intereses y su cielo de derechos. La justicia, en muchas de sus versiones contemporáneas, está pensada y hecha para seres diríase que «inmortales»: racionales, autosuficientes, eficaces. Y, casi siempre, aislados, o más independientes de lo que podemos y queremos ser. La justicia, dice John Stuart Mill, es «el derecho del individuo» (*Utilitarismo*, V).

El mismo Mill, pensador que tiene a la justicia como el valor más alto dentro de todo lo útil concebible, piensa que la libertad y los intereses básicos son «las bases de la existencia humana». Pero sin que haya que renunciar ni a la libertad ni a los intereses, parece evidente y moralmente más importante pensar que la existencia es justo lo que precede a todo lo demás, incluso a la libertad.

2.3. JUSTICIA PARA MORTALES

En la justicia ocurre como en otros órdenes de la vida: no se tiene en cuenta que somos mortales —juez, reo y víctima, todos lo son— y que el tiempo hasta nuestra muerte pasará muy deprisa. Pero siempre es «demasiado pronto» para hablar de la muerte, hasta que ya es «demasiado tarde».

La vida todo lo precede. Los derechos no preceden a la justicia, ni ésta a la existencia. La vida y el existir están antes que el resto. La justicia es para todos los seres que reúnen esta condición: existir en el tiempo. Pero el sentido de la justicia pertenece sólo a los seres humanos¹⁸.

No es posible pedir justicia, ni siquiera pensar en ella, desde la amoralidad o la renuncia a la moral. La justicia desde la neutralidad ya denota una opción moral. Basta con que digamos por qué hay que ser neutrales, y de qué modo, para que se vea cuál es de hecho nuestra posición moral. Y la imparcialidad de Rawls o Scanlon, o la universalidad abstracta como estadio cero para ponerse de acuerdo sobre aquello que es justo, no dejan de ser la propuesta de un «experimento mental» alejado de lo que se espera que nos mueva a reclamar la justicia.

Es quizás razonable pensar que los términos y las condiciones procedimentales —«imparcialidad», «reciprocidad», «equidad», «equilibrio reflexivo», etc.—, propuestos por Rawls y los neocontractualistas para un nivel cero desde el que alcanzar acuerdos sobre la justicia, son términos y condiciones que no pueden ser rechazados fácilmente por la razón. Pero quizás no es menos razonable pensar que tales supuestos carecen de fuerza para movilizarnos por dichos acuerdos y para obligarnos a respetar los principios de justicia que resulten de ellos. La metafísica no suele movilizar a la gente, y ya a duras penas lo hace la ética. Sí nos mueve, en cambio, la queja por la injusticia, que revuelve razón y sentimiento a la vez. Porque la injusticia merma la vida y daña la existencia.

La realidad incontestable es que todos los seres vivos somos seres mortales y que hay actos, a los que llamamos injustos, que amenazan innecesariamente esta mortalidad, aumentan la brevedad de la vida e intensifican de modo innecesario el sufrimiento, en especial entre los seres de naturaleza más compleja y evolucionada. Se pide la justicia desde la injusticia percibida a causa de esta vulneración sobreañadida —es una «doble muerte»— y perfectamente evitable, porque es de origen humano y es intencional. La justicia «da cuenta» de nuestro ser mortal y lo «tiene en cuenta», hasta hacerlo llevadero y en algunos aspectos más agradable¹⁹. Así que tan razonable como la exigencia de justicia ante un hecho ilícito es tomarse con seriedad la finitud y fragilidad de la vida que lo ilícito agrava y por cuya causa reclamamos la justicia. Las injurias no son inherentes a la vida y por eso la vida las repele. La justicia, pues, no existe ni debe existir sólo para reparar o compensar el mal, haciéndolo más llevadero. Sino para evitarlo, o por lo menos restringirlo.

Nuestra condición humana se hace con la capacidad para soportar, entre otras cosas,

la contradicción, la adversidad y desde luego el dolor. También para asumir los riesgos de la libertad de uno y hasta cierto punto los de la irresponsabilidad de los otros. Pero la condición humana no incluye el resignarse a convivir con la injusticia ni el acostumbrarse a ella. Soportar la injusticia no nos hace mejores ni perfectos, sino que nos degrada, aunque se diga que el hacernos más perfectos puede comportar de algún modo injusticias. El mundo vive en un estado irracional desde que el hombre domina la tierra: hay progreso a la vez que estupidez y miseria, y ésta en parte se produce a expensas de aquél. Al mismo tiempo que evolucionamos en unos aspectos retrocedemos en otros. Hasta con el uso de una misma facultad para aprender y corregirse, piensa Rousseau, el hombre es susceptible de empeorar y volverse imbécil (*Discurso sobre la desigualdad*, I).

El sentido de la justicia es estar hecha para mortales y por el hecho de ser mortales. La justicia trata de eliminar el fardo impuesto por unos hombres a otros hombres y seres vivos, en el camino inevitable de todos ellos hacia su desaparición en el tiempo, pero durante el cual han de tener derecho al máximo placer y consuelo. Ahora bien, para la ética, en general, y puesto que ella trata de la virtud, del deber y de lo valioso, la imagen del hombre es en cierto modo parecida a la de un ser «inmortal». Ahí habría de estar cada uno, al cargo de su libertad y responsabilidad, dando de sí mismo esta imagen de perennidad o acercándose a ella en la forma y grado de perfección de que sea capaz.

Pero, en especial para la justicia, el hombre y su morada han de ser aceptados inevitablemente como mortales y no como modelos de perennidad. Pues la justicia trata no sólo, como la ética, de seres de esta naturaleza, sino explícitamente, y a diferencia ahora de la ética, de las complejas relaciones existentes entre ellos, a propósito de sus bienes y de sus derechos. Nada sugiere aquí la imagen de «inmortalidad», sino la de unos seres mortales que luchan sencillamente por lo posible.

Ya que todos hemos de morir, al menos que haya justicia. Debemos, pues, identificar y denunciar la injusticia como contraria a la vida y como precursora de la muerte. Debemos hacer justicia por afirmación de la vida y negación de la muerte. Debemos, en fin, prevenir la injusticia. Y las tres cosas hay que hacerlas pronto, en las correctas condiciones y de la manera más eficaz.

3. EL IMPERATIVO DE JUSTICIA EXISTENCIAL

En un capítulo anterior (V, 2) sosteníamos que la justicia forma parte del derecho a la felicidad. Y más adelante, en sucesivos capítulos (VI-VIII), hemos defendido unos «principios» de la justicia: *considerabilidad*, *respeto*, *responsabilidad* y *deber* existenciales. Pero todos ellos pueden resumirse en un solo principio de carácter práctico: *el imperativo de justicia existencial*, que pasamos a exponer.

3.1. POR QUÉ JUSTICIA

La justicia es un deber. Debemos ser justos y debemos hacer justicia. Debe haber una sociedad y una vida pública justas. Deben existir leyes e instituciones justas. Debe haber justicia y no injusticia.

Nosotros existimos. Debe haber justicia porque la injusticia añade muerte a la muerte y sufrimiento al sufrimiento. Debe haberla porque mediante la justicia podemos evitar el aumento innecesario del mal y buscar en la medida de lo posible el aumento necesario del bien. Porque el ser humano y todos los seres vivos tenemos el impulso de existir y el derecho a la existencia. Y para vivir todos, ha de poder darse ese impulso y cumplirse ese derecho. En definitiva, hay un deber de la justicia porque hay un derecho a la felicidad. Qué menos, para quien ha de morir, para quien su vida es corta y vive en un constante peligro de perderla. Todo se puede discutir, excepto esto último. Que nosotros existimos, pero podemos injustamente dejar de existir.

La justicia tiene unos principios. Sin embargo, los principios no son el motivo de la justicia, como los cimientos de una casa no explican el motivo de esta casa. Hemos dicho que debe haber justicia por motivos existenciales, aquellos que ahora podemos ver como equivalentes a tres tipos de causas, igualmente existenciales, por las que nos movilizamos, en definitiva, a favor de la justicia y en contra de la injusticia. Así, buscamos la justicia ante todo por una *causa natural*: la vida tiene necesidad de sí misma y la existencia necesidad de un impulso de continuidad. La injusticia es un obstáculo que el propio dinamismo de la vida exige quitarse de en medio. Ésta es la causa natural que habita en el fondo de nuestra idea y acción por la justicia, para reparar el efecto de las injurias o por lo menos poder compensarlo.

También nos inclinamos por la justicia a consecuencia de una *causa moral*, a veces con igual o mayor fuerza que la causa anterior. Ahora no se trata sólo de corregir, sino ante todo de denunciar y prohibir que se haga el mal. No es ya la vida, sino la consciencia de ésta, y para ésta, la que responde y se resuelve de manera incondicional contra la injusticia. Esta causa moral expresa algo que no estaba en la causa natural: la condena de la injusticia y la defensa de la justicia. El derecho recoge este móvil moral de la justicia en cuanto ve a ésta como la persecución y la sanción del delito. Asumimos, pues, que la justicia es una opción por la existencia y el derecho a la felicidad, cuya posibilidad la injusticia trata de impedirnos.

Finalmente, el deber de la justicia tiene otra causa existencial: evitar que haya injusticia, mediante la prevención del delito, o, al menos, tratando de disminuir aquella injusticia que no se pueda evitar. Esta es su *causa prudencial*. El sentido preventivo y rehabilitador de la justicia se mueve principalmente por esta causa.

3.2. UNA IDEA DE LA JUSTICIA

Lo que sigue a continuación es el esbozo de una idea de la justicia en clave existencial. Un esbozo basado en las ideas, hechos y argumentos expuestos hasta ahora en este libro.

La justicia son aquellos actos y veredictos por los cuales los seres humanos, libres e iguales en una existencia mortal, efímera y vulnerable, se obligan voluntariamente, bajo normas fijadas y aplicadas por ellos mismos en forma pública, independiente, imparcial, razonable, competente y eficaz, al cuidado de la vida y los recursos básicos; de la autonomía individual, la comunidad y el medio ambiente; de los intereses individuales y colectivos, en recíproco equilibrio, y, en suma, de la dignidad, contra todas aquellas causas intencionales que obstaculizan dicho cuidado e impiden el consuelo de una existencia previsible, duradera y, en lo posible, feliz, tanto de sí mismos como del resto de seres vivos, presentes o de cualquier otro tiempo.

Procedamos ahora a aclarar esta idea de la justicia con la descripción de sus caracteres fundamentales:

1. *La justicia son «actos y veredictos».*—La justicia se manifiesta y estipula a través de decisiones. Éstas se expresan como meros actos —ejecutar un acto, por acción u omisión, justo— o explícitamente como veredictos: declaraciones de culpabilidad o no culpabilidad, y en forma y con fuerza de sanción en caso de lo primero. Entre esas declaraciones se cuentan las resoluciones judiciales, que incluyen principalmente sentencias, autos y providencias. La justicia, pues, no sólo la imparten jueces y tribunales profesionales. Otros individuos, grupos o instituciones pueden hacerlo.

2. *La justicia es obra de «seres humanos».*—La justicia es humana. No la atribuimos a otros seres vivos, o inorgánicos, ni a máquinas. Tiene todo el sentido que le puedan conferir su origen y motivación humanos, pero también el margen de intencionalidad y error que le imprime su limitación humana.

3. *La justicia presupone «libertad e igualdad» en los seres humanos involucrados en ella.*—Puede haber libertad sin justicia, e igualdad sin ésta. Pero lo que no puede haber es justicia sin libertad ni igualdad, salvo que sea una justicia que se desinterese por la existencia. Libertad e igualdad son las dos representaciones o «valores» básicos, de marcado relieve moral y político, que determinan las decisiones de la justicia y la forma o condiciones con las que estas decisiones se toman y son aplicadas. Una justicia sin libertad ni igualdad carece de consistencia moral y política para justificarse como tal. No puede ser defendida con argumentos; sólo como retórica, narración o acto de fuerza. La justicia y otros conceptos jurídicos, como la equidad, resultan de desarrollar y combinar en distinta proporción esos dos valores básicos.

4. *La justicia concierne a seres con una «existencia mortal, efímera y vulnerable».*—Aunque la justicia requiere libertad e igualdad para tomar decisiones y aplicarlas, ni la libertad ni la igualdad están en la naturaleza, y apenas son una realidad en el orden social o de la cultura. Pero uno de los hechos que igualan a todos los seres es el hecho de su existencia, y su existencia como seres mortales, de limitada duración y siempre expuesta

a un daño imprevisible, sea natural o intencional. La justicia está hecha por seres humanos y por lo tanto con esta condición tan limitada. Lo cual no sólo no es ajeno al contenido ni a las formas de la justicia, cuya razón de fondo es la existencia, sino que en cierta medida motiva la necesidad misma de la justicia: ya que todos hemos de morir, demos a cada uno por lo menos lo que le es debido. Por otra parte, aunque tengamos una existencia igual, en tanto mortales y precarios, eso no implica que debamos ser tratados de forma igual. Lo haremos de forma igual frente a la existencia igual y con iguales necesidades, pero de forma desigual frente a condiciones y rasgos desiguales.

5. *La justicia es obra de seres que se «obligan voluntariamente» a ella.*—La justicia no es en sí misma una institución, ni los jueces son por sí mismos un poder. El poder y la autoridad de la justicia proceden de la conciencia moral y ciudadana. Todos los humanos implicados en ella, y en especial los jueces, han de ser conscientes, y actuar en consecuencia con ello, de que la justicia es una conducta que hay que observar. Es un deber, y un deber no impuesto gratuitamente, sino voluntario, de origen racional y como respuesta al cuidado que la existencia reclama por y para sí misma.

6. *La justicia obedece a «normas fijadas y aplicadas» por seres humanos.*—Las decisiones con las que se manifiesta y establece la justicia no pueden ser ciegas ni arbitrarias. Han de tomarse conforme a las normas y por respeto hacia éstas, sean legales o no, escritas o no, y que estén fijadas por seres humanos, dependiendo también de éstos su aplicación.

7. *La justicia establece y hace cumplir sus normas de forma «pública, independiente, imparcial, razonable, competente y eficaz».*—La justicia no la ha de impartir necesariamente el Estado ni una sociedad o grupo determinados. Es un asunto que compete a los individuos y en general a toda la sociedad. Por lo tanto, la justicia puede ser unas veces privada y otras colectiva, hasta alcanzar a toda la comunidad política o moral. Pero como conducta general que es, o ampliable siempre a lo general, la justicia debe ser pública, y cuanto más pública, más justa podrá ser. Los otros requisitos básicos se derivan en gran medida de su carácter público. Independiente: libre de presiones y partidismos. Imparcial: evitando actuar por afinidad ideológica, intereses particulares o prejuicios. Razonable: toda norma, así como su interpretación y aplicación, ha de ser racional, ponderada y susceptible de debate y, si cabe, de rectificación. Competente: quienes se ocupan de la justicia han de proceder con definición y claridad de sus funciones, capacidad para enjuiciar los casos, aptitud para juzgar y probidad de criterio. Eficacia: las normas y decisiones de la justicia han de ser aplicables en la práctica, seguidas con firmeza y diligencia, y sin dilación de tiempo.

8. *La justicia se dirige a los «seres humanos y al resto de seres vivos».*—La justicia es obra de seres humanos y para seres humanos. Pero también para el resto de seres vivos, la naturaleza en su conjunto y los ecosistemas. Todos los seres participan de la existencia, con parecidos límites y posibilidades, y se mantienen en ella en mutuo intercambio y dependencia. El ser humano tiene el poder de conocer y modificar la

relación de todos los seres entre sí y el deber de extender la justicia que preserva el equilibrio de esta relación.

9. *La justicia comprende a seres «presentes, pasados y futuros».*—La justicia comprende a todos los seres vivos existentes, pero también a los que existieron y existirán. Hay que cuidar, en justicia, no sólo de los seres que existen en el presente, sino de las futuras generaciones y del porvenir de la naturaleza. Asimismo, la justicia existencial ha de saldar de algún modo las deudas pendientes con las personas y los seres que existieron en el pasado y a los que se hubiera atentado contra su vida, dignidad o patrimonio. Para la justicia existencial el concepto de existencia no puede limitarse al presente sin el riesgo, pues, de caer en la injusticia. Lo que existe, existió o existirá tienen en común el existir, aunque en distintos tiempos de la existencia, que la justicia puede y debe abarcar.

10. *La justicia tiene por objeto el «cuidado de la vida y de sus recursos básicos».*—La justicia tiene cuidado de los seres. Ello equivale a respetar y preservar ante todo su vida y las condiciones necesarias para la continuidad, integridad y reproducción de ésta. Sin vida desaparecen los seres vivos y todo lo que existe por ellos. Y por recursos básicos de la vida entendemos las fuentes de energía, los estímulos del entorno natural y social, y los medios para poder modificar la vida según el interés de los propios vivientes.

11. *La justicia tiene también por objeto el «cuidado de la autonomía individual, comunidad y medio ambiente, intereses individuales y colectivos» de los seres a los que se dirige.*—Además de la vida y de sus condiciones la justicia cuida de otros aspectos esenciales de la existencia. Entre los cuales: la autonomía de cada ser, la comunidad de semejantes en que el individuo vive y se desarrolla, el medio ambiente, y los intereses de cada individuo, junto con los de su comunidad.

12. *La justicia cuida de que los intereses individuales y colectivos estén en «recíproco equilibrio».*—La justicia que cuida de la existencia no puede sostener la prioridad absoluta del individuo sobre la sociedad, ni la de ésta sobre aquél. Lo primero puede dar lugar a la tiranía o a un régimen de desigualdad social que niegue a la mayoría. Lo segundo puede conducir al totalitarismo o a una situación de uniformidad social que anule al individuo. Ambas derivas entrañan injusticia, por cuanto es la propia existencia de los seres la que se ve dañada o se hace imposible. Lo justo es que los intereses individuales y los colectivos, así como los recursos para satisfacerlos, se encuentren en armonía. Es decir, en un equilibrio recíproco por el que ambas partes, sin predominio de una sobre otra, puedan hacer valer sus intereses y conseguir satisfacerlos. Al fin y al cabo esta armonía es característica de la vida: el grupo está formado por individuos, el individuo forma parte del grupo. De hecho, la simetría bilateral está inscrita ya en la naturaleza, si nos fijamos en la anatomía de los animales más evolucionados y en la morfología de las plantas más atractivas para las especies animales. En el hombre, como en otros animales craneados, la simetría domina el

cuerpo, el cerebro, la visión, el equilibrio, la marcha, la manipulación y así también la manera de percibir y, en cierto modo, de pensar (la lógica, el arte, la arquitectura, la propia ética). Romper este balance de la vida se opone a la vida y a la justicia que la preserva. El «orden y proporción» de la justicia destaca, sigue y sirve a la armonía de la vida. Por eso puede decirse, en resumen, que la justicia es el *equilibrio debido en el trato de los seres*.

13. *La justicia cuida en definitiva de la vida y de la «dignidad» de los seres.*— Aunque heterogéneos entre sí, vida y dignidad son, para la justicia, dos conceptos inseparables. Ambos representan sobre todo el motivo fundamental para actuar contra la injusticia: ni vida sin valor para gozarla, ni valor sin vida para apreciarlo. La justicia cuida de la vida y de la dignidad de todos los seres, que son cosas más importantes que la propiedad, el honor, la utilidad, o que la libertad sin más. Éste es todo el sentido de la justicia: cuidar de la dignidad y de la vida. La dignidad es un valor —no es un fenómeno, como la vida—, y es un valor «atribuido» a todos los seres, por el cual éstos no pueden ser un simple instrumento para otros ni para sí mismos. Pero en los seres humanos, autores de actos voluntarios, la dignidad puede ser también un valor «meritorio» —no meramente atribuido— si dichos actos son los propios de un obrar moral. En este sentido, hay humanos moralmente dignos y otros que no lo son.

14. *La justicia cuida de los seres frente a las «causas intencionales» que alteran su vida y dignidad.*—La justicia se erige frente a la injusticia, pero los actos ilícitos no provienen de la naturaleza ni de sus accidentes, sino sólo de causas humanas intencionales o por lo menos de aquellas que se han podido y debido evitar. Por ello no pueden ser iguales en su responsabilidad frente a la justicia las personas menores de edad o sin capacidad para poder decidir sus actos.

15. *La justicia cuida de los seres para facilitarles el «consuelo de una existencia previsible, duradera y, en lo posible, feliz».*—La fuerza que aumenta el sentido de la justicia es el deseo y el derecho a la felicidad. Es cierto que la justicia no comporta necesariamente la felicidad; tampoco la llena, y ni siquiera, con sus decisiones, la garantiza. Nada, por otra parte, garantiza para los mortales la felicidad. Pero la justicia es consoladora. Contribuye a remover las barreras que impiden la felicidad y a paliar el daño producido por los obstáculos interpuestos contra ésta. La justicia es, pues, condición y parte de la felicidad, la cual está siempre limitada por la muerte y a menudo por la injusticia. Así, cuanto mayor felicidad deseamos, más queremos perseverar en la vida y vivir según la justicia.

3.3. ACOTACIONES ACADÉMICAS

En el apartado anterior se ha propuesto en resumen una teoría de la justicia. Cualquier teoría de la justicia debe contener un concepto general de la misma, una definición clara de su significado, una exposición de los criterios seguidos para esta definición y alguna

indicación de su modo de proceder en la práctica. Cualquier teoría de la justicia es por ello mismo complicada de abordar y, a juzgar de muchos autores, imposible. Rehúsan intentarlo, tanto por motivos de contenido como de forma.

De lo primero, el contenido, por la inevitable carga moral, política o religiosa de una definición de la justicia. Siempre en ésta habrá un sesgo u otro de valoración personal, cultural o partidista, aun en el intento de definición más neutral de la justicia. Las teorías deontológicas (basadas en deberes) y teleológicas (en fines) evocan, bien que desde perspectivas distintas, un parecido sujeto de la justicia configurado por la filosofía. Las contractualistas (basadas en un pacto o contrato) apuntan a un sujeto político. Las convencionalistas (ceñidas a costumbres o convenciones), a un sujeto social o moral determinado. Las utilitaristas (la premisa de lo útil) apuntan a un sujeto económico o en último término psicológico.

Tomemos como referencia a dos grandes pensadores de la filosofía moral. Quienes siguen a Aristóteles adoptarán la idea de un sujeto de la justicia consciente de su comunidad, educado en la equidad y respetuoso con la ley (*Ética nicomaquea*, 1129 b). Quienes se sienten deudores de Kant asumirán, en cambio, la idea de un sujeto autónomo, imparcial y respetuoso, ante todo, con la ley moral que dicta su propia razón crítica (*Doctrina del derecho*, Introducción, § C). El primer sujeto es un filósofo político; el segundo, metafísico. Sus nociones de la justicia son, pues, distintas.

En cuanto a la forma, el desacuerdo no es menor: compiten teorías procedimentales y sustantivas, prescriptivistas y descriptivistas, sociales y formalistas, iusnaturalistas y iuspositivistas. No se ha alcanzado, en fin, una teoría unificada de la justicia, ni es algo que preocupe demasiado a una gran parte de los teóricos, aunque —no nos engañemos— todos ellos y ellas manejan un concepto de justicia con pretensiones generalistas más o menos explícitas. Algo parecido sucede con la ética, la antropología filosófica o la psicología de la personalidad. Incluso, más allá, es así también en la física, donde a pesar de la herencia de los Newton, Einstein o Planck, se aplican teorías distintas a campos distintos de observación. En todas esas variadas áreas del saber existen destacadas reservas contra la universalización, en suma, de los patrones del conocimiento o del pensamiento, unas veces por simple precaución y otras por una infundada prevención.

Nuestra propuesta es la de una teoría básicamente *procedimental* de la justicia. No dice ni presupone lo que es sustancialmente justo o injusto. No hay una precedencia del bien sobre el resto de valores o premisas. Lo más concreto que se afirma respecto de la justicia es que ésta se trata de un «cuidado de la existencia». No se alinea con ninguna concepción religiosa, moral, política o económica de la existencia; ni identifica el cuidado con alguna de sus múltiples interpretaciones culturales. Procura determinar los criterios de formación de lo justo sin ofrecer al mismo tiempo, ni dar por supuesta, ninguna concepción particular de lo «justo» o de lo «bueno». En nuestra definición tampoco aparecen términos, presentes en otras definiciones de la justicia, como «ley», «legalidad», «derecho», «contrato», «costumbre», «moral», «orden», «equidad», «bien

común», «interés general» o el propio concepto de «sujeto». Entendemos que algunos de estos términos y otros es lo que la justicia debe ayudar a definir, no lo que ésta debe dar por definido.

Sin embargo, nuestra idea de la justicia no es meramente formalista. Si es justicia a propósito de la existencia, no puede haber de entrada una prioridad de los contenidos, como lo «justo», el «bien» o la misma «ley». Pero tampoco puede haber una prioridad de las meras formas. Es una teoría *existencial* de la justicia. La existencia es su materia, toda su materia. Y respecto de la existencia proclama un deber: el deber de respetarla y preservarla. Esto es, el cuidado existencial. Proponemos, como ya se ha dicho, una teoría procedimental de la justicia, pero también de firme *orientación deontológica*. Lo prescriptivo, la importancia de lo que es debido, priva en ella sobre lo descriptivo o sobre el hecho, esencial para otras teorías, de lo que acontece o lo que suele hacerse. Tenemos el deber de ser justos, y la justicia se compone de deberes. En suma, del deber existencial de cuidar de todos los seres. Ésta es toda su moral, toda su política, toda su ley. Pero no es una teoría política ni propiamente moral de la justicia. La existencia precede a la esencia; la vida al valor; los hechos a su interpretación. Tenemos una concepción existencial de la justicia: la de la vida mortal, breve y sufriente. Pero una vida valiosa, por encima de todo, y con pleno derecho a la felicidad.

La justicia, según esta concepción existencial, trata de evitar la infelicidad que provoca la injusticia y de buscar, en lo posible, la felicidad que ella pueda procurar por sí misma. Es un esfuerzo y un tributo a la felicidad. Pero, con todo, aunque nuestra teoría contenga elementos eudemonistas, de clara y última *apelación a la felicidad*, no es una teoría eudemonista. Pues la existencia, y cuidar de ella, precede desde nuestro punto de vista a cualquier otro hecho o valor de la experiencia. La búsqueda de la felicidad es una razón y un poderoso móvil para la justicia, pero no su fundamento, que es el cuidado existencial. También, según nuestra concepción, la justicia resulta del hecho de obligarse voluntariamente los humanos a actuar bajo leyes justas. Pero si se obligan a ello, y el hecho mismo de que se obliguen es porque ellos y ellas existen, y porque su existencia es frágil y perecedera. La existencia precede al acuerdo o contrato por la justicia. La justicia existencial no es una idea contractualista, aunque el contrato forme parte de ella.

Por último, una teoría de la justicia como cuidado existencial de todos los seres representa un *concepto extensivo de la justicia*, no restrictivo, como hacen, en cambio, la mayoría de las teorías conocidas. Indicamos a continuación los motivos de este su carácter «extensivo». 1) Es una teoría *interespecies*, pues se preocupa de todos los seres vivos, no sólo de los seres humanos; 2) es *intergeneracional*, ya que remite tanto a los seres presentes como a los pretéritos y venideros; 3) es *intercultural*, puesto que es aplicable tanto a culturas secularistas como religiosas, urbanas como rurales, individualistas y comunitaristas, identificadas con el orden natural y partidarias del progreso histórico; 4) es jurídicamente *polivalente*, pues admite tanto la responsabilidad del Estado y de sus cuerpos judiciales sobre la justicia (la justicia procesal), como la de

la sociedad y sus formas más tradicionales o espontáneas de proceder sobre la misma; 5) es una teoría *ecologista*, dado que se preocupa del respeto y la preservación de la vida de todos los seres, entre los que se incluyen sus sistemas o formaciones colectivas.

Por otra parte, y yendo a lo más personal, 6) la teoría de la justicia existencial es *paritaria*, pues no subraya ni preconice rasgos tradicionalmente masculinos o femeninos dentro de la especie humana; 7) es funcionalmente *integradora*, ya que no distingue a los humanos en razón de sus recursos, facultades, aportes, méritos, títulos o capacidades bastando con que seamos sensibles a la existencia, razonables y aptos para controlar nuestros actos; 8) es una teoría socialmente *inclusiva*, pues da tanta importancia a lo colectivo como a lo individual, y 9) es una teoría *evolutiva*, por cuanto reconoce que las leyes, instituciones y prácticas de la justicia son acordadas por los humanos en su libre voluntad y raciocinio, y por lo tanto que la justicia evoluciona y es revisable a lo largo del tiempo.

La idea de una justicia existencial sólo es radicalmente incompatible con el odio o la indiferencia a la vida y con cualquier entorno enemigo de la libertad y la igualdad.

¹ Vid.: A. LATORRE, *Introducción al Derecho*, p. 56.

² *Ibíd.*, p. 51.

³ Vid.: H. L. A. HART, *El concepto de Derecho*, p. 263.

⁴ Vid.: O. HÖFFE, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, pp. 38-39.

⁵ Vid.: TH. POGGE, *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, pp. 72-73, 129 ss.

⁶ Vid.: B. BARRY, *La justicia como imparcialidad*, pp. 36-37.

⁷ Vid.: TH. NAGEL, *The View from Nowhere*, pp. 60-66.

⁸ Vid.: A. SEN, *La idea de la justicia*, pp. 52-53.

⁹ *Ibíd.*, p. 429.

¹⁰ Vid.: B. BARRY, *La justicia como imparcialidad*, p. 263.

¹¹ Vid.: E. TUGENDHAT, *Justicia y derechos humanos*, p. 27.

¹² Vid.: M. WARNOCK, *Existentialist Ethics*, pp. 2, 53.

¹³ Vid.: J. NABERT, *Elements por une éthique*, pp. 139, 160.

¹⁴ Vid.: B. BARRY, *La justicia como imparcialidad*, cap. 3.

¹⁵ Vid.: CH. LAVAL, P. DARDOT, *La nueva razón del mundo*, *passim*.

¹⁶ Vid.: A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, pp. 25-26; P. VAN PARIJS, *¿Qué es una sociedad justa?*, pp. 17 ss.; M. SANDEL, *Justicia*, p. 14; A. SEN, *La idea de la justicia*, pp. 136, 444-445.

¹⁷ Vid.: M. WALZER, *Vernunft, Politik und Leidenschaft*, *passim*; A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, pp.

21, 327; M. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, pp. 179, 182.

[18](#) Vid.: F. DE WAAL, *Primates y filósofos*, p. 77.

[19](#) Vid.: J. NABERT, *Elements pour une éthique*, pp. 139-140.

CAPÍTULO IX

LA JUSTICIA COMO CUIDADO EXISTENCIAL

1. EL PODER DE EQUILIBRAR

La justicia cuida de todos los seres. Respeto y preserva su existencia, para que puedan continuar en la vida, o en el recuerdo, sin la interferencia de la injusticia que daña a la vida y su dignidad. La justicia, como cuidado existencial, comprende tres funciones básicas: el poder de equilibrar, la sabiduría de igualar y la virtud de consolar.

1.1. LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA

El poder de equilibrar es la capacidad y el resultado de proceder a una *distribución justa* de bienes y otros elementos de valor entre los seres, en atención, sobre todo, a su existencia. Compete a la llamada «justicia distributiva», que así tiene también su interpretación y aplicación existenciales en la amplia diversidad de problemas que se le presentan y en la pluralidad de criterios de que dispone para resolverlos.

La justicia distributiva es aquella que característicamente se propone satisfacer las principales aspiraciones de la justicia. Pero todas éstas tienen un tipo u otro de relación de dependencia con el cuidado de la vida y su dignidad. Por lo cual la justicia distributiva puede ser concebida como una función básica del cuidado existencial. Los problemas a resolver son innumerables, pero el tratamiento existencial encaja en la resolución de cualquiera de ellos. Por ejemplo, el acceso de los jóvenes a las becas universitarias, los derechos de los diferentes cultos religiosos a disponer de algún lugar de reunión o el orden de prelación de los pacientes que esperan una costosa intervención por parte de la sanidad pública. En estos y otros muchos casos habrá que plantearse: ¿qué decisión es la más apropiada como muestra de respeto y de preservación de los afectados y su existencia? Y también: ¿qué criterios son los mejores para tomar esta clase de decisión?

La justicia distributiva trata de la relación entre un conjunto de seres y cada individuo o grupo de este conjunto, en cuanto a la promoción y disposición de sus respectivos bienes, derechos y otras clases de elementos valiosos. Toda justicia ordena o reordena, equilibra o reequilibra, pero la función que tiene encomendada la justicia distributiva es esta que compete al reparto, en una palabra, de tales elementos y de sus derivados.

Es, por antonomasia, la «justicia repartidora», donde el poder de equilibrar, al que aludíamos, es clave y determinante, al menos si esta justicia ha de ser entendida en un sentido existencial. Pues cuidado existencial y desequilibrio son antitéticos. Pero, dicho

esto, deben hacerse varias distinciones.

1.2. CLASES DE JUSTICIA DISTRIBUTIVA

A la hora de repartir, no es lo mismo dar a cada uno lo mismo que dar distinto. Lo primero es distribución *igualitaria*; lo segundo, *desigual*, si se presupone una cierta desigualdad entre los seres a tratar en justicia. En cuanto a esta última, la desigualdad puede ser la resultante de un sorteo o *azar*, o bien la de aplicar un *criterio selectivo*.

En este último caso, la justicia distributiva puede proceder de manera *arbitraria* o, por lo contrario, *proporcional*. Es arbitraria cuando se aplica un tipo u otro de «discriminación primaria», en palabras del filósofo Ernst Tugendhat. Por ejemplo, cuando son repartidas cosas siguiendo el criterio de la edad, el sexo, la nacionalidad o el estado civil de los beneficiarios.

La distribución, por otra parte proporcional —con un tipo de proporción, vale decir, más geométrica que aritmética—, no es tan uniforme y se rige por un principio de equidad, puesto que ahora hay que tener más en cuenta las diferencias existentes en el interior de los mismos grupos seleccionados. Por ejemplo, si dentro del mismo grupo de beneficiarios nacionales hay distintas clases sociales o si entre los beneficiarios por edad hay distintos estados de salud a considerar. Al decir del propio Tugendhat, lo que se tiene en cuenta en semejantes ocasiones son «diferencias secundarias».

1.3. EL PROBLEMA DE LAS ASIGNACIONES

Pero en cualquier caso en que se trata de repartir, la justicia distributiva presenta un problema inicial: todos «tienen derecho» a recibir. Y un segundo problema, no menos importante: qué bienes hay que asignar, divididos en qué clases, y en qué orden hay que asignarlos.

Cuando las asignaciones a repartir comprendan los bienes o elementos básicos para la existencia, la justicia distributiva tiene que ser de carácter igualitario y dar lo mismo a cada individuo. Porque por debajo de lo básico ya no hay nada más. Los beneficiarios de esta justicia hacen o se les hace valer, más que en otra situación, el principio del «tener derecho» a dichas asignaciones.

Las más importantes de ellas son los derechos básicos —«básicos», antes que algunos de los usualmente llamados «fundamentales»— a la vida y la dignidad (los «derechos humanos», para los humanos), el derecho a los recursos primarios; y, también para los humanos, el derecho al voto y la participación política, así como hacerse cargo de determinadas obligaciones para con los demás y el conjunto de los individuos.

Esto último, el tener determinadas obligaciones, los deberes básicos, es también una asignación de la justicia. Y es una asignación, en buena justicia distributiva, a repartir igual, como las anteriores asignaciones. Aunque es forzoso admitir que algunas de éstas

no se contemplarán para seres no humanos, porque no va a ser posible aplicárselas. Pero esta desigualdad natural entre los seres no es motivo suficiente para dejar de pensar que hay unas *asignaciones básicas a distribuir igual* entre todos ellos. Que los animales no humanos no tengan, por ejemplo, derecho a voto no es cometer una desigualdad hacia ellos, sino hacer una inevitable salvedad. No se les ha querido dar de manera diferente, ni dar menos, ni no dar. Simplemente, en este caso, no es posible darles nada. Pero las asignaciones básicas son en su mayoría las mismas para todos los seres. Todos existimos. «Nadie es más que nadie», se decía en los campos de Castilla, y no se hubiera dicho si todos no fuéramos iguales por el hecho de compartir lo básico y principal: existir.

Otra cosa es cuando hemos de presuponer una explícita desigualdad entre los individuos que va más allá de sus genéricas diferencias naturales. Son las «diferencias secundarias» a que antes nos referíamos. Ya no es la desigualdad entre humanos y no humanos, o entre humanos adultos y menores, o con plenitud de funciones o sin ellas, sino ciertas desigualdades sociales o culturales, como el acceso a la salud o la educación, y también algunas desigualdades de tipo personal, por ejemplo en lo relativo a las aptitudes o las capacidades del individuo. Así, no deben pagar los mismos tributos los pobres y los ricos, ni tener el mismo derecho a recibir un título profesional quien ha estudiado bien para ello y quien no lo ha hecho. Entonces las asignaciones deberán ser *distribuidas de manera desigual*, aunque siempre de modo *proporcional* o equitativo.

Habrá, sin embargo, unas asignaciones más prioritarias que otras, según sean las «diferencias secundarias» entre los individuos. Si éstas no son las más pronunciadas, las asignaciones serán, en sustancia, muy parecidas y generalmente sólo diferirán en grado. Sólo en ocasiones habrá salvedades: por ejemplo, los menores no tienen derecho a votar y las personas con discapacidades están exentas de obligaciones militares. Nos referimos, pues, a las *asignaciones primarias*, que comprenden principalmente los derechos y deberes fundamentales, y los llamados «bienes y obligaciones»: remuneración y renta, bienes y servicios públicos, tributos y cargos o funciones. La justicia distributiva tiene que repartir de forma equitativa todos estos elementos valiosos para la existencia y de por sí escasos. Pues si de todo hubiera en abundancia, no habría que «distribuir» nada. Por ello, cuanto más escasos sean los bienes, más rigurosa y ecuánime habrá de ser la justicia que los distribuya.

La justicia procede al reparto de otra clase de asignaciones, los *recursos secundarios*, cuando las diferencias entre los individuos son más acusadas —por ejemplo, según la iniciativa, la aportación o los méritos personales— y conciernen a aspectos en que la vida y la dignidad están mucho menos comprometidas. Se trata de un tipo de asignaciones, como becas y ayudas, prestaciones, beneficios, poderes, títulos y honores, que no tienen un significado discriminatorio para los menos favorecidos por la asignación, si éstos poseían de entrada las mismas oportunidades y capacidades —la misma «igualdad de acceso» en la situación de partida— que los individuos más

beneficiados por el reparto.

Pero tanto las asignaciones primarias como los recursos secundarios han de ser distribuidos de forma proporcional o equitativa, y para un sentido existencial de la justicia, en aquella forma que favorezca lo más posible el hecho y las condiciones de la existencia.

1.4. EL PROBLEMA DE LOS CRITERIOS DE ASIGNACIÓN

El siguiente problema es saber cómo y por qué se deben repartir los bienes y los derechos entre todos los seres, y particularmente en el hombre, en que las diferencias culturales son mayores que en otras especies. El poder de equilibrar que tiene la justicia distributiva no es fácil de administrar ni menos de pensar.

Al final habremos de dar a unos más y a otros menos, y a unos una cosa y no otra. Habrá que ofrecer una razón para hacerlo. A quién dar, por ejemplo, una subvención económica con dinero público. Puede pensarse, entre otros motivos, en la repercusión social de este dinero, en la ventaja económica a cierto plazo, en el interés partidista, o simplemente en el beneficio personal de dicha subvención. Lo mismo para el caso de una deuda pública: puede hacerse que paguen todos, o unos pocos, o nadie.

Por eso hay que pensar en los criterios de asignación de los bienes, derechos y otros elementos valiosos para la existencia. John Stuart Mill y sus numerosos seguidores creen haber dado con la solución al proponer en suma el criterio de la «utilidad», que posee un destacado cariz social (*El utilitarismo*, V). Pero las creencias y teorías sobre las cosas a repartir, así como los criterios para hacerlo, son muchas y variadas, constituyendo buena parte de la historia misma de la justicia.

Las concepciones existentes en el mundo occidental contemporáneo difieren bastante de aquéllas de la Antigüedad y del feudalismo. La sangre, la jerarquía o el carisma cuentan menos conforme avanzan el conocimiento y la democracia. Lo que no significa que no estén presentes todavía en diferentes ideologías y regímenes sociales. Aunque la disputa moderna sigue siendo la que se establece entre los criterios liberales, que priorizan la contribución y el mérito, y los igualitaristas, que se fijan más en las necesidades y el esfuerzo.

También hay controversia entre aquellos liberales que se inspiran en la libre iniciativa individual, con apenas margen para la igualdad de oportunidades, y los que equilibran la misma libertad individual con un sistema social más equitativo. Puede pensarse que la Declaración de los Derechos Humanos refleja este equilibrio, y hay buenas razones para pensarlo, pero no lo hace de modo satisfactorio porque, por ejemplo, aboga explícitamente por la propiedad privada (artículo 17), pero no cita expresamente el derecho a la vivienda (artículo 25.1), que es igual de importante o más.

El concepto mismo de distribución no está exento de problemas. Uno ya se ha dicho: si hay que distribuir, es que hay poco que distribuir. Si hubiera mucho y de todo, igual

que si todos los hombres fueran siempre buenos, no existiría la justicia. Pero hay otros problemas preliminares. Uno e importante es que las asignaciones y los criterios con que se reparten no son de orden natural, aunque a veces tengan que seguir a la naturaleza. Son en su mayoría elementos de valor y criterios formados en y con la sociedad, es decir, dependientes de la cultura o la ideología. No hay nada en la sociedad que esté predistribuido, ni que se distribuya con criterios naturales.

En rigor, la justicia no «re-distribuye», porque siempre distribuye por primera vez: o del mismo modo que la vez anterior, o de manera diferente. Pero antes que ella no había otra justicia que hubiera «distribuido». De lo contrario, así sería hasta el infinito, o daríamos, como en la Antigüedad, con algún mito, dios o poder sobrenatural que fundaran la justicia y su distribución original. El economista Von Hayek, igual que el filósofo Robert Nozick, subrayan que una distribución originaria nunca ha existido. Añaden que de haber existido, sería contraria a la libertad, y haciendo gala de su acendrado liberalismo concluyen que la justicia distributiva no es esencial a la justicia. Sobra decir que el neoliberalismo contemporáneo piensa lo mismo.

Con ello no deja de ponerse de relieve el carácter cultural e ideológico de cualquier modelo de justicia distributiva, la «repartidora» por excelencia. No es, pues, un contrasentido hablar de «justicia económica»¹. Ella también ha de formar parte de una justicia existencial. La justicia no tiene sentido fuera de la *polis*, para los humanos; ni de la cosmópolis, o comunidad de todos los seres en relación. Limitándose a los primeros, Aristóteles ya concibió la justicia como algo humano y político (*Ética nicomaquea*, 1129 b), y Marx advertía que toda forma de distribución depende de la forma de producción de cada sociedad (*Crítica del Programa de Gotha*, I, 3). Modernamente, los filósofos liberales Michael Walzer y Amartya Sen ven hasta la necesidad de pensar en una justicia por «esferas» y «pluralista», respectivamente, que recoja la diversidad de contextos y aplicaciones de lo justo².

Para una buena parte del pensamiento occidental, la justicia y sus criterios no tienen, en fin, una esencia natural. En lo práctico mismo, la justicia puede premiar al débil o prohibir el impulso a proteger a los parientes. Es decir, ir contra lo «natural». Casi todas sus decisiones poseen más de cultural que de biológico o natural. Y la justicia distributiva es precisamente la que necesita más razones culturales para invocar³. Incluso para defender la vida y la existencia tiene que imponerse para que unos no perjudiquen el existir de los otros.

1.5. PRINCIPALES CRITERIOS DE ASIGNACIÓN

Cuando se trata de asignar elementos especialmente valiosos —las que hemos llamado antes «asignaciones primarias»—, los criterios o principios a seguir para un reparto en justicia son, por lo general, de carácter sustantivo, es decir, directamente involucrados en la continuidad de la vida y la dignidad de la existencia.

Son los principales *criterios sustantivos*: la necesidad, la contribución o aporte personal, el esfuerzo, el mérito, las capacidades, la utilidad y lo que atribuya la ley misma, siempre que ésta sea democrática y éticamente razonable. Esos criterios, en parte o en su totalidad, más otros posibles, y siempre abiertos a una combinación entre sí, han de servir de guía y parámetro para distribuir elementos tan valiosos como los bienes, las cargas u obligaciones y los derechos en general.

Para otra clase de asignaciones, menos fundamentales para la vida y su dignidad, como por ejemplo los poderes o los reconocimientos públicos, podrán seguirse principalmente unos *criterios complementarios*: las necesidades especiales del individuo, el grupo o la especie; las desventajas en que algunos se encuentran respecto al resto; el valor moral; el talento; el rango y los títulos, incluidos los hereditarios; el valor histórico; el nivel o situación económica; la propiedad, e incluso el mero interés por la asignación, porque hay cosas valiosas que, sin embargo, no interesan a muchos.

También ha de servir aquí como criterio o estándar distributivo lo que prescriba la ley. Pero, igualmente, ha de tratarse de una ley que no sea contradictoria con la ética y esté apoyada por la mayoría. En resumen, pueden ser tenidos en cuenta diferentes criterios y la posibilidad de combinarlos entre sí.

2. LA SABIDURÍA DE IGUALAR

Hemos hablado de justicia distributiva; de sus asignaciones y de los criterios para aplicarlas. Pero no es suficiente con poder y saber equilibrar. Hay que contar, a su vez, con elementos de criterio que nos ayuden a sopesar los mencionados criterios.

2.1. FACTORES Y SUPUESTOS DE LA JUSTICIA DISTRIBUTIVA

Así, por ejemplo, si para distribuir los salarios en una empresa lo hacemos según el criterio de la «necesidad», habría que contar con las necesidades materiales, pero también, entre otras, con las ligadas a la situación familiar.

Si optamos por el criterio del «esfuerzo» atenderemos, en cambio, a la calidad más o menos alcanzada por el trabajo realizado, pero sin olvidar los medios disponibles por el trabajador. Si el criterio es la «contribución» de éste, contaremos con su producto o servicio efectivos, pero también con la utilidad, o en cualquier caso con el valor del trabajo servido. Obviamente puede haber más criterios que esos tres citados.

Y así con otros muchos casos relativos a la justicia repartidora y a los criterios o principios para llevarla a cabo. Veremos, en fin, que además de éstos habremos de contar con *factores de medida* (en el ejemplo anterior: las «necesidades materiales», la «calidad», las «obras») y con *factores de modificación* (en el mismo caso: «situación familiar», «medios», «utilidad» o «valor»), ambos a manera de criterios auxiliares que perfeccionan o complementan los criterios más generales. Si tomamos ahora el caso de

la adjudicación de un puesto de empleado público, los «factores de medida» para la aplicación de los criterios generales de selección de candidatos (capacidad, responsabilidad, rango, etc.) serán, por ejemplo, su competencia, sus títulos o su experiencia, mientras que «factores de modificación» serían su mérito, su conducta moral o la actitud ante sus compañeros y subordinados.

Pero en todos los casos, y aun con los más variados criterios generales y auxiliares de asignación, la justicia distributiva ha de contar igualmente con unos *supuestos sociales*. Tratándose del distribuir, esos supuestos son fundamentalmente dos: el reconocimiento de la *igualdad* y la defensa de la *equidad*, como reconocimiento, a su vez, de las diferencias que coexisten con la igualdad.

2.2. IGUALDAD Y DESIGUALDAD

La igualdad es un supuesto necesario en la concepción existencial de la justicia. Todos los seres son iguales en la vida y en la muerte. Todos merecen, de entrada, una consideración y un respeto iguales. La justicia es igual para todos, es *igualitaria*. «Nadie es más que nadie».

La justicia no se edifica en el amor ni en el odio; en la amistad ni en la enemistad. Sino en la vida, y en la vida amenazada por la muerte y las injurias, que vienen a ser un duplicado de la muerte. La justicia es igual para todos, y si no lo es, es arbitraria, o debe justificarse⁴. La justicia se opone por definición a lo arbitrario.

Hay una igualdad que no responde a un «debe», sino a un «es»: la igualdad ante la existencia. La primera es la igualdad económica, social o política: igualdad de recursos y capacidades; igualdad de oportunidades y del acceso real a ellas; igualdad de derechos y obligaciones. Pero la segunda es la igualdad de nacimiento y muerte. La igualdad natural. A la que sigue, sin que ello requiera una demostración, la igualdad en dignidad. Del *nosotros existimos* al *nosotros exigimos un trato digno* no hay ni puede haber una deducción lógica. Son un mismo hecho existencial.

Incluso las diferencias, cuando son razonables y respetuosas con la existencia, pueden estar basadas en la defensa de la igualdad natural de todos los seres ante la existencia. Por ejemplo, cuando reconocemos en los humanos la igualdad política de voto, pero no la igualdad económica a la hora de tributar, o la cultural, a la hora de discriminar positivamente a las minorías marginadas frente a una mayoría cultural dominante. O a la inversa, si es la mayoría la que está marginada por una minoría hegemónica. Tales ámbitos de diferencia tienen o deberían tener su justificación en la igualdad natural de nacimiento y muerte. Aunque es cierto, como reconoce Hans Kelsen, que al decir que «todas las personas deben ser tratadas de la misma manera» es que estamos ya suponiendo una desigualdad de base⁵. Pero ésta se trata más bien de una desigualdad de origen social. Si decimos que todos deben ser tratados de la misma manera, lo que damos a suponer es que admitimos antes que nada una igualdad de origen natural, no que

exista una de carácter social. Como escribía Horacio: «La tierra se abre tanto para el pobre como para los hijos de los reyes» (*Odas*, II, 18).

En consecuencia, no deben tener justificación aquellos «ámbitos de diferencia» que de un modo u otro amparan la desigualdad por motivos tan poco naturales y a menudo perjudiciales para la existencia como la ambición de poder, la codicia de poseer o el afán de distinguirse y sobresalir de unos individuos, grupos o especies frente a otros. Se contradicen con la vida y la razón de existir. «La diferencia entre hombre y hombre — escribe Thomas Hobbes, firme defensor de la igualdad natural— no es lo bastante considerable como para que uno de ellos pueda reclamar para sí beneficio alguno que no pueda pretender el otro tanto como él» (*Leviatán*, XIII).

2.3. RAZÓN DE LA EQUIDAD

La equidad, junto con la igualdad, es un supuesto necesario de la justicia distributiva. La equidad complementa y completa la igualdad en la justicia, y por eso se le otorga también la categoría de «principio».

Dice Aristóteles, su primer definidor, que la equidad (*epieikeía*) es «una corrección de la ley, donde la ley es deficiente debido a su generalidad» (*Ética nicomaquea*, 1137 b 26-27). Es una forma, pues, de justicia, y su función la hace superior a la ley. La equidad salva, en fin, la ecuación entre justicia e igualdad, no siempre conjugables entre sí. Por ejemplo, a la hora de dar o de pedir igual a quienes son desiguales se puede estar cometiendo una injusticia. La equidad lo impediría. Para Hart, entre otros positivistas, lo justo equivale sin más a lo equitativo⁶.

Por otra parte, la equidad es claramente un «universal jurídico», el que hará decir más tarde a Cicerón que el derecho sin equidad no sería derecho (*De los deberes*, II, XII, 42). En el Código Civil español equivale a la ponderación, como principio rector en la aplicación de las normas legales (artículo 3.2). Además, por el rango y la amplitud de la idea, la equidad es desde Aristóteles un concepto que indica también lo «razonable»⁷. Se le refiere casi siempre que se busca el «punto medio» entre los extremos del obrar (*Ética nicomaquea*, 1107 b 11) y toda vez que se quiere indicar una «proporcionalidad» en la deliberación o cálculo de nuestros asuntos.

También es cierto lo que dice el mismo Hans Kelsen a propósito de los extremos —«vicios», para Aristóteles— o conductas ante los que la equidad es una forma de «proporción». El filósofo austriaco del derecho observa que tanto estas conductas como aquellos extremos vienen definidos por el orden social y jurídico existente. Este orden no es natural, ni axiomático, y por lo tanto «relativiza» el sentido mismo de la equidad⁸. Pero críticas parecidas no afectarán a la clásica idea de la equidad como proporcionalidad y medida, si de algún modo ya se ha tenido en cuenta la advertencia hecha por Kelsen.

Para Aristóteles y diferentes líneas posteriores de la filosofía jurídica un reparto de

bienes o de derechos y deberes es justo si es proporcional a las necesidades, la aportación y otras posibles características de las partes implicadas. Así, una comunidad se mantiene unida, piensa Aristóteles, si existe entre sus miembros una reciprocidad proporcionada. En la filosofía política del filósofo contemporáneo John Rawls, preocupado igualmente por la sociedad «bien ordenada», la equidad (*fairness*) es el principio básico que han de asumir todos sus miembros para mantener la justicia que define a esta sociedad (*Teoría de la justicia*, II, 18).

La equidad permite evitar tanto las desigualdades sociales como las consecuencias de las desigualdades naturales. Para ello es útil, dice Rawls, seguir un artilugio conceptual. Se trata de la «regla del *maximín*», por la cual en cada ocasión de incertidumbre o controversia en asuntos de justicia social elegiremos aquella alternativa cuyos peores resultados sean mejores a los peores resultados de las demás (*Ib.*, III, 26). Así, un reparto social sería justo si el aumento de las ganancias para unos se compensara al menos con la disminución de las pérdidas para otros.

2.4. LA IGUALDAD DE LA EXISTENCIA

La justicia es humana. No es ajena a los límites de lo humano. Nace de la existencia y está atada a su suerte, como el capitán Ahab con la gran ballena blanca. Si la existencia fuese perfecta, no habría justicia; si la justicia fuese perfecta, no habría existencia. Nadie sentiría que es un ser mortal, pasajero y expuesto. Justicia y existencia serían otra cosa.

La justicia es humana y sigue el vaivén de la vida. Por ello requiere de un centro de gravedad en ese fluir de la existencia. Es inútil extralimitarse en la búsqueda, lo mismo que prescindir de ella. La condición propia e inevitable de la justicia es el «equilibrio frágil», como ya reconoció Aristóteles. Pero no puede menos que aprender a mantenerse en él, contrastando en cada una de sus decisiones el peso de la norma justa con la medida de una razonada deliberación.

En la justicia distributiva, al poder de equilibrar debe seguir, pues, la sabiduría de igualar. La equidad es un principio jurídico, pero arraiga en la existencia y se aplica en el vaivén de la vida, introduciendo en ella el compás que la norma justa y la buena deliberación le brindan. La equidad no es aritmética; se dice, como proporcionalidad que es, que la equidad es una razón «geométrica». Pero sobre todo es una razón teñida con todos los matices de lo humano, y más atenta a la vida que a la geometría. No podemos abusar de la geometría: en la naturaleza no existen el punto, la recta ni el plano. Por la equidad la justicia se abre a lo humano y se humaniza.

El carácter existencial de la equidad, y con ella el carácter humano de la justicia, quedan recogidos en las palabras del mismo Aristóteles cuando afirma que la equidad ha de hacernos saber distinguir entre los actos delictivos, aquellos que revisten maldad y los que no lo son, como los errores o las desgracias. Y saber distinguir también entre los actos y las intenciones, o entre el conjunto de la acción y sus detalles. La equidad debe

hacer que se piense menos en la ley que en las personas para las que ésta se ha concebido. Y pensar menos en la letra que en el espíritu de la ley. Debe hacer, en fin, que la justicia sea indulgente, buscando más el arbitraje que el litigio, porque de lo que nunca podremos escapar es de la «debilidad de la naturaleza humana» (*Retórica*, 1374 b 4-22)⁹.

En la justicia no cuentan sólo las contingencias físicas o sociales que afectan a la aplicación del principio de equidad. Éste no se puede desentender, básicamente, de la propia contingencia existencial, experimentada por el hombre respecto de sí mismo, pero también de otros seres: el tiempo que somos, lo breve de su duración, y la exposición, mientras, a los avatares que hacen tan imprevisible el uso de nuestra reserva de tiempo. La principal igualdad entre los hombres y el conjunto de los seres vivos es la que nos confiere la propia naturaleza y la condición mortal de sus seres.

Es aquella igualdad que los humanos, por nuestra percepción del tiempo y la intensidad de los vínculos de afecto, concebimos y sentimos como una igualdad de la existencia. El principio de equidad ha de contar con ella antes que con otras clases de igualdad e incluso antes que las muchas diferencias entre los individuos de cualquier especie.

3. LA VIRTUD DE CONSOLAR

¿Para qué ser crueles o dejar la crueldad impune si todos nos hemos de morir? La vida es la misma para todos, pero es única y no se repite otra vez.

La justicia no sólo ha de distribuir los elementos valiosos para la vida y su dignidad, sino que ha de tener una función correctiva de las injurias que se cruzan en nuestro camino, y en especial de aquellas que más perjudican a nuestro depósito de vida.

La justicia, como recuerda Aristóteles, es un equilibrio frágil y nos remite a la debilidad del hombre; pero eso no obsta para que al mismo tiempo, y por el mismo motivo, la justicia actúe para impedir o corregir las faltas y para consolarnos, en todo caso, de los efectos perjudiciales de éstas.

La debilidad, que conlleva el error o el fracaso, forma parte de la condición humana o acaso de nuestra naturaleza, como dice Aristóteles. Sería una «impotencia» del ser. Pero cuando esta impotencia conlleva malas intenciones, ya no hablamos de endebles, sino de un torcimiento de nuestro ser.

3.1. LA JUSTICIA CORRECTIVA

Debemos, así, protegernos de los efectos nocivos de la impotencia de nuestro ser, impidiendo aquellos actos que pueden y deben ser evitados, por el cuidado mismo de este ser. En este sentido, los clásicos griegos hablaron de la *justicia correctiva*, aquella

que no tiene tanto por función el promover o distribuir el bien como el corregir y ayudar a evitar el mal, es decir, las injurias que se tipifican normalmente como faltas o delitos.

Si la *justicia distributiva*, tratada con anterioridad, cuida de la relación entre la sociedad y sus miembros, la justicia correctiva se ocupa de las relaciones de éstos entre sí. Se dividirá, como es también tradicional, en justicia «conmutativa», aquella que es característica del derecho civil, si esas relaciones son voluntarias y si para las resoluciones cuenta, en efecto, la voluntad de las partes. Y en «judicial» o «retributiva», que es aquella más propia del derecho penal, es decir, cuando las relaciones son involuntarias y la justicia tiene que imponerse sobre la voluntad de las partes, con sentencias por lo general seguidas de «penas» para una de esas partes.

Aunque el tipo de transacción, si voluntaria o no, es lo que hace distinguir a una rama de la justicia correctiva respecto de la otra, hay que observar que en los dos casos se presupone la libre voluntad del individuo, y especialmente la del infractor, en el caso del derecho penal. En éste, por cierto, el individuo no tiene propiamente un «derecho a recibir», pues todo lo que puede esperar de la justicia es una pena o una exención de culpa, no la satisfacción en positivo de un derecho.

Si la justicia distributiva reparte, la correctiva repara. No lo hace en el sentido de castigar, como era tradicional y aún sigue siendo así en muchos lugares, sino en el de reequilibrar relaciones rotas o descompensadas entre los individuos. Pocas veces la justicia correctiva conseguirá que éstas vuelvan a su estado normal o ideal. Será una justicia efectivamente «reparadora» cuando ella permita *restituir* la relación perjudicada, lo cual es posible cuando la injuria cometida equivale a un daño de una forma u otra rectificable (una estafa, un hurto, una falsa acusación, etc.).

Pero se limitará a ser una justicia «compensadora» cuando ya no pueda restituir la relación, sino sólo de algún modo paliarla. Es decir, cuando la injuria, además de un daño, ha supuesto una pérdida irremplazable (un crimen, un encarcelamiento ilícito, etc.).

3.2. JUSTICIA EN LA INCERTIDUMBRE

Quien actúa «no tiene conciencia». Eso creía Goethe, para indicar que acción y duda son difíciles de casar y no suelen ir juntas. Al «deber ser», como encarna la justicia, se le pide, en cambio, una certidumbre, al contrario de lo que asociamos con el ser, con su fragilidad, y a la existencia, con su imprevisión constitutiva.

Pero decidir y actuar en justicia, que exigen imparcialidad y resolución, es un trabajo al que, sin embargo, acompaña inevitablemente la incertidumbre. Porque los hechos y sus causas nunca son del todo conocidos. La ley posee un margen de interpretación. No hay dos sentencias iguales. Ni tampoco dos acusados iguales. Más aún: la principal de las incertidumbres es la propia existencia, con su vulnerabilidad e imposible predicción absoluta. Y esa incertidumbre es insoslayable.

De modo que una justicia que no comprenda la incertidumbre ni, en cierta manera, la asuma en sus procedimientos y resoluciones, es una justicia dogmática e inflexible. Es una mala justicia. La decisión justa ha de haber pasado, y en lo posible superado, la prueba de la duda, tanto acerca de las normas y su humana imperfección como de los hechos y su contingencia. Es la prueba del contraste con la existencia, que significa en lo fundamental considerar y valorar la importancia del tiempo, tanto el del agresor como el de la víctima, y la importancia de los vínculos de cada individuo con sus familiares y allegados.

El tiempo y los nexos con otros seres son lo más importante para cada ser. No son el tiempo ni los nexos de los demás. Lo cual es algo que no puede ignorar la justicia, pues el tiempo y los nexos de los que se ocupa son únicamente los del hombre —en el futuro serán los de todos los vivientes—, a diferencia de aquel tiempo o nexos que ocupan a otras profesiones o esferas del conocimiento. En la justicia el trato con el otro es existencial, antes que social y administrativo, como acostumbra a suceder en la justicia procesal. Predomina en ésta la justicia que trata a los individuos como seres en abstracto y no como miembros de una existencia que ya conlleva en sí su propia pena.

Sin embargo, el derecho y la justicia del mundo actual, en acelerada expansión este de la tecnología y el conocimiento, parecen más receptivos que en otros tiempos a la existencia precaria de las personas y de la naturaleza, y ello a raíz del impacto de la ciencia y de la técnica en todas las esferas de la ley. En el ámbito de la justicia profesional y de la cultura jurídica se ha introducido inesperadamente la percepción de la provisionalidad de las normas y de la incertidumbre a la hora de aplicarlas, con el consiguiente sentimiento de riesgo en el ejercicio diario del arte de la jurisprudencia. Tal experiencia puede y debe hacer más conscientes a los órganos de la justicia y a sus profesionales de la prioridad de la vida, de los límites de ésta y de la vulnerabilidad de la existencia para todos los seres, tomando un especial cuidado sobre el ser humano. Por ello, y por los cambios que en el hombre está produciendo el mundo de la técnica, podemos comprender la pregunta con que el premio Nobel Amartya Sen finaliza su libro sobre la justicia: «La búsqueda de una teoría de la justicia tiene algo que ver con una cuestión similar: *¿qué es un ser humano?*»¹⁰.

Desde tiempos ancestrales la injusticia provoca, con sus daños y amenazas, sentimientos de inseguridad. La justicia, por lo contrario, suscita un sentimiento de seguridad que la caracteriza y hace deseable, y al que es inimaginable renunciar. En la cultura de la justicia, que es anterior a la ciencia del derecho, la justicia, antes que una norma de la acción, ha sido y es, como ya decía John Stuart Mill, un sentimiento moral (*El utilitarismo*, V). Pero un sentimiento en el que la seguridad tiene una parte destacada.

Por ello a la justicia le corresponde hoy sobrellevar, más que en tiempos anteriores, la inevitable percepción de inseguridad en sus propios instrumentos, de un lado, y la inexcusable búsqueda de la seguridad en las personas y en todos los seres que dependen de las decisiones judiciales, de otro lado. «Al fin y al cabo, la vida es corta —escribió

Marco Aurelio—. Hay que aprovechar el presente con buen sentido y justicia» (*Meditaciones*, IV, 26).

3.3. LA VIRTUD DE CONSOLAR

La injusticia genera muchos sentimientos: miedo, indignación, hostilidad, aborrecimiento (véase cap. I,1). Pero la justicia parece tener reservado sólo uno: consolación.

Un acto justo genera contento: en la víctima, desde luego, y en el espectador que está de acuerdo con la resolución también. Pero es un contento sosegado, como si el participante estuviera preparado para la noticia desde hacía mucho tiempo. Aunque para él siempre habrá pasado «mucho tiempo» desde que se produjo el daño hasta que por fin se hace justicia.

El contento que proviene de la justicia es distinto de otras formas de contentamiento. No es comparable a la satisfacción por un buen salario, al entusiasmo revolucionario o al gozo sereno del trabajo bien hecho. La justicia es consoladora, y de la justicia lo que se suele esperar es consolación. Para ello basta que un *tercero* —tradicionalmente: padre, anciano, rey, juez— haga público o revele a otros el mal cometido, declare quién es el culpable y quién es la víctima, y le conceda a ésta la razón que pide. La justicia es el éxito de un acto de comunicación: «Que se sepa todo». Así: todos declaran, todos oyen, y todos emiten, juez y acusado, la última palabra.

La víctima espera fundamentalmente esto, una descarga de información veraz. Y se conforma al obtenerla. Entonces se consuela y ese es casi todo su contento. La finalidad de un veredicto es alcanzar la paz, pero también y principalmente esa paz interior o consuelo, abrigado con paciente esperanza, de ver finalmente saldada o cuando menos reconocida una deuda. Este reconocimiento de la falta, y del dolor que representa para la víctima, equivale para ésta una vuelta a la verdad, es decir, al orden de su existencia tal como era antes de padecer dicha falta. La justicia puede ser descrita entonces como una forma de «justeza» de la existencia. De *justesse*, al decir del filósofo existencialista Gabriel Marcel, que veía además en la justicia un acto de «piedad» hacia quien, como el hombre, vive siempre «en la itinerancia». El hombre, sostiene Marcel, es *homo viator*.

En cierta manera, el «éxito de un acto de comunicación», en el cual consistiría la justicia, se parece a dicha «piedad», según Marcel. Pero piedad hacia los seres que viven del tiempo y de la conexión entre sí. Seres, humanos o no, a los que la justicia, en su virtud, debe cuidar, toda vez que su existencia está amenazada. El consuelo que la justicia nos da, y que esperamos de ella, no es la felicidad, pero es una parte indispensable de ésta. En todo caso, no hay felicidad sin justicia.

3.4. LA JUSTICIA COMO COMPROMISO EXISTENCIAL

Ante un acto ilícito, la justicia trata siempre de identificar a su «autor». Para ello, si tiene pruebas de quien cometió dicho acto, el sospechoso se convierte en «acusado». Y si tras el juicio se concluye que el acusado es, en efecto, el autor a identificar, el acusado pasa a ser «culpable» de dicho acto. En una palabra, la justicia presupone siempre a un «responsable».

Pero este responsable es un individuo; no una cosa, ni un fenómeno natural o sobrenatural, ni siquiera un grupo indeterminado de individuos, y tampoco una idea. Tiene que haber un responsable y el responsable tiene que ser un individuo. Uno de los supuestos básicos de la justicia es, pues, la individuación. Inocente o culpable, autor o víctima, la clave es que se cuenta con el individuo para proceder a la justicia y aclarar la injusticia que la puso en marcha. La aclaración reside en una causa que es un individuo o un número determinado de ellos.

Pero el individuo no es posible, tampoco para la justicia, sin contar con el tiempo que él *es*, ni con la estrecha conexión con otros individuos que él *es* también. No es posible sin contar, en definitiva, con su existencia. Por lo tanto, la justicia ha de tener en cuenta el tiempo y los vínculos de cada uno, sean de la víctima o incluso del acusado. De la misma manera, la justicia ha contado con dicho tiempo y con dichos vínculos para los conceptos mismos de «ofendido» y de «ofensor», o de «víctima» y de «culpable». Culpable: sustractor de la existencia de otro. Víctima: perjudicado por esta sustracción.

Incluso el concepto de «rehabilitación», o antiguamente el de «reforma» para el culpable, que indican un interés, acertado o no, por «perfeccionar» al hombre, pueden hacernos mantener la idea de que la justicia tiene a su cuidado, como decimos, la existencia. Cuida de la vida y consuela de los daños ocasionados contra ella. Consolación que por nuestra condición mortal se hace evidente cada vez que alguien sufre una injuria. Si hacemos la comparación, y por las consecuencias que la justicia tiene sobre tantos aspectos de la vida —salud, bienestar, libertad, educación—, el valor de consuelo de la justicia frente a una situación de injusticia es superior al valor de consuelo de la religión, el arte o la fiesta frente a cualquier situación comparable. En la injusticia, la justicia es el único intento legítimo para consolarnos del dolor de la existencia. En esto, en su carácter terapéutico, la justicia sólo es comparable a la medicina, que nos devuelve la salud o mitiga la enfermedad.

Todos los seres vivos son considerables y merecedores de un cuidado existencial, por su finitud y precariedad, pero también por su grado de afectación hacia esa contingencia que nos caracteriza. Y a mayor afectación, más merecedores somos de un cuidado existencial. Cuidado y justicia no se oponen, como algunos creen¹¹. Se implican mutuamente. La jurista Ana Messuti apunta también a un horizonte existencial cuando afirma que la finalidad del derecho es «luchar contra la contingencia», es decir, luchar por la continuidad de las relaciones, la previsibilidad de las conductas y el cumplimiento de las normas que aseguran ambas cosas¹².

Los actos ilícitos se penalizan para reparar un daño o para compensar una pérdida, en

la seguridad de que eso es lo que desea y espera la víctima de un delito, y lo que prevé la sociedad. Por otra parte, el derecho recuerda que las penas existen también como una forma de disuasión para impedir el delito en la certeza de que eso es lo que desea y espera todo el conjunto social. No obstante, el derecho apenas tiene en cuenta que las sanciones y las penas también deberían existir para mantener y garantizar el respeto y la preservación de la existencia.

Así, aunque sea imparcial y actúe con proporción, la justicia va más allá de la lógica. Y aunque sirva para repartir o para corregir, representa algo más que un bien social. La justicia se refiere a personas y a seres vivos, a fin de cuidar de su existencia y evitar que ésta se lesione o se destruya con la injusticia. Para lo cual la formalidad y la utilidad no bastan. La justicia es un compromiso con la existencia. Pertenece, sobre todo, al ámbito de la ética.

La decisión de la justicia por la existencia, como si todos, mortales, fuéramos pronto a morir, no es una decisión emocional. Es una elección muy meditada a favor de la vida, la dignidad y el derecho de acompañar a ambas con la felicidad. La justicia existencial no es una concepción especial de la justicia. La justicia es la justicia. Pero es existencial en tanto su punto de partida es la existencia y no otra cosa.

Adoptar un compromiso por la existencia no convierte, sin embargo, a la justicia en una «forma de existencia». Antes que esto: permite que la justicia *dé forma* a la existencia.

¹ Vid.: O. HÖFFE, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, pp. 42 ss.

² Vid.: M. WALZER, *Las esferas de la justicia*, pp. 34 ss., 85 ss., 322; A. SEN, *On Ethics and Economics*, pp. 78 ss., 88 ss.; Id., *La idea de la justicia*, pp. 225 ss.

³ Vid.: E. TUGENDHAT, *Justicia y derechos humanos*, pp. 30-31.

⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁵ Vid.: H. Kelsen, *Teoría pura del Dret*, vol. II, pp. 255 ss.

⁶ Vid.: H. L. A. HART, *El concept de Dret*, p. 265.

⁷ Vid.: ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, 1107 b 11, 1137 a 33; A. MACINTYRE, *Justicia y racionalidad*, 127-129.

⁸ Vid.: H. Kelsen, *Teoría pura del Dret*, vol. II, p. 236.

⁹ Vid.: ARISTÓTELES, *Retórica*, 1374 b 4-22; W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. VI, p. 388.

¹⁰ Vid.: A. SEN, *La idea de la justicia*, p. 447.

¹¹ Vid.: B. BARRY, *La justicia como imparcialidad*, pp. 342-343.

¹² Vid.: A. MESSUTI, *La justicia deconstruida*, p. 17.

CAPÍTULO X

JUSTICIA Y COMPASIÓN

1. EL TIEMPO COMO PENA

Hemos tratado sobre la justicia en sus aspectos distributivo y correctivo, con sus respectivos significados existenciales. Ambas funciones generales de la justicia están unidas por el cuidado de la existencia, además de por sus propios nexos jurídicos.

Así, y como ejemplos, una distribución desigual de la renta, que condene a la población a la miseria, debe estar penalizada y sus causantes responder por la injusticia cometida. A su vez, un orden de penas que exima a los poderosos y abuse de los marginados debe ser redistribuido en otra forma más equitativa. Lo correctivo y lo distributivo se relacionan entre sí y ambos con el necesario respeto a la vida y cuidado de la existencia. Los regímenes injustos tratan, en cambio, de disgregar ese complejo de relaciones que es la justicia, lo que conduce a la impunidad de los mayores delitos y a la criminalización de los pequeños.

1.1. UN EJEMPLO DEL TIEMPO COMO PENA

Afortunadamente, la justicia no es inamovible y esta clase de contradicciones se hacen más evidentes conforme avanza la libertad y el conocimiento. La justicia es un conjunto de reglas de interacción social que tratan de mantener en un orden equilibrado los intereses sociales e individuales. Dichas reglas e intereses se inscriben en la evolución de la especie humana en su dimensión cultural, y cambian lo mismo que lo hace ésta¹.

Si evolucionan reglas sociales como las del lenguaje o las del parentesco, no es menos de esperar que lo hagan las de la justicia, que se ocupan de aspectos aún más dependientes de las creencias y las costumbres humanas, como son la propiedad, el sentido del territorio o la obediencia a la autoridad. Por lo tanto, la justicia es evolutiva, y el tipo de inhibición y de obligación que estas reglas tratan de crear en los individuos es igualmente cambiante, como el resto de costumbres y creencias.

Así lo prueba la progresiva, aunque lenta y desigual humanización de las penas. Los suplicios, la tortura y la pena de muerte ya no gozan del apoyo moral y legal que tuvieron en siglos anteriores y casi sin excepciones. Citaremos un ejemplo. En la plaza Folch i Torres, en el barrio barcelonés del Raval, los muchachos que a principios de la década de 1960 jugábamos a canicas o a pelota en su suelo terroso e irregular no

teníamos la menor idea de que sólo veintisiete años atrás se encontraba allí en funcionamiento la llamada Presó Vella, una de las cárceles más temibles y sórdidas de la ciudad.

En aquella prisión se hacinaban miles de internos al triple de lo previsto, y con ellos y ellas sus hijos más pequeños. Las condiciones eran pésimas y el reglamento aún peor, con medidas como el uso del cepo y de la mordaza si alguien blasfemaba. En aquella plaza donde nosotros nos divertíamos se ubicaba precisamente el patio de la prisión, llamado Pati dels Corders, en el que durante el siglo XIX se había levantado varias veces el patíbulo para ejecutar a los reos con el infamante procedimiento del garrote vil. Una de las palmeras de aquel lúgubre patio aún permanece hoy en pie. El reo, sentado en un taburete, con la cara cubierta por un velo negro y la cabeza sujeta mediante una argolla a un palo vertical, era atravesado lentamente por el cuello con un grueso y punzante tornillo de hierro que el verdugo, dándole vueltas a una rueda, accionaba desde atrás.

En el momento de la ejecución sólo se podía oír el chirrido de los dientes de esa rueda y el musitado de una oración en latín por parte del capellán que asistía al reo. Una muchedumbre, incluidos los niños, asistía al acto como si se tratara de un auténtico espectáculo. El tranvía que por ahí cerca pasaba lucía el rótulo para la ocasión: «Al patíbulo por 2 reales». Y de todo ello, en la hoy moderna y turística Barcelona, hace poco más de un siglo.

Desaparecieron el patíbulo y aquella prisión (todavía en 1974 se aplicaba el garrote vil en Barcelona), pero continúa la arcaica institución de la cárcel, y en muchos lugares del mundo la existencia de prisiones tan sórdidas como la de nuestro ejemplo.

1.2. LA PENA COMO CORRECTIVO

El poder judicial, lo mismo que el político, se ha reservado tradicionalmente para sí el uso legítimo y exclusivo de la violencia. La historia de la justicia comprende, pues, la historia de la violencia judicial.

En una primera etapa evolutiva se identificó la justicia con la venganza. Después, con el castigo. Finalmente, y hasta hoy, con la pena impuesta por un tribunal. Aunque en algunas partes del mundo subsisten aún las dos primeras formas de violencia judicial.

La pena es la medida coactiva que la justicia aplica a quien ha sido declarado culpable de un delito y se le condena por ello. Es, pues, un mal que la justicia inflige. Antiguamente los verdugos pedían perdón a los reos antes de cumplir con su faena. La pena anula, socava o rectifica a la fuerza la existencia del individuo, y en eso se parece la pena, ese mal de la justicia, al mal de la injusticia, que también merma la vida, aunque lo hace, al contrario, de manera ilícita.

La pena es la parte de la sentencia que debe ser, además de escuchada por el culpable, ejecutada sobre éste. No basta con que pueda sentirse poco o mucho amonestado por el alcance del delito probado, o incluso quebrantado en su ánimo al oír la declaración de

culpabilidad, sino que debe someterse de hecho, y por arrepentido que esté, a una orden imperativa y con efectos materiales sobre su propia vida y actos. La pena es la parte material y física, en muchos casos, de la condena.

Pero cabe preguntarse no sólo por el qué y el cómo de la pena, sino sobre todo por su sentido y por el concepto al que la pena obedece. De ello, del para qué y del porqué, dependerá que se trate de una pena leve o severa, proporcionada o abusiva, humana o inhumana. El derecho penal concibe básicamente dos teorías de la pena: como *retribución* o bien como *rehabilitación*. La concepción retributiva de la pena es la que más conserva el antiguo sentido punitivo del derecho penal². Mantiene los dos sentidos del añejo principio de que hay que «devolver la ofensa», o, dicho de forma jurídica: «Ningún delito sin su correspondiente castigo». Uno es el sentido compensatorio, por el que el infractor compensa a la víctima por el delito y sus consecuencias. Se paga el coste de un mal. Y otro, el sentido propiamente punitivo, por el que el infractor es castigado por el delito mismo. Se paga un mal. Y «pena», por cierto, proviene del griego *poíné*, que significa venganza o devolución del mal sufrido. En ambos casos se acentúa el sentido «reparador» de la pena, en la creencia de que ésta viene a restablecer un equilibrio o por lo menos a compensarlo.

Por otra parte, la concepción rehabilitadora de la pena es teóricamente muy distinta. Su sentido dominante no es que ella repara, sino que evita el delito. Lo hace, por un lado, al promover el sentido preventivo de la pena, en la suposición de que la justicia penal disuade a posibles nuevos infractores. Y, por otro lado, al defender el sentido propiamente rehabilitador de la pena, en la creencia, ahora, de que ésta debe conseguir reeducar al infractor y reinsertarlo en la sociedad. Así, si en la concepción retributiva de la pena el principio es el de devolver la ofensa, en la rehabilitadora el principio es el de «impedir la ofensa».

Como se ve, son dos teorías de la pena casi antagónicas. Una entraña un modelo individualista y conservador de la justicia y otra un modelo social y reformista de ésta. Pero en ambas concepciones hay un elemento común: la pena corrige (Platón, *Las leyes*, 908 c). Muestran la fuerza de la tradición de la justicia como conducta correctiva del individuo y de la misma sociedad, sobre todo cuando se ve amenazada la seguridad, «el interés más vital», según John Stuart Mill (*El utilitarismo*, V).

Ambas teorías no pueden prescindir de la idea de que hay un orden o rectitud que justifica por qué los infractores deben ser «retribuidos»/castigados o «rehabilitados»/devueltos al orden establecido. La prisión barcelonesa a que nos referíamos tenía por nombre oficial: «Casa Municipal de Corrección».

Es difícil escapar de esa tradición correctiva de la justicia. No sólo porque la noción que subsiste en Occidente es la de la justicia como restablecimiento de un orden moral (Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, § 99). Sino por la naturaleza y cultura de nuestra especie, que generan una reacción de rechazo frente al mal y a quienes lo producen.

1.3. PENA CON DOLOR

El lenguaje delata. Así, si las penas no supusieran, de hecho, un correctivo, y desde luego un tipo u otro de dolor, y nos tomáramos al pie de la letra que ellas representan una «retribución» o una «rehabilitación», no se diría que las penas se «imponen» o se «aplican». Hablaríamos, quizás, de que se «dan» o «proponen».

Además, si las penas son penas porque son un mal, y son un mal porque son una merma de la existencia y nadie las quiere por su voluntad, ¿cómo pueden ser identificadas con una forma u otra de «reparación» o «compensación»? El caso más flagrante es la pena de muerte, seguido de la cadena perpetua, por oponerse ambos al concepto de rehabilitación, y el primero al de la intención correctiva de la justicia penal, incluso en su concepto retributivo. Hay, por lo tanto, una contradicción entre hacer sufrir y proveer un bien.

Esa contradicción motivó la obra *De los delitos y las penas* (1764), de Cesare Beccaria, renovador del pensamiento jurídico en el espíritu que alumbraba la Ilustración europea, y fue denunciada más tarde entre otros pensadores por Nietzsche, en *La genealogía de la moral* (II, 11-12), y por el sociólogo Émile Durkheim, en su artículo *Deux lois de l'évolution pénale*, de 1899. En la crudeza de un sistema penal advierte Durkheim la antítesis entre la reparación de la dignidad de la víctima y la violación de la dignidad del agresor. Por ejemplo, esto último, con la humillación, los suplicios, la exposición pública y otras penas infamantes.

Aunque, añade Durkheim, el dolor provocado por la justicia penal sobre el agresor parece a todos que ha de ser inevitable, hasta el punto de servirnos de expresiones como la de que el culpable «merece» un castigo. Y con tanta mayor fuerza y razón, podría añadirse, si la justicia la ejerce, como es costumbre, un *tercero*, sea individual o colectivo, que juzga a distancia, se le supone imparcialidad, y que es respetado, así, más por la forma con que emite su sentencia que por el contenido de ésta, aunque sea terrible para el infractor y para otros. Ese tercero ha «administrado justicia», como si la sentencia no fuera con él ni casi con el reo. En Europa la representación simbólica de la Justicia muestra desde el siglo XVI a una figura femenina con la balanza y la espada, que en su origen, esta última, hacía referencia a la decapitación: entre 1550 y 1800 la mitad aproximada de los condenados a muerte fueron descabezados. Pero estamos acostumbrados a ver en la espada el fin de la contienda impuesto por un experto e intocable «tercero». En la tradición judeo-cristiana, el primer acto de justicia —la expulsión de Adán y Eva del Paraíso por desobedecer a Dios— lo ejecuta un ángel con la espada en la mano. La espada es aún el símbolo del carácter imperativo del derecho.

El dolor de la víctima y el del penado lo es por diferentes motivos, pero ambos son dolor. Uno es consecuencia de la vulneración de la norma legal o moral; es un dolor indebido e innecesario. Y el otro es un dolor legalizado, efecto mismo de la aplicación de la norma, y comúnmente considerado necesario, pues «hay que pagar por lo que se ha

hecho». Lo cual incluye inevitablemente sufrir: no hay derecho sin pena, ni pena sin dolor³. Es decir, sin que comporte un grado u otro de aflicción, desde el pago de una multa o prestar un servicio a la comunidad, hasta la privación de libertad o de la vida, esperando en el «corredor de la muerte».

Es cierto que el mal de la víctima suele ser superior: por el tipo de lesión, por su impacto inesperado y porque pudo y debió ser evitado por el agresor. Y que siempre que ha habido un juicio justo, la diferencia moral y legal entre el reo y su víctima es muy clara: uno es culpable y el otro no lo es. Pero la diferencia en el dolor por haber sufrido un delito y por haberlo cometido no es tan clara: tanta merma de la vida sufre, al final, uno como otro. O mucha más el reo, si el juicio, en cambio, no ha sido justo, porque el dolor del reo vuelve a ser la consecuencia de un acto ilícito.

1.4. EL ESPACIO COMO PENA

La mazmorra es un lugar emblemático de la pena. No había en Europa villa, cuartel, castillo, palacio, casa señorial, ayuntamiento, sanatorio, monasterio, ni buque siquiera, que no tuvieran su mazmorra. Su historia forma parte también de la historia de la justicia, y buenos y malos, ilustres y legos, pasaron por ella.

La literatura nos ha legado sobrados testimonios y evocaciones de la vida menguante de los reclusos en las mazmorras, pero el arte no se queda atrás, en la obra particularmente de Giovanni Battista Piranesi, arquitecto veneciano que a mediados del siglo XVIII publicó sus grabados *Carceri d'Invenzione*. Se trata de una sobrecogedora colección de imágenes de la cárcel con toda su atmósfera de opresión y, en aquel tiempo, de tenebrosidad, aspectos que no han desaparecido aún en muchos centros de reclusión.

La pena se aplica en el espacio y el espacio es parte y condición de la pena. La prisión es el ejemplo más claro de ello. Una institución, la cárcel, que le interesa incluso defender a un ilustrado como Bentham, con su proyecto de Panóptico o «prisión modelo», en la que se juntan castigo y filantropía. Pero en cualquier lugar de confinamiento el recluso sufre por el espacio limitado que tiene y por el espacio ilimitado que no tiene y añora. Sin el espacio acotado el dolor no sería tanto, y por descontado no existiría la pena de privación de libertad, así como otras penas que se han sucedido desde la Antigüedad: el ostracismo y el aislamiento, el destierro y la deportación, el confinamiento y el arresto domiciliario, el alejamiento y la expatriación. Formas de pena que se sirven del espacio como marco y elemento material de la condena.

Toda pena privativa de libertad separa al individuo del grupo, pero esta separación no se puede cumplir sin que medie el espacio. La ruptura con la comunidad es una ruptura también en y por el espacio⁴. A la exclusión le acompaña la reclusión. Las dos formas de ruptura son buscadas por la justicia penal y es evidente que el reo sufre a causa de ambas. Está y se siente arrancado de su comunidad, y a la vez capturado en un lugar que

no ha elegido ni soporta por su voluntad. La pena de prisión tiene una dimensión física que se experimenta, ante todo, en el espacio y por el espacio. Es una pena corporal en el sentido literal del término⁵.

También en muchas ocasiones la víctima del delito sufre una captura o forzamiento en el espacio: si debe guardar cama, cesar en su trabajo, dejar de conducir un vehículo, o verse condenado a ir en silla de ruedas el resto de su vida. El delito nos deja de una forma u otra inmovilizados, y el dolor de la víctima puede ser igual o mayor que el del reo en la cárcel. Pensemos sin ir más lejos en las víctimas de los nazis en los campos de exterminio: allí se unía el dolor del internamiento con la separación radical de la familia, el del trabajo forzado con la humillación, y el de la tortura con la muerte anunciada en la cámara de gas, el espacio hermético absoluto.

Pero la vida del recluso o del confinado es una vida en un espacio limitado que nunca podrá convertir en «lugar». No tiene la libertad personal ni la compañía del grupo para ello. Su espacio será siempre un mero «sitio»⁶. Un punto inmodificable. Dentro de su parecida limitación, la víctima, en cambio, puede convertir este punto en un lugar, es decir, en un espacio en el que interviene su libertad y por ello está abierto a la interpretación y el cambio. No así en la cárcel o el destierro, espacios incomunicados y sin estímulos del exterior.

Los espacios de la pena son espacios empequeñecidos como meros «sitios», y en la privación de libertad, el sitio donde uno está y se siente encerrado. El término «sitio», a diferencia de «lugar», tiene por lo general este significado de lo puntual y rutinario en el espacio: «Cada uno a su sitio», «me quitó el sitio»... También de lo inmovilizado: en el «estado de sitio» sólo se mueve el ejército. Y de lo cercado: estar «sitiados». Y hasta tiene una vulgar connotación peyorativa, como cuando se hace sinónimo, en algunos países, del retrete o reservado: ir uno al «sitio».

1.5. EL TIEMPO COMO PENA

La pena merma. En la privación de libertad, la pena contrae el espacio, pero también el tiempo de nuestra vida. En el primer caso convierte el lugar en «sitio». En el segundo, la duración en «plazos». Otro empequeñecimiento.

Especialmente la pena de prisión representa a la vez una ruptura en el espacio y en el tiempo⁷. El recluso sale del espacio y del tiempo social para ingresar en un tiempo y espacio inmovilizados en lo más absolutamente individual: el aislamiento. Ahí el tiempo no pasa, está aplazado, y el espacio no puede ser recorrido, está sitiado. «La ejecución de la pena —sostiene el filósofo Paul Ricoeur— equivale a un proceso de desocialización acelerada»⁸.

En la prisión el reo tiene que desaprender estas dos dimensiones básicas de la existencia y aprenderlas de otra forma, viviendo el espacio en forma de sitio y el tiempo en forma de plazo, de la misma manera que tiene que reaprender la relación con el

grupo. De pronto, el grupo de dentro parece sustituir al de fuera. La existencia se comprende de otro modo, y no hay Piranesi ni artista que recoja el horror del aislamiento en el tiempo, y no sólo en el espacio de la cárcel. Al preso se le ha confiscado su tiempo, al igual que él arrebató el de su víctima. El tiempo que le queda no suma, sino resta.

Más que una contracción de espacio y tiempo, el internamiento representa y es vivido por muchos como una privación de ambas dimensiones. Lo cual sucede también en otras formas de pena que alteran el tiempo del individuo, como la expatriación o el alejamiento. Y en tanto que el ser es tiempo y se mueve en el espacio cerca de otros seres, la cárcel y esas otras penas se viven existencialmente como una privación de lo que es el propio ser. Privación igual, muchas veces, a la que siente la víctima, porque el delito le ha alterado o quitado su tiempo; aunque mayor, cuando la pena es inmovilizadora y larga. La vida es movimiento y la existencia es duración. Pero, alejados de casa, la existencia se detiene en un presente inacabable y la vida permanece en un punto inamovible. La prisión, escribe Michel Foucault, es un «aparato de transformación de los individuos» (*Vigilar y castigar*, IV, I).

Todo el sistema del derecho y de la justicia está marcado por el tiempo y sus plazos. Ello ocurre desde el momento de la representación del delito hasta el de la concepción y la aplicación de su castigo. Juristas, legisladores, fiscales, abogados y jueces son artífices del tiempo penal y en definitiva responsables de la vida como tiempo en el vasto ámbito del derecho y la justicia. Antes del tiempo de la cárcel el procesado ya habrá conocido la cárcel del tiempo. Nos referimos a los «plazos» en la tramitación de la ley y en su vigencia; en la incriminación y en los sumarios; en la presentación de recursos y en la prescripción del delito; en los juicios y en las sentencias; en la espera de la pena y en el cumplimiento de ella; en la prescripción del delito y en la reducción de la pena. Por lo demás, «rehabilitar» necesita tiempo y «retribuir» también, pues se cuenta con el tiempo de la pena para dar su merecido al culpable o resocializarlo. El derecho y la justicia están marcados por el tiempo y sus plazos. Plazos que se convierten en densos grumos de tiempo inmóvil. Plazos que espacializan el tiempo.

Gracias, pues, al tiempo, y sobre todo a este tiempo vivido, existe el sistema del derecho y su aplicación en la justicia penal. «El juez —escribe Ana Messuti— es el puente entre el derecho y el tiempo»⁹. Sin embargo, a nadie pasa por alto que el tiempo del derecho es un tiempo abstracto y numérico, y el tiempo del acusado, como el de su víctima, un tiempo personal que ya no puede medirse con el calendario. Un contraste que se pone de manifiesto en ocasión de la pena capital y de la cadena perpetua, pero también de las largas y absurdas, cuando no ilícitas, condenas. Aunque éstas se ajusten a derecho, muchas veces son abusivas o bien sobrepasan el posible tiempo de vida del condenado.

Lo anterior indica qué poco puede afectar a la justicia el tiempo personal y cuánto le importa en cambio el tiempo simbólico. Le es más cómodo no buscar otra unidad de medida de la pena que la medida que le ofrecen el espacio y el tiempo en sus simbólicas

magnitudes¹⁰. La justicia no puede controlar la vida —los jueces y los reos también se mueren o sufren accidentes—, pero cree poder hacerlo, y en parte lo consigue con el control de la vida a través de sus magnitudes más manejables, como son el tiempo y el espacio numéricos. Sin embargo, desconoce y no le afecta nuestro sentido existencial de espacio y tiempo. Aunque necesita presuponerlos para concebir la pena y conseguir sus efectos.

El mal cometido es inmodificable: lo que ha sido, ha sido. No hay reparación ni compensación posible de ese mal. Por lo tanto, nada ni nadie pueden deshacer lo hecho, ni transformarlo. Sin embargo, la justicia penal hace como si el pasado fuera modificable. Hace, mientras dura la pena, que lo que aún no existe, el tiempo de la condena, pueda reparar o compensar lo que ya no existe: el tiempo del delito.

Pero nunca habrá un tiempo igual entre la víctima y su agresor, como entre el tiempo de ambos y el de la justicia. Por definición, se trata de tiempos que no sólo no son intercambiables entre sí, sino que son del todo incomparables.

1.6. EL MITO DE LA PENA

El artículo 7.1 del Código Civil español dice: «La ley no ampara el abuso del derecho o el ejercicio antisocial del mismo». Ya un antiguo proverbio romano, citado por Cicerón (*De los deberes*, I, X, 33), se avanzaba a ello: *Summum ius, summa iniuria*. Sumo derecho, suma injusticia.

Las penas no pueden acarrear un trato inhumano del reo, ni por su intensidad ni por su duración, ni por la humillación del individuo al que se aplican. La justicia envilecida ya no es justicia. Por eso el *Ius puniendi*, la justicia penal, tiene una línea roja que no puede traspasar: el trato degradante del reo. No puede hacer como éste, al infringir la ley y lesionar a su víctima.

Ha de garantizarse por lo tanto una proporcionalidad entre la pena y el delito, como vienen sosteniendo la mayoría de penalistas desde Beccaria (*De los delitos y las penas*, XXIII). No se puede hacer pagar una deuda toda la vida ni dando la vida. Poco antes, la *Bill of Rights* inglesa, de 1689, primer documento estatal de consagración de las libertades públicas, y conocido desde su origen como «Ley de los derechos de la vida», ya recogía en dos (el primero y el décimo) de sus sólo trece artículos que las multas no pueden ser «excesivas» ni los castigos «ilegales y crueles».

Esa línea roja es la que viene marcada, y así éticamente debe ser, por los derechos básicos de la persona, derivados del respeto de la dignidad humana. Pues la dignidad es el único valor absoluto o incondicional que puede concebirse, ya que los demás pueden presentarse acompañados por valores contrarios a la dignidad: la libertad, por ejemplo, unida a la desigualdad; o la paz, al orden despótico. La razón y la sensibilidad sazonan los deberes existenciales de consideración y de respeto hacia todos los seres. Unos deberes que en la aplicación del derecho sobre el reo se resumen en el deber de darle un

trato humano. El Código Civil napoleónico, de 1804, y fuente de otros códigos europeos, afirmaba también: «La humanidad muestra aversión a los rigores penales inútiles».

En un sentido jurídico la ley es la justicia, pero en el moral la ley no es necesariamente la justicia, y viceversa. Por eso el juez y la justicia, y no sólo la ley, determinan el trato humano del reo. El veredicto del juez requiere ponderar la norma legal en proporción con el caso planteado y atendiendo a las personas inculpas. Tiene que observar a la vez lo universal de la norma y la singularidad, y circunstancias del asunto presentado, con todas sus implicaciones humanas¹¹. La valoración de lo justo o injusto, incluso de lo ajustado o no ajustado a ley, depende en parte también de la valoración que hace el juez del tiempo y del espacio existencial de la persona, tanto los de la víctima como los del acusado. Las prisas, la comodidad de eliminar la incertidumbre o el mero deseo de imponer la ley y el orden a toda costa hacen muchas veces que esa justa y necesaria valoración, clave de la justicia penal, no exista o se dé sin fundamento. Vale, pues, decir que la justicia es lo que sobrevive a la ley en la conciencia del juez y de todas las personas justas.

Se ha dicho que la pena es un mito¹². Pero mientras existan las sanciones por vulnerar las normas, y ellas comporten la aplicación de una u otra clase de pena, la pena puede y debe tener más contenido racional y humano que simbólico y mítico. La pena es ciertamente un mito si se le concede valor por sí misma y ella misma se sirve de mitos. Lo mismo ocurre con otros mitos, modernos incluso, como el Estado, la nación o el mercado. La misma Razón ha alcanzado el carácter de mito, y hasta de divinidad, en algunos momentos de la Ilustración europea. La pena es un mito cuando asienta, convencida, en la creencia de que el individuo dispone de mucho tiempo, un tiempo indefinido y casi inacabable de vida; cuando concibe el espacio y el tiempo como condena; y cuando espera que de este espacio y tiempo que contabiliza surta un dolor y un sentimiento de aflicción en el individuo penado. Si, al contrario, el tiempo y el espacio de la pena en la prisión o en cualquier otro confinamiento infundieran felicidad en el reo, y la pena carcelaria no fuera aún, como en la Edad Media europea, un *pretium doloris* (resarcimiento por el dolor), cabe pensar que la pena de reclusión lógicamente no existiría.

Pero la pena se hace mito sobre todo si se toma a sí misma como fin y no es capaz de ver al individuo al que se aplica, ni el por qué se le aplica. Ésta es la desproporción mayor en la que puede incurrir la pena, porque la consecuencia es la desproporción del dolor y de paso la de la misma justicia. Un ejemplo. La Constitución de los Estados Unidos prohíbe los castigos «cruels e inusuales». Por lo cual la horca, el fusilamiento y las más «modernas» cámara de gas y silla eléctrica han cedido allí, por consenso, a favor del «método humano» (John Roberts, juez del Tribunal Supremo, 2008) de la inyección letal. Pero su aplicación no es menos lenta y minuciosa.

El verdugo estadounidense inyecta primero al reo un barbitúrico —pentotal sódico o pentobarbital— que duerme al individuo. Después, le inyecta otro agente químico que

relajará sus músculos. Una vez asegurado de ello, el siguiente pinchazo le detendrá el corazón y causará la muerte. Se cumple así la ley: matar, pero sin querer hacer sufrir. No se ve crueldad en ello, pero más de un verdugo debe haber pensado durante la minuciosa ejecución: ¿por qué matar a alguien que no queremos que sufra? La situación, además de cruel, es disparatada. Es una justicia desproporcionada. No es justicia.

Sin entrar en ciertas similitudes, lo que más claramente diferencia a la pena del delito es la medida¹³. Valgan las palabras de Aristóteles: «Lo justo es la proporción y lo injusto lo que va contra la proporción» (*Ética nicomaquea*, 1131 b 16).

2. JUSTICIA COMPASIVA

La justicia es la justicia y la compasión es la compasión. Son dos cosas distintas. Fundada en la razón, una; en el sentimiento, otra. Pero la justicia como cuidado existencial, aun respetando tal diferencia, incluye la compasión.

Puede no incluirla, pero la falta de compasión es rara y excepcional en el cuidado de la vida y la dignidad de las personas, así como de los seres en general, y no sería menos rara en una justicia razonable y con rostro humano. Incluso podemos preguntarnos si existiría la justicia, y sobre todo la reclamación de justicia, si la compasión no estuviera de algún modo inscrita en lo primero y no fuera uno de los principales motivos —sufrir con el sufrimiento de otro— para lo segundo: la exigencia de justicia.

2.1. JUSTICIA SIN COMPASIÓN

«Todo pasa y todo queda», dice el poeta Antonio Machado. Y continúa: «Pero lo nuestro es pasar». En efecto: todos pasamos. Y, al cabo de poco, los «camino sobre la mar», del mismo poeta, desaparecen.

Así, todos éstos y éstas, hombres y mujeres, niños y niñas, que ahora vemos felices en la playa, o apretados en el vagón del metro, o discutiendo en un campamento por la cola del pan, todos ellos y ellas pasarán. Todos pasaremos. Unamuno se pregunta entonces: «Si del todo nos morimos todos, ¿para qué todo?» (*Del sentimiento trágico de la vida*, III). Ello nos hace quizás comprender que para las filosofías de la India la *a-himsa* o compasión es la virtud moral fundamental.

Pero una mirada distante sobre la vida, más que de indiferencia, nos llena el corazón de piedad. Y sensibles a la nada final, el hecho, mientras tanto de la injusticia en este breve pasar por la vida se nos presenta como el mal más absurdo y evitable. La compasión —como la felicidad— nos mueve a la justicia. Y los justos se conmueven por la vida. La justicia no puede ignorar, pues, la compasión.

La justicia como cuidado existencial puede no incluir la compasión. Pero es bueno y deseable que la incluya. «Bueno y deseable», y no necesario ni obligado, porque la

compasión es un sentimiento: «compasión» viene del latín *compassio*, padecimiento en común, y conserva aún este significado. Pero como sentimiento la compasión no puede ser «mandada», ni es un hecho natural o social que pueda ser calificado de «necesario». Kant dice que no puede ser un deber, y menos si se trata de compadecer a alguien que es un mal tipo (*Doctrina de la virtud*, § 34).

Sin embargo, que la compasión o un sentimiento afín sean algo bueno o deseable lo puede hacer pensar, en un sentido ético, la constatación del trato cruel hacia las personas y hacia otros seres vivos que a menudo acompaña a la injusticia. Y lo debería hacer pensar el hecho de la injusticia misma, sea ésta como injuria a la víctima o a su agresor, en el caso, esto último, de la mala justicia. En ambas situaciones la injusticia es una merma de la existencia, y por ello mismo ya se hace buena y deseable la compasión.

Pero las instituciones de justicia no la mencionan y no parecen hacerle demasiado caso. La compasión no aparece en la ley, ni en los procesos judiciales, ni en el cruce de alegaciones, ni en el veredicto final de jueces y tribunales. El aparato judicial es hoy por hoy en apariencia una combinación de fuerza y formalismo. Pero así debe ser: justicia y compasión son dos cosas distintas y hasta pueden ser antagónicas. Compasión y ley, como pasión y razón, son conceptos que se oponen mutuamente. Un filósofo contemporáneo, Paul Ricoeur, tan poco sospechoso de rigorismo legal, sostiene que la justicia y el amor son de orden muy distinto entre sí¹⁴.

Pero no debe ser así, que la compasión sea un concepto ignorado, cuando sucede tantas veces que la justicia roza la injusticia. Entonces sí extraña que la compasión no aparezca en la práctica ni en la teoría. De hecho, las teorías de la justicia son remisas a incluir el concepto de compasión entre sus principios y argumentos. Se preguntan por el derecho, pero no se preguntan «¿con qué derecho juzgamos?». Un pensador de la justicia, Thomas Hobbes, por lo demás poco dado a emocionarse, sostenía, sin embargo, que cualquier castigo a un súbdito inocente se opone no sólo a la ley natural, sino al contrato de convivencia, pues con gran ingratitud por parte de los tribunales se devuelve en este caso mal por bien (*Leviatán*, XXVIII).

Bastante de lo denunciado por Hobbes ocurre en los países poco o nada respetuosos con los derechos básicos de las personas y del resto de seres vivos, e incluso en los propios estados de derecho, cuando su legislación y sistema penal retroceden en lugar de avanzar en la defensa de los inocentes y en la protección de los derechos de los culpables. En Estados Unidos, la comisión de un tercer delito, aunque sea leve, merece la cadena perpetua, y por los corredores de la muerte pasan a menudo personas inocentes. Lo cierto es que a propósito o con la excusa del terrorismo y del tráfico de drogas (no, por cierto, de la corrupción política ni de la especulación financiera), los códigos penales de muchos países se han endurecido y las cárceles rebosan de gente. A la salida de ellas, la libertad vigilada empieza a ser una medida normal en las sociedades democráticas. En éstas, los centros de internamiento de inmigrantes, o el modo en que éstos son devueltos a sus países de origen, muestran que democracia y crueldad pueden de hecho coexistir.

Una teoría de la justicia que sí recoge la relación entre ésta y un sentimiento próximo a la compasión, sin que una borre a la otra, es la del filósofo Gottfried Leibniz, avanzado europeísta y cosmopolita del siglo XVII. Es una teoría de perspectiva tan clásica como rara, por su equilibrio entre razón y sentimiento en cuestión tan escorada a lo uno o a lo otro como es la de la justicia. En su prólogo al *Codex Iuris Gentium Diplomaticus*, de 1693, afirma Leibniz que la justicia es «la caridad del sabio». Es decir: querer, cuanto la razón permita, todo lo bueno para el otro¹⁵. O, en otras palabras, una benevolencia universal, en términos de la bondad conformada a la sabiduría. En un sentido estricto (*ius strictum*), argumenta el filósofo, la justicia o bien se propone evitar el mal y mantener la paz (*neminem laedere*), o bien —o además—, más activamente y bajo la regla de la equidad, intenta dar a cada uno lo suyo (*suum cuique tribuere*). Lo que equivale, esto último, a hacer el bien a todos; es decir, a la caridad¹⁶.

En un escrito posterior, *Meditación sobre la noción común de justicia*, de 1702, Leibniz reitera que la justicia es, en general, buscar el bien del otro dentro de lo razonable. En cuyo propósito intervienen a la par el entendimiento, que nos hace conocer el bien, y la inclinación, que nos hace desear el mayor bien para todos¹⁷. La justicia es compatible con el «ser caritativo», en su dimensión más humana y no necesariamente teológica. La justicia ha de ser, pues, caritativa, pero siempre que ello sea posible; es decir, sostenible por la razón. De lo contrario, es «falta de humanidad»¹⁸. «Ponte en el lugar del otro —agrega— y estarás en la verdadera perspectiva para saber lo que es justo y lo que no lo es». Por ello pensamos que el trato humano y compasivo hacia todos los seres es un desafío constante a la justicia. Pues por mucho que se olvide de esto, la consideración del otro está en la memoria original de la justicia, y ésta nunca logra ser completa sin ponerse «en el lugar del otro», como dice Leibniz, aunque la justicia no deba nunca tomar partido. Sin embargo, la compasión no puede ser un pretexto para esa toma de partido. Un juicio compasivo podría reportar una injusticia.

En este sentido, los inconvenientes éticos y legales de la compasión pueden ser muchos¹⁹. El primero es quizás el hecho de tomarla como un sustitutivo de la justicia: en una sociedad individualista, ayudar a los débiles no es justicia, sino compasión o caridad. El propio San Agustín prefiere citar a San Pablo («Quien ama al prójimo ha cumplido toda la Ley», *Corintios*, 13:8) que a Cicerón a la hora de buscar el sentido de la justicia. Hemos de ser justos, dice, «no para no deber nada a nadie, sino para amarse los unos a los otros» (*De la Trinidad*, VIII, 6). No obstante, es humanamente comprensible y hasta deseable, en un sentido moral, que se invoquen los sentimientos altruistas y las virtudes fraternales, como la benevolencia o la caridad, en la concepción y el ejercicio de la justicia.

Resulta difícil sustraerse al sentimiento de que la justicia, como la moral, no tiene sentido si no está también bajo el «primado de la solidaridad»²⁰. Pero a veces esto no es bueno ni justo: puede conducir a la parcialidad si el sentimiento eclipsa a la razón. Incluso las medidas gubernativas de indulto o clemencia pueden ser contrarias a la

justicia si desconsideran el dolor o la dignidad de la víctima y de paso las exigencias de un estado de derecho, que ha de ser consecuente consigo mismo.

La compasión es un sentimiento que se tiene o no se tiene. Pero la decisión de aplicarla, y de aplicarla bien cuando se tiene, depende de nosotros y hay que tomarla razonablemente.

2.2. COMPASIÓN ANTE LA VÍCTIMA

Nos preguntamos si existiría la justicia sin los sentimientos que la preceden. Es difícil imaginar cómo alguien puede indignarse ante una injusticia sin que este sentimiento de indignación haya brotado antes de un sentimiento de cierta identificación con la víctima²¹. La joven filósofa Simone Weil sostuvo que el espíritu de la justicia es la «flor suprema y perfecta de la locura de amor»²².

Al sentimiento de unión con la víctima puede llamársele amor o caridad, simpatía o compasión, o de modo más socializado, hoy, «solidaridad». Pero sin tal fenómeno afectivo la queja rotunda y clara por la agresión, por el engaño o por la usurpación sufrida a causa de otra persona sería probablemente muy distinta a la que proviene por lo común de esta fuente natural: la de la compasión, el dolor compartido.

Posterior al citado Leibniz, el filósofo David Hume abogó por la simpatía como fenómeno consustancial a la justicia (*Tratado sobre la naturaleza humana*, III, II). La justicia tiene para él una doble naturaleza. Por un lado, depende, como su motivo inmediato de la objetividad de los criterios y las normas de lo justo, para lo cual es preciso el cálculo de los intereses, empezando por el interés propio, y obrar con la virtud de la prudencia.

Por otro lado, y como su fuente primordial, la justicia depende de la subjetividad, la del sentimiento de simpatía, aquel que nos abre a los demás y al interés público. La simpatía es lo que nos hace aprobar o desaprobar los actos humanos, según se adapten o no a la justa norma de nuestros intereses, privados o públicos. Sin este fondo emocional, convertido en su fuente de aprobación, la justicia podría ser tan racional como se quisiera, pero sería arbitraria.

Hume ya usó el concepto de compasión en el sentido que hoy manejamos, pero deja en último término la justicia a merced de otro sentimiento, el de la simpatía, un sentimiento humanitario, para subrayar el carácter moral de esa «virtud artificial» que es la justicia. Pero, recalca el autor, del mismo modo que la justicia no puede sin contradicción limitarse al amor, la caridad o la piedad, porque éstos pueden hacerla decantar por falta de imparcialidad hacia la injusticia, tampoco puede la justicia residir en los sentimientos naturales, como la compasión, que puesta como criterio último de lo justo nos decantaría hacia lo mismo. Por lo tanto, el sentimiento de compasión podría valer como estímulo para la justicia, pero no como su fundamento ni como uno de sus criterios objetivos.

Tras lo cual, aclararemos por qué el sentimiento de compasión, el sufrir con los que sufren, puede servir de estímulo para la justicia. La compasión nos abre al hecho de ser conscientes de la finitud humana y de la vida en general. Hace también que seamos receptivos a nuestro destino común en esa finitud, lo que abarca igualmente a todos los seres vivos. El destino de los demás es también el nuestro, y el rostro del ser doliente es el nuestro hoy o puede serlo mañana. La compasión no es un deber ni propiamente una virtud. Es una identidad de sentimiento entre la existencia de un ser y la de otro. La compasión se tiene o no se tiene, pero la vida nos inclina a tenerla.

Por otra parte, la compasión nos hace sensibles al deber de condenar y evitar la crueldad, sea la infligida a seres humanos o la descargada sobre otros seres. Resulta ya chocante leer en un autor moderno como John Rawls (*Teoría de la justicia*, § 77) su exclusión de los animales respecto de la esfera de la moralidad, lo que ha merecido la crítica, entre otros, de Martha Nussbaum por sus consecuencias sobre la justicia²³. Asimismo, la compasión es un poderoso estímulo para denunciar las injusticias y defender la causa de las víctimas. También es un acicate para la justicia, siendo uno de los motivos para observar la equidad y el principal motivo para respetar la proporcionalidad de las penas.

En pocas palabras, la compasión ayuda a comprender mejor la necesidad de la justicia. Si no fuéramos compasivos, no existiría esa lumbre en la sociedad que mantiene encendido el faro de la justicia. Ya dijo Kant que, aunque la compasión no sea en sí misma un deber, sí tenemos un deber indirecto con ella: cultivarla, como un medio de participación activa en el destino común (*Doctrina de la virtud*, § 35).

2.3. COMPASIÓN ANTE EL PROCESADO

Ocurre que ante la víctima la compasión mueve a la justicia y que ante el agresor la justicia mueve a la compasión. La compasión depende de un sentimiento, pero aplicarla en la justicia depende de una decisión. Y esa decisión debe ser también justa.

Es precisamente ante los acusados o condenados por un delito cuando más clara se ve la existencia o no de compasión en la justicia y cuando el uso de ésta se pone más a prueba. Porque el culpable, además de sufrir por el castigo o por el delito que lo motivó, es también una persona y tiene su dignidad y sus derechos. Y, ante todo, existe; igual que nosotros.

Muchas veces el ser compasivos puede hacer que la justicia sea más equitativa y razonable. O simplemente menos inhumana, especialmente ante aquellos autores de crímenes o faltas cometidos sin especial malicia, sea por debilidad, por ignorancia o por una relativa fuerza mayor, como a causa del miedo o en defensa propia. Beccaria (*De los delitos y las penas*, XII) y Montesquieu (*Del espíritu de las leyes*, VI, 17), abogaban en la Ilustración por abolir la tortura como medida innecesaria y contra natura.

Pero otras tantas veces la compasión podría hacerle perder a la justicia su significado

moral y eficacia social. Se plantea por consiguiente el dilema de seguir o no el sentimiento de compasión en la justicia, y en qué modo y grado hay que hacerlo, para no vaciar a la justicia de su función protectora frente a la injusticia²⁴. No debe haber ventaja de ningún afecto, por humanitario que éste nos parezca, sobre la justicia. Con esta cautela Platón recuerda que lo piadoso es la parte de lo justo que concierne más a los dioses que a los hombres (*Eutifrón*, 8 b-c).

La compasión no es nada que se pueda apelar ante un tribunal, pero ninguna ley puede prohibir que lo hagamos. Ni menos una ley moral. El personaje de la reina Catalina le ruega a sus jueces: «Si tenéis alguna justicia, alguna piedad...» (Shakespeare, *Enrique VIII*, esc. 1). Si tal demanda no hubiera existido, no habría prácticamente desaparecido la tortura, la pena de suplicio o la cárcel degradante en los sistemas de justicia europeos. Ya Marco Aurelio recomendaba la indulgencia ante aquellos que se retractan de sus actos (*Meditaciones*, I, 7). Y decía también: «Mira de no tener hacia las personas inhumanas unos sentimientos similares a aquellos que las personas inhumanas tienen hacia los hombres» (VII, 65).

Modernamente existe una máxima parecida en cuanto a la atenuación o redención de la pena en quienes muestran una actitud colaboradora y la voluntad de rehabilitarse. Reglas y consejos similares son abundantes en la historia de la moral y del derecho. Pero está siempre de la mano del legislador y del juez el aplicar la compasión en su momento y tono apropiados, para no recaer en aquello mismo que se condena. En cierto modo, podemos decir hoy que la justicia ya es hija de la compasión cuando defiende que las personas han de ser tratadas «bien» (el clásico *Bonum est faciendum*, de Santo Tomás en la *Suma teológica*, I-II, q. 94, art. 2), o que han de ser tratadas con «dignidad». En este sentido, Hans Kelsen se oponía al hecho de destacar la idea de «benevolencia» en la justicia, al recordar este sesgo moral que la constituye ya desde su origen. Una justicia «benevolente» sería, pues, a su parecer, una afirmación redundante. Equivaldría a decir: los hombres deben ser tratados como deben ser tratados (*Teoría pura del derecho*, II, Apéndice I).

Otro clásico, Séneca, defendía la virtud de la clemencia, en el sentido moderno de moderación y a lo sumo de benevolencia, cosas no incompatibles, según él, con la severidad de la ley (*De la clemencia*, II, III), a la que no puede sustituir. La clemencia es, en todo caso, buena en sí misma, por su carácter humano; pero buena también porque mantiene la paz, honra a quien la aplica, y además le beneficia, porque se evita así enemigos y conjuras. La clemencia no es exactamente la compasión, apuntada también en Marco Aurelio. Ni es la misericordia, que se mencionaba antes en la Biblia (*Deuteronomio*, 4:31).

Para Séneca la clemencia se encuentra en un punto equidistante de la crueldad o inmoderación en el castigo, y de la propia misericordia, otro vicio del alma. La compasión sería tristeza y falta de discernimiento, y el sabio no compadece, socorre con su clemencia (II, IV-VII), sin descartar de alguna manera el perdón. El mismo

Montesquieu dirá que la clemencia, prerrogativa de poderosos y sabios, es una exclusiva de las monarquías, no de las repúblicas, donde la virtud general se presupone y el castigo se requiere mucho menos (*Del espíritu de las leyes*, VI, 21).

Es una cuestión que persiste en el tiempo: el trato con el procesado es como un espejo de la justicia. Si el trato es inhumano, ésta deja de hacer gala a su nombre. A la conciencia de la gravedad del mal debe acompañar, pues, la conciencia de la gravedad de la pena, de la falibilidad e incertidumbre del juzgar y ante todo del valor de la existencia. Aunque la justicia ordene el mundo, el mundo es un orden imperfecto. Si ha de tener cuidado de la existencia, debe evitar dañarla sin necesidad.

2.4. JUSTICIA CON COMPASIÓN

Si fuéramos perfectos, la compasión no sería necesaria. Ni tampoco la justicia. Ésta presupone, según Aristóteles, que no hay amistad entre nosotros, sino conflicto: «Cuando los hombres son amigos no han menester de justicia, en tanto que cuando son justos han menester también de amistad» (*Ética nicomaquea*, 1155 a 27). Nosotros podemos sustituir aquí «amistad» por compasión. Si fuéramos siempre compasivos no perjudicaríamos a nadie. No precisaríamos la justicia.

La justicia como cuidado existencial es una justicia compasiva. Pero esto no significa identificar la justicia con la compasión ni que haya de ser sustituida por ésta. Porque la compasión sola, o el dejarse influir por ella, o un mal uso de ella, pueden anular la justicia o torcer su sentido racional, imparcial e imperativo. La propia equidad puede salir perjudicada al calor del sentimiento de compasión. En los campos nazis, recuerda Primo Levi, brutalidad y piedad podían coexistir en un mismo individuo.

Justicia compasiva es justicia con compasión; no bajo ésta, ni en lugar de aquélla. No es justicia «como» compasión, porque no se toma a este sentimiento como guía ni criterio evaluador de los actos y los veredictos justos. Ni menos es una justicia «por» compasión, ya que ésta es descartada como fundamento o razón de ser de la justicia, que oscilaría al albur de un sentimiento. Y, además, un sentimiento, como sentimiento, no puede serle exigido a nadie, ni ser por lo tanto el objeto de un imperativo. La justicia no podría ser reclamada.

Justicia, en cambio, «con» compasión, no altera la identidad de lo que es proceder de modo justo, porque el sentimiento no determina este proceder ni tampoco está obligado a acompañarlo. La compasión se tiene o no se tiene, pero lo humano es tenerla y es bueno humanamente que se tenga. Difícilmente la justicia escapará de esta realidad y a la vez de este deseo. Salvo casos de fanatismo, prevaricación o patología (estrés agudo, neurosis obsesiva, psicopatía), las personas encargadas de la justicia normalmente respetan las normas y reglas de su oficio y se acuerdan a la vez de que hay vida más allá de la ley. Si la justicia fuera en todas partes hacer sólo lo que dice la ley o dar a cada uno estrictamente lo suyo, ocurriría lo que escribió Leibniz en la mencionada *Meditación*:

«Si nos quisiéramos limitar nada más que al derecho estricto, los antropófagos americanos tendrían el derecho de comerse a sus prisioneros».

Todos deben saber que la ley está hecha para proteger y mejorar la vida, y no la vida para que exista la ley. La mayoría parece tenerlo presente y por lo tanto el sentimiento de compasión, aunque sea mínimo, es algo que se le presenta al legislador o al juez más pronto que tarde. En algún momento de su actuación se hará receptivo o incluso se sentirá inclinado a ella. Es humano percibirlo así; lo inhumano sería no pasar por esa experiencia. Y a quien pase por ella también puede pasarle por su conciencia el dilema de proceder con compasión, y en qué modo y grado, o hacerlo sin ella. No es probable que se lo plantee ante determinados crímenes, pero sí ante delitos y faltas cotidianos de poca entidad. Fernando I de Hungría hizo suyo el lema: *Fiat iustitia et pereat mundus*. Hágase justicia, aunque perezca el mundo. Pero justicia es precisamente lo contrario, como recordaría después Hegel: *Fiat iustitia ne pereat mundus*, escribió el filósofo alemán. Y la compasión ayuda a que así sea.

La compasión sólo es un estímulo, pero es nada menos que eso. Es un estímulo para la conciencia y la denuncia de la injusticia, pero también para la exigencia y el ejercicio de la justicia. Todo su poder es subjetivo, pero su alcance va más allá, como preliminar y broche a la vez de la justicia, a la que completa y viene a amplificar en un sentido existencial. La compasión ayuda a la justicia a tener conciencia del ser humano y de todos los seres, al recabar sensiblemente en la importancia de una vida finita e irrepetible. Además, en situaciones de incertidumbre judicial, sea a causa de la carestía económica, de la opresión política o de la misma ineficacia de la ley, la compasión razonable puede constituir una regla suplementaria del justo decidir. En estos casos valdrían estas palabras de Gabriel Marcel: «La justicia no es justicia si, a partir de cierto grado, no es ya el comienzo de la compasión»²⁵.

Al hablar de justicia «compasiva» lo hacemos con el uso de un calificativo de orden común, como al decir justicia «rigurosa» o justicia «legal». No lo hacemos con un término que la defina sustantivamente, como al decir «justicia nazi» o «justicia comunista». Justicia compasiva es aquella que indica un modo: el modo de una justicia no cruel ni inhumana, sino que es *considerada* y *cuidadosa* con todos los seres. Pero no indica por ello un modo de justicia adaptativa ni concesiva. Porque ambos extremos, crueldad y blandura, contradicen el cuidado existencial que tiene a su cargo la justicia.

3. CONSECUENCIAS JURÍDICAS

La justicia no da la felicidad, pero ayuda a obtenerla. De un modo negativo: evitando la infelicidad que provoca la injusticia. Y positivo: tutelando los bienes indispensables para la búsqueda de la felicidad. En el primer caso la justicia persigue el mal. En el segundo, promueve el bien. La justicia ayuda, pues, a la felicidad.

Incontables ejemplos del pasado y del presente así nos lo avalan. Sin justicia no hay

felicidad o ésta se hace difícil. El combate y la victoria sobre la violencia, la usurpación o el engaño, las tres formas básicas de injusticia, no equivalen inmediatamente a gozar de una vida feliz. Pero despejan los principales obstáculos que el hombre se empeña en ponerle a la felicidad.

Otros obstáculos en la búsqueda y el derecho a la felicidad, como la muerte, la enfermedad o los accidentes, no los podemos prácticamente eliminar, al igual que las catástrofes. Pero las injusticias, sí; lo mismo que las calamidades. Todas tienen un origen humano evitable.

3.1. RECONSIDERAR EL TIEMPO Y LOS NEXOS DEL INDIVIDUO

Con la justicia podemos asegurar aquel primer tramo de la felicidad que depende del hombre. El resto dependerá de otros bienes y disposiciones, tan variados como ajenos a la justicia, si pensamos por ejemplo en el valor de la amistad, el papel benéfico de las aficiones o la importancia vital del sentido del humor.

Pero incluso esos factores pueden ser impedidos por la injusticia y sus consecuencias. De modo que, aunque no produzca la felicidad, y sea sólo una parte de ella, la justicia es indispensable para la felicidad. Una estafa inmobiliaria puede dejarnos sin techo, o la negligencia del piloto de un avión quitarnos a nuestro único hijo. Ese hogar y este hijo podían ser una fuente de felicidad que la infracción de una norma legal nos ha arrancado de cuajo.

O bien el siguiente ejemplo real. La pequeña ciudad de Moore, en el estado de Oklahoma, sufrió en mayo de 2013 un devastador tornado que arrasó unas 13.000 casas y causó varias decenas de fallecidos. Pero los peores efectos de este desastre se hubieran podido evitar si las autoridades locales no hubieran desobedecido en su momento el consejo de los expertos para asegurar los cimientos de las casas y construir refugios subterráneos, en una zona como aquélla tan expuesta a las tormentas. No fueron presentadas denuncias por tal falta de previsión. Pero con una actuación de la justicia a su tiempo la ciudad habría sobrevivido mejor. Todo lo que hace o no hace la justicia acaba repercutiendo en la vida de los seres y en su derecho a la felicidad.

La justicia como cuidado existencial tiene un solo imperativo: ya que todos hemos de morir, demos a cada uno lo que le es debido (VIII, 3). Y lo que todos debemos a todos es antes que nada la defensa del derecho a existir, tomando con consideración y cuidado la vida y la dignidad de las personas y el conjunto de los seres vivos. Humanos y no humanos; inocentes y culpables. Para la justicia eso tiene consecuencias jurídicas, especialmente sobre el derecho penal y los procesos judiciales. Pues acometer a conciencia, mediante la ley y su aplicación, el cuidado existencial de las personas y de los seres vivos implica revalorizar los dos elementos clave de la existencia: la temporalidad del ser y la conectividad de los seres entre sí. O, en otras palabras: implica reconsiderar, a favor del ser viviente, el factor tiempo y el factor vínculo en algunas de

las disposiciones del derecho y la justicia.

Tiempo y vínculo han de ser reconocidos como hechos jurídicos y tomados como una medida de la justicia. Mientras tanto, el grado de seguimiento del cuidado existencial como imperativo ético de la justicia pone en cada caso a prueba el valor y la eficacia de ésta como tutela jurídica de las personas y de la vida en general.

Siguen a continuación algunas consecuencias jurídicas del imperativo de la justicia como cuidado existencial. Las presentamos a modo de ideas y también de llamadas a la reflexión, más que como propuestas explícitas de reforma de la doctrina jurídica, lo cual está fuera del alcance del presente libro.

3.2. CONSECUENCIAS EN LOS PRINCIPIOS GENERALES DEL DERECHO

El cuidado existencial, como un modo de ejercer la tutela jurídica a que está obligada la justicia, es un principio normativo compatible con los principios generales del derecho.

De la misma manera que sucede con la equidad —otro principio ético adoptado como principio del derecho—, el cuidado existencial puede y debería tener cabida entre estos principios generales, que junto con las costumbres y la ley misma (primer artículo del Código Civil español) constituyen las llamadas «fuentes del derecho»²⁶.

Un principio general del derecho equivale a una verdad jurídica universal y puede ser aplicado, según el mismo Código Civil español (art. 1.4), en defecto de la ley o de la costumbre, teniendo, pues, una capacidad reformadora de la ley. El principio de cuidado existencial significa que se extrema la atención sobre la vida de los seres, en tanto temporales e interdependientes, y al igual que los principios ya admitidos, debería tener un carácter informador del ordenamiento jurídico en aquellas partes que lo requiriesen. Es de suponer que, ante todo, en el derecho penal.

Por otra parte, y como consecuencia de la relevancia otorgada ahora al cuidado existencial, el valor de lo tutelado por éste —la vida como existencia— es algo que se espera que aumente también en su estimación jurídica. La vida como existencia merece constituir un bien jurídico y ser el valor superior del ordenamiento legal. «Bien jurídico», pues aunque la vida no sea objeto susceptible de adquisición y transmisión, es un bien en el que de suyo convergen todos los bienes jurídicos, por particulares que éstos sean. Por ejemplo, el bien de un contrato: no hay contrato sin partes contratantes, ni éstas sin unos seres que contraten. De hecho, los bienes jurídicos en su conjunto definen, se quiera o no, el bien de la vida y el sentido de ésta para quienes han decidido apostar por esos bienes y protegerlos.

No es incongruente, pues, que la vida como existencia sea defendida como un bien jurídico, e incluso como el más protegido de todos ellos. Un bien jurídico no lo define cualquier sujeto ni tampoco una institución en particular. Lo hace la propia sociedad, respecto de aquellos de sus intereses que ella cree que precisan una mayor protección

legal²⁷. Sin duda uno de estos intereses es el que más le afecta a ella y a sus individuos: la vida, y ésta en todo su sentido existencial.

Y decimos también que la vida como existencia merece ser el «valor superior» del ordenamiento jurídico. No sólo como el valor ético incondicional que es, a la misma altura que la dignidad, con la que forma un todo indivisible. Sino como presupuesto ontológico primero, pues sin la realidad de la vida los restantes derechos no tienen existencia posible. Ni siquiera el derecho a la libertad de decidir sobre la vida de uno mismo.

La vida como existencia no es, por consiguiente, un valor puramente moral. Compromete también, como vemos, al sistema social. Puede, a nuestro juicio, aspirar a ser un valor superior y un bien jurídico.

3.3. CONSECUENCIAS EN LA NOCIÓN DE SUJETO DE DERECHO

La justicia como cuidado existencial hace reconsiderar el concepto de sujeto de derecho, principal presupuesto de la ciencia jurídica y horizonte imborrable de la práctica judicial²⁸. La justicia existe porque nosotros existimos.

Pero ¿quién tiene derecho a tener derechos? Es la pregunta por el sujeto de derecho. Hasta ahora respondemos que las personas físicas y jurídicas; es decir, sujetos humanos en ambos casos, directamente incluidos o no en la categoría de persona.

Pero también pueden y deberían ser sujetos de derecho el resto de seres que ni son personas ni en rigor revisten la condición y atributos de ser sujetos. Nos referimos a los miembros de la gran mayoría de especies vivas, que sin embargo pueden y deben tener derechos aunque sean incapaces de reclamarlos. Porque ellos también existen.

Si la existencia pertenece por igual a todos los seres vivos, humanos y no humanos, puesto que viven y su vida es perecedera, vulnerable y corta, entonces la justicia que se interesa principalmente por los seres humanos y por su existencia debe también, si no quiere contradecirse, tomar el mismo interés por las demás especies y pasar a tutelar sus derechos.

En cualquier caso, se adopte o no este argumento para la extensión del círculo de la justicia, el hecho de la compasión entre especies, y de la nuestra hacia sí misma y hacia las demás, ya es una razón suficiente para dicha ampliación de la justicia a todos los seres vivos. Por sus propias fuentes y principios, la justicia existencial se dirige a todos los seres que existen y por lo tanto necesita una noción amplia de lo que es ser «sujeto de derecho». La mayoría de seres vivos no podrán conocer esta condición, ni reclamar derechos, ni menos asumir deberes, pero sí beneficiarse en justicia de la extensión de los derechos en su favor. Tampoco podrán saberlo, pero lo sentirán. Disminuirá su sufrimiento y los humanos ganaremos en humanidad. La justicia no es un instrumento de supervivencia, sino de mejora y consuelo de la vida.

Por lo que respecta a nosotros, la justicia existencial redimensiona el significado y

sentido de la noción de sujeto de derecho. El aprendizaje y la práctica del derecho continúan haciéndose generalmente como si el sujeto de derecho y la persona justiciable, incluso la víctima del acto ilícito, correspondieran a individuos ajenos al marco de la existencia. Se les trata y concibe, en primer lugar, como si fueran inmortales y su tiempo una mera sucesión igual e inacabable de días. Es un tiempo destemporalizado²⁹. Por ejemplo, se fijan inmunidades al infractor, o se le dictan prisiones provisionales y hasta penas muy superiores al tiempo de vida, que ponen de manifiesto el escaso enmarque de muchas actuaciones judiciales en la realidad de la existencia. Todo empezó probablemente en la carrera académica, donde aún predomina el aprendizaje memorístico y el abordaje mecánico de los casos justiciables. Se trabaja ahí con el saber, pero, igual que en la medicina, el saber debe acompañarse con el hacer, y es deseable también que con el pensar. Simplemente hay que recordar, para esto último, a quién y por qué va dirigido el derecho.

Y, en segundo lugar, el derecho trata todavía en muchas ocasiones a las personas como si estuvieran aisladas de su entorno familiar y social inmediato. En la carrera académica y después judicial se hace mención de sujetos y conflictos, pero pocas veces se desarrollan, por motivos varios (costumbre, falta de tiempo, academicismo, también insensibilidad), las capacidades y competencias sociales para concebir al sujeto en la complejidad de su existencia y afrontar el conflicto en toda su dimensión social. En la academia no hay contacto con la sociedad y se prioriza hasta tal punto lo formal del derecho que nuestro sujeto de derecho se vuelve un caso abstracto y casi desaparece. La tendencia de la carrera jurídica es, por lo general, a la asepsia social y humanitaria³⁰. Difícilmente puede emerger de tal clase de instrucción académica una comprensión humana y existencial del sujeto de derecho que mejore la calidad de las instituciones y de la práctica de la justicia. Se mantiene aún una concepción estática y abstracta de la vida que nos impide una comprensión abierta de la existencia y de los propios hechos jurídicos.

El jurista, además de entrenamiento jurídico y de las habilidades correspondientes, necesita una apertura intelectual, sentido crítico y sobre todo una capacidad para comprender los valores, empezando por el valor de la justicia, y aplicarlos razonablemente a su actividad de juzgar³¹. También eso forma parte de sus competencias profesionales. El juez competente trabaja con normas. Pero también con hechos, donde el principal es la existencia. Y con argumentos, el primero de los cuales es la vida: «Envejecer, morir, / es el único argumento de la obra», recuerda el poeta Jaime Gil de Biedma. Siendo receptivo a ambas cosas, hechos y argumentos, el juez ha de serlo también a los valores.

3.4. CONSECUENCIAS EN LA DETERMINACIÓN DE DELITOS Y PENAS

La perspectiva ética existencial, como ética, obliga en conciencia a los individuos que

la adoptan. El obrar ético es también desde esta óptica un obrar incondicional, o ya no es ético.

Adoptada dicha perspectiva, la justicia se funda en un imperativo de conducta básico y general: la justicia es una forma necesaria y obligatoria de cuidado existencial. Ya que todos hemos de morir, demos por lo menos a cada uno lo que le es debido (VIII, 3). Lo cual se ha visto que tiene consecuencias en la noción de sujeto de derecho y en los mismos principios generales del derecho. Pero también en la determinación de las penas y de los delitos.

Si no hay moral sin sanción (bueno/malo) ni obligación (debe/no debe), tampoco hay justicia —que tiene su raíz en la moral— sin unas cláusulas derivadas de las anteriores: justo/injusto y obligado/prohibido. Pues, de hecho, continuamos reprobando la injusticia y queremos que no quede impune el sujeto injusto, porque la injusticia está prohibida por la ley y por la moral. El concepto de delito y su correspondiente pena está, de este modo, ligado a dicho planteamiento moral y jurídico de la justicia. Delito es lo malo y prohibido, y pena lo que corresponde necesaria y proporcionalmente aplicar al autor del delito.

La justicia como cuidado existencial exige una reflexión y quizás una revisión de la clasificación de los delitos y de las penas. Habrá delitos que posiblemente deberán ser tenidos por más graves y otros, en cambio, por más leves. Y penas que quizás habrán de ser prudentemente aumentadas y otras disminuidas. El baremo que se utilizaría es, para la definición del delito, el hecho y el modo cómo una infracción daña existencialmente a la víctima. Y, para la determinación de la pena, el hecho y el modo, además, cómo la condena hace lo mismo con el procesado, puesto que le daña en lo más básico: su existencia.

Es difícil determinar ambas cosas, pero siempre existe esta clase de dificultad para el derecho, excepto cuando éste deja de pensar en la justicia, o simplemente deja de pensar, como ocurrió en el régimen nazi y ocurre todavía en tantos lugares donde la justicia es un simple ajustamiento. La ciencia, por su apertura y rapidez de innovación, siempre irá por delante del derecho, pero no debería ser así con la moral y el pensamiento, que son consustanciales al derecho. Entonces, la gran dificultad del jurista puede transformarse en su virtud: la de la duda, antepuerta de la seguridad jurídica. En la duda, y raro quien no la tenga, el juez tiene que hacerse fuerte sólo con la ley y su conciencia.

A mayor daño de la víctima, quitándole tiempo y nexos personales a su existencia (tortura, secuestro, genocidio, estafa, etc.), más gravedad del delito y también, en correspondencia, mayor proporción de la pena. Pero por las mismas razones existenciales, a mayor grado de ésta, más consideración y respeto ante sus efectos en la vida del procesado. A diferencia de la injusticia, que puede no tener medida, la justicia ha de ser proporcionada y no dañar a la vida mucho más de lo que la vida ya está en sí dañada. Hasta al jurista se le oye decir, ante la muerte prematura de alguien: «La vida es injusta».

La justicia penal tiene un límite en la inhumanidad y la merma de la vida que pueden llegar a significar las penas³². Es evidente que en la actualidad hay demasiados individuos en demasiadas cárceles, por demasiado tiempo y por demasiada variedad de delitos. Sólo en Estados Unidos la población reclusa alcanzaba en 2013 los 2.200.000 individuos, muchos más que los existentes en el Gulag de la época de Stalin. Existían en el país norteamericano y en dicha fecha 4.575 prisiones, que contenían el 25% de los presos de todo el mundo. Pero la población penitenciaria crece en todas partes, y en todas ellas la prisión se revela insostenible e ineficaz. La cárcel es un medio poco inteligente y muy costoso de autodefensa de la sociedad, que «castiga», desde luego, con este medio, pero que apenas «corrige», ni menos «rehabilita», como se cree o se quiere hacer creer. El propio fiscal general de los Estados Unidos, Eric Holder, declaró ante el Congreso de Abogados del mismo país en agosto de 2013: «Demasiados estadounidenses van a demasiadas prisiones durante demasiado tiempo y por ningún buen motivo de seguridad».

Pero el *ius puniendi* no puede ser, sin contradicción con su fin rehabilitador y social, un puro instrumento de reducción o aniquilación de vida. La pena de muerte, la cadena perpetua, los trabajos forzados, las condenas excesivas, las torturas y suplicios, incluso la pena de reclusión en la cárcel, que habría de reservarse sólo para muy excepcionales casos, deben ser evitados por la justicia, lo mismo que la imposición de penas por órganos gubernativos o administrativos al margen del control judicial. También deberían desaparecer la detención o la prisión provisional prolongada, la lentitud de los procesos judiciales y la redacción precipitada de las sentencias, que son otras formas de pena que perjudican a la vida y la dignidad. Con esta clase de penas, cruel herencia del pasado, se le quita al condenado todo lo que tiene y todo lo que pueda tener. Se le borra, y ha habido así más supresión que pena.

Han de buscarse otras modalidades de la pena en la resocialización útil para la sociedad y el individuo, y que de paso induzcan en éste el sentimiento de pesar y la voluntad de reparación del mal cometido. En esta transformación debe revalorizarse el tiempo personal y el vínculo familiar y social inmediato, tanto del acusado como de la víctima, evitando plazos temporales y separaciones espaciales de por sí innecesarios o excesivos. Hay que revisar en el derecho penal la medida de ambas cosas, temporalidad y vínculo, y el juez mismo plantearse si además de «calcular» su aplicación en el proceso y la sentencia no habría de meditar también en lo que realmente representan tiempo y nexos personales, tanto para la víctima como para el procesado.

Tiempo y espacio son fáciles de cuantificar por la justicia. Afirma Michel Serres que ésta en la práctica los «canoniza» con sus sentencias³³. Pero cuando está en juego la existencia de un ser vivo, tiempo y espacio son imprecisos de valorar³⁴. Y más aún cuando el juez, a causa de la aceleración de los cambios sociales y técnicos, ha de decidir desde una inevitable y creciente incertidumbre. No es adivino ni puede dominar todos los datos y criterios para decidir entre los informes que le pasan los expertos. El derecho

vive de unas categorías espacio-temporales definidas y tenidas por estables que, no obstante, tales cambios en el conocimiento y las costumbres desafían en forma de nuevos tiempos y espacios «líquidos» o indefinidos. Por ello, la reflexión del juez sobre el cuidado existencial que tiene asignado es fundamental para la determinación de la pena y el propio sentido de ésta.

La pena no debería ser el trueque de un mal por otro mal, sino de un mal por un bien. El bien de ambos, sociedad e individuo, que incluye no obstante, puesto que es y debe ser pena, una parte de mal para el culpable. Pero no es necesario que eso represente la supresión o el abuso de su existencia. ¿Qué sentido puede tener la cárcel para delitos menores de tráfico, o la horca, para un hombre de más de setenta años? Esto último tuvo lugar en Japón en septiembre de 2013.

Cada sentencia es dolorosa porque de una u otra forma clausura un espacio y un tiempo. Pero quizás debería abrir otros, como vía por la que el mal pudiera reabsorberse, en su justo tiempo y lugar, en forma de bien para el individuo y la sociedad. Por ejemplo, mediante la reeducación, la reparación de daños, el trabajo social, el pago de una indemnización o de una pensión, y medidas relativas a limitación de derechos que no corresponde ahora detallar.

3.5. CONSECUENCIAS EN LA CALIFICACIÓN DE LOS HECHOS

Por último, otra consecuencia de la justicia como cuidado existencial es la que puede tener lugar en la calificación de los hechos que son objeto de la justicia y, con ellos, de la persona a procesar.

En este aspecto el juez, así como las partes acusadora y acusada, tienen una considerable capacidad para delimitar y calificar, con arreglo a la ley, pero también a su interpretación, el tipo de hecho que se va a juzgar, es decir, si éste es punible y en qué grado, así como la persona a la que se le imputa el delito: por qué y bajo qué consideraciones se le inculpa. Pero la lógica del juez, en su interpretación de la ley, no es un «ejercicio mecánico»³⁵, sino una decisión basada en la ley y en las circunstancias peculiares de cada caso. Desde ahí se divisa cada realidad existencial.

Esta calificación de la persona, y de los hechos que la originan, debería estar abierta al estudio de la condición y circunstancias existenciales —en clave igualmente de tiempo y de nexos— en que tanto la víctima como el acusado se encontraban durante y después de los hechos que se juzgan, y en que previsiblemente se encontrarán tras el fallo mismo de la sentencia. Un juez es mejor juez si tiene la conciencia sensible y doliente del paso del tiempo y de la necesidad de estar unidos unos con otros, o por lo menos dos seres entre sí. La justicia no puede ignorar el sentir profundo, para las personas y otros seres, de la fugacidad del tiempo y del valor de los vínculos personales, que nos consuelan del carácter trunco de la existencia. La sentencia judicial, al mismo tiempo que debe penalizar el delito, no ha de parecerse a éste en falta de humanidad. Estamos ante el

cálculo más difícil de realizar por un juez. Pero le ayudará a resolverlo su sentido de la justicia como cuidado de la existencia.

Mientras tanto, fiscalía y juzgado, pero también letrados de la acusación y de la defensa, tienen la oportunidad de valorar la situación existencial de los sujetos implicados en cada fase del sumario, desde las primeras diligencias hasta la vista oral y el fallo de la sentencia, y de hacerlo con responsabilidad hacia la vida y la dignidad de los seres implicados. Especialmente cuando se advierte un trato inhumano, degradante o cruel hacia las personas u otros seres vivos. La calificación de los hechos se hace de manera participada por la justicia y las partes, y es progresivamente modificable por ellas, lo que en principio habría de favorecer esta responsabilidad existencial a que nos referimos sobre la víctima y el procesado.

Sucede, sin embargo, que ley y hábitos judiciales se cumplen con la acostumbrada inercia procesal y no hay apenas tiempo ni lugar para entrar en estas cautelas jurídicas de índole moral. Pero, sensibles a la existencia y al papel de la justicia en ella, tales cautelas no habrían de ser concebidas como sobrevenidas al derecho, sino como parte de los principios generales de éste, aunque no lo recoja explícitamente la ley.

La conciencia de la justicia no es en sí un hecho jurídico, pero es la razón principal de la existencia de lo jurídico. En este sentido, tomar en consideración la responsabilidad de los tribunales sobre la vida y la dignidad del ser enjuiciado no es una simple llamada a la moral. Lo recoja o no la ley, tiene un relieve y una trascendencia jurídica. Mientras, aunque no todo lo legal sea justo, todo lo justo es o debe ser legal.

¹ Vid.: I. EIBL-EIBESFELDT, *Biología del comportamiento humano*, pp. 769 ss.

² Vid.: S. MIR, *Derecho penal. Parte general*, pp. 81 ss.

³ Vid.: A. MADRID, *La política y la justicia del sufrimiento*, pp. 12, 123, 130 ss.

⁴ Vid.: A. MESSUTI, *El tiempo como pena*, p. 38.

⁵ Id., *La justicia deconstruida*, p. 47.

⁶ Vid.: N. BILBENY, «Del sitio al lugar. La contribución de la arquitectura a la ciudadanía», en A. V. NUFRIÓ, *Cohabitar. Diseño y arquitectura en el marco de la cooperación internacional* (Barcelona: Atlántide, 2009), pp. 12-29.

⁷ Vid.: A. MESSUTI, *El tiempo como pena*, p. 38.

⁸ Vid.: P. RICOEUR, *Lo justo*, vol. 2, p. 193.

⁹ Vid.: A. MESSUTI, *La justicia deconstruida*, p. 147.

¹⁰ Ibid., pp. 144-145; S. MIR, *Derecho penal. Parte general*, pp. 122-123.

¹¹ Vid.: A. MESSUTI, *El tiempo como pena*, p. 75.

¹² Vid.: P. RICOEUR, *Introducción a la simbólica del mal*, pp. 95 ss.

- [13](#) Vid.: R. GIRARD, *La violence et le sacré*, p. 62.
- [14](#) Vid.: P. RICOEUR, *Amor y justicia*, pp. 22 ss.
- [15](#) Vid.: G. W. LEIBNIZ, «Prólogo» al *Codex Iuris Gentium Diplomaticus*, en *Escritos políticos*, vol. II, pp. 20-21.
- [16](#) *Ibid.*, pp. 21-22.
- [17](#) *Id.*, *Meditación sobre la noción común de justicia*, en *Escritos políticos*, pp. 298, 306.
- [18](#) *Ibid.*, pp. 291-296.
- [19](#) Vid.: A. ARTETA, *La compasión*, pp. 216 ss.
- [20](#) Vid.: P.-L. BLASCO, *La justicia entre la moral y el derecho*, pp. 202-206.
- [21](#) Vid.: A. ARTETA, *La compasión*, pp. 50-51.
- [22](#) Vid.: S. WEIL, «¿Estamos luchando por la justicia?», en *Escritos de Londres*, pp. 48-49.
- [23](#) Vid.: J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, p. 512; M. NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia*, pp. 321, 326-327.
- [24](#) Vid.: A. ARTETA, *La compasión*, p. 95.
- [25](#) Vid.: G. MARCEL, *En busca de la verdad y la justicia*, p. 67; M. NUSSBAUM, *Emociones políticas*, p. 30 («Todas las emociones fundamentales sobre las que se sustenta una sociedad decente tienen sus raíces en el amor o son formas del mismo»).
- [26](#) Vid.: A. LATORRE, *Introducción al Derecho*, pp. 76-77.
- [27](#) Vid.: S. MIR, *Derecho penal. Parte general*, pp. 119 ss.
- [28](#) Vid.: P. RICOEUR, *Lo justo*, vol. 2, p. 90.
- [29](#) Vid.: A. MESSUTI, *El tiempo como pena*, pp. 50-51.
- [30](#) Vid.: A. MADRID, *La política y la justicia del sufrimiento*, p. 62.
- [31](#) Vid.: *MacCrate Report. Legal Education and Professional Development* (American Bar Association, 1992), *passim*; J.-A. PÉREZ LLEDÓ, *La enseñanza del Derecho*, p. 38.
- [32](#) Vid.: S. MIR, *Derecho penal. Parte general*, pp. 122 ss.
- [33](#) Vid.: M. SERRES, *El contrato natural*, pp. 129-130.
- [34](#) Vid.: A. MESSUTI, *El tiempo como pena*, pp. 20, 58-59.
- [35](#) Vid.: A. LATORRE, *Introducción al Derecho*, p. 97.

BIBLIOGRAFÍA

Por orden alfabético, y sobre los temas: Justicia, Compasión y Existencia humana.

AGAMBEN, S.: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pretextos, 1998.

AGUSTÍN DE HIPONA: *Confesiones*, Madrid: Tecnos, 2009.

— *La ciudad de Dios*, Madrid: Tecnos, 2007.

— *La Trinidad*, Madrid: BAC, 1968.

ALLMAN, J. M.: *El cerebro en evolución*, Barcelona: Ariel, 2003.

AQUINO, T.: *Suma de Teología*, Madrid: BAC, 1988.

ARENDT, H.: *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993.

ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*, Madrid: Gredos, 1985.

— *Retórica*, Madrid: Gredos, 2005.

ARTETA, A.: *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Barcelona: Paidós, 1996.

BARRY, B.: *La justicia como imparcialidad*, Barcelona: Paidós, 1997.

— *Democracy, Power and Justice*, Oxford: Clarendon Press, 1989.

BATAILLE, G.: *El erotismo*, Barcelona: Tusquets, 2007.

BECCARIA, C.: *De los delitos y de las penas*, Barcelona: Bruguera, 1983.

BERGSON, H.: *La energía espiritual*, Buenos Aires: Cactus, 2012.

BILBENY, N.: *Ética*, Barcelona: Ariel, 2012.

— *Ética intercultural*, Madrid: Plaza y Valdés, 2012.

— *Ecoética. Ética del medio ambiente*, Barcelona: Aresta, 2010.

— *Ética para la vida*, Barcelona: Península, 2003.

— *Humana dignidad*, Madrid: Tecnos, 1990.

— *Por una causa común. Ética para la diversidad*, Barcelona: Gedisa, 2002.

— *Filosofía política*, Barcelona: UOC, 2008.

— *Democracia para la diversidad*, Barcelona: Ariel, 1999.

— *Què vol dir integració? Nouvinguts i establerts a les nacions europees*, Barcelona: La Magrana, 2010.

— *La identidad cosmopolita. Los límites del patriotismo en la era global*, Barcelona: Kairós, 2007.

— *El idiota moral. La banalidad del mal en el siglo xx*, Barcelona: Anagrama, 1993.

BLASCO, P.-L.: *La justicia, entre la moral y el derecho*, Madrid: Trotta, 2013.

BOFF, L.: *Ética planetaria desde el Gran Sur*, Madrid: Trotta, 2001.

BOYD, R., SILK, J. B.: *Cómo evolucionaron los humanos*, Barcelona: Ariel, 2001.

BRAYBROOKE, D.: *Meeting Needs*, Princeton: Princeton U. P., 1987.

BUBER, M.: *Yo y tú*, Madrid: Caparrós, 1995.

BUTLER, J.: *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Barcelona: Paidós, 2006.

— *Vulnerabilidad y supervivencia*, Barcelona: CCCB, 2008.

- CAMPBELL, T.: *La justicia. Los principales debates contemporáneos*, Barcelona: Gedisa, 2002.
- CAMUS, A.: *El mito de Sísifo*, Madrid: Alianza, 1996.
 — *La peste*, Barcelona: Edhasa, 2010.
 — *El hombre rebelde*, Madrid: Alianza, 2005.
 — *Calígula*, Madrid: Alianza, 2013.
- CARBONELL, E., ed.: *El temps i la humanitat*, Barcelona: Edicions 62, 2003.
- CAVALIERI, P., SINGER, P.: *El proyecto «Gran Simio». La igualdad más allá de la humanidad*, Madrid: Trotta, 1998.
- CICERÓN, M. T.: *De los deberes*, Madrid: Tecnos, 2002.
 — *Del supremo bien y del supremo mal (o De los fines)*, Madrid: Gredos, 2002.
 — *De la república*, Madrid: Tecnos, 2000.
- CLARK, R. W.: *The Survival of Charles Darwin*, Nueva York: Random House, 1984.
- CONFUCIO y MENCIO: *Los cuatro libros*, Barcelona: Paidós, 2002.
- DALAI LAMA: *El arte de la compasión*, Barcelona: DeBolsillo, 2010.
- DAMASIO, A.: *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Barcelona: Crítica, 2006.
- DARWIN, CH.: *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*, Madrid: Alianza, 1984.
 — *El origen del hombre*, Barcelona: Crítica, 2009.
- DE LAS CASAS, B.: *Obra indigenista*, Madrid: Alianza, 1985.
- DE SOUSA, R.: *The Rationality of Emotion*, Cambridge: MIT Press, 1999.
- DE WAAL, F.: *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*, Barcelona: Paidós, 2007.
- DILTHEY, W.: *Crítica de la razón histórica*, Barcelona: Península, 1986.
 — *Hermenèutica, Filosofia, Cosmovisió*, Barcelona: Edicions 62, 1997.
 — *Teoría de las concepciones del mundo*, Madrid: Revista de Occidente, 1988.
- DURKHEIM, É.: *Les formes elementals de la vida religiosa*, Barcelona: Edicions 62, 1987.
- DWORKIN, R.: *Los derechos en serio*, Barcelona: Ariel, 1989.
- EIBL-EIBESFELDT, I.: *Biología del comportamiento humano*, Madrid: Alianza, 1993.
- FERNÁNDEZ BUEY, F.: *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*, Barcelona: El Viejo Topo, 2000.
 — *La barbarie: de ellos y de los nuestros*, Barcelona: Paidós, 1995.
- FOUCAULT, M.: *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*, Madrid: Siglo XXI, 1992.
- FREUD, S.: *Más allá del principio de placer*, en *Psicología de las masas*, Madrid: Alianza, 1977.
 — *El malestar en la cultura*, Madrid: Alianza, 1975.
- GARZÓN VALDÉS, E.: *Calamidades*, Barcelona: Gedisa, 2004.
- GIRARD, R.: *La violence et le sacré*, París: Grasset, 1972.
- GOODALL, J.: *Through a Window: My Thirty Years with the Chimpanzees of Gombe*, Boston: Houghton Mifflin, 1990.
- HART, H. L. A.: *El concepto de Dret*, Girona: Ela Geminada, 2012.

- HARVEY, P.: *El budismo*, Madrid: Cambridge U. P., 1998.
- HEGEL, G. W. F.: *Fundamentos de la filosofía del Derecho*, Barcelona: Edhasa, 1988.
- HEIDEGGER, M.: *El concepto de tiempo*, Madrid: Trotta, 2011.
- *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2003.
- *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Madrid: Trotta, 2002.
- HICKS, N., STREETEN, P.: *Indicators of Development*, Washington: World Bank, 1979.
- HOBBS, TH.: *Leviatán*, Madrid: Editora Nacional, 1979.
- *La naturaleza humana, en Hobbes*, ed. E. Lynch, Barcelona: Península, 1987.
- *Del ciudadano*, Madrid: Trotta, 1999.
- HÖFFE, O.: *Estudios sobre la teoría del derecho y la justicia*, Barcelona: Alfa, 1988.
- *Justicia política*, Barcelona: Paidós, 2003.
- HUME, D.: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Tecnos, 2005.
- *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid: Alianza, 2006.
- HUSSERL, E.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica, 1991.
- HUSSERL, G.: *Diritto e tempo*, Milán: Giuffrè, 1998.
- JANKÉLÉVITCH, V.: *La muerte*, Valencia: Pre-Textos, 2002.
- JASPERS, K.: *Filosofía*, Madrid: Revista de Occidente, 1958.
- JONAS, H.: *El principio de responsabilidad*, Barcelona: Herder, 1988.
- KANT, I.: *Metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos, 2005.
- KELSEN, H.: *Teoría pura del dret*, Edicions 62: Barcelona, 1988.
- *¿Qué es justicia?*, Barcelona: Ariel, 1982.
- KIERKEGAARD, S.: *Mi punto de vista*, Madrid: Aguilar, 1988.
- *In vino veritas. La repetición*, Madrid: Guadarrama, 1976.
- *Tratado de la desesperación*, Barcelona: Edicomunicación, 1985.
- KÖHLER, W.: *The Mentality of Apes*, New York: Vintage, 1959.
- KROPOTKIN, P.: *El apoyo mutuo*, Madrid: Madre Tierra, 1989.
- LANDSBERG, P.-L.: *Essai sur l'expérience de la mort*, París: Seuil, 1993.
- LATORRE, A.: *Introducción al Derecho*, Barcelona: Ariel, 1976.
- LAVAL, CH., DARDOT, P.: *La nueva razón del mundo*, Barcelona: Gedisa, 2013.
- LE BRETON, D.: *Antropología del dolor*, Barcelona: Seix y Barral, 1999.
- LEIBNIZ, G. W.: *Escritos políticos*, Madrid: Centro Estudios Constitucionales, 1979.
- *Escritos políticos. II*, Madrid: Centro Estudios Constitucionales, 1985.
- LEOPOLD, A.: *Una ética de la Tierra*, Madrid: Libros de la Catarata, 1999.
- LOCKE, J.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México: FCE, 1999.
- *Carta sobre la tolerancia*, Madrid: Alianza, 1999.
- MACINTYRE, A.: *Justicia y racionalidad*, Madrid: Eiusa, 2001.
- MADRID, A.: *La política y la justicia del sufrimiento*, Madrid: Trotta, 2010.
- MARCEL, G.: *En busca de la verdad y la justicia*, Barcelona: Herder, 1967.
- *Diario metafísico*, Buenos Aires: Losada, 1957.
- *El misterio del ser*, Barcelona: Edhasa, 1971.
- MARCO AURELIO, *Meditaciones*, Madrid: Gredos, 2001.

- MARX, K., ENGELS, F.: *Crítica del programa de Gotha*, Madrid: R. Aguilera, 1971.
- MÈLICH, J.-C.: *Ética de la compasión*, Barcelona: Herder, 2010.
- MERLEAU-PONTY, M.: *Sense et non sens*, París: Gallimard, 2001.
- MESSUTI, A.: *El tiempo como pena*, Buenos Aires: Ediar, 2008.
- *La justicia deconstruida*, Barcelona: Edicions Bellaterra, 2008.
- MILL, J. S.: *El utilitarismo*, Madrid: Alianza, 1997.
- MIR, S.: *Derecho penal. Parte general*, Barcelona: Reppertor, 2008.
- MONTAIGNE, M.: *Ensayos*, Madrid: Cátedra, 2003.
- MONTESQUIEU: *Del espíritu de las leyes*, Madrid: Tecnos, 1995.
- MOSTERÍN, J.: *La naturaleza humana*, Madrid: Espasa Calpe, 2006.
- NABERT, J.: *Elements pour une éthique*, París: Aubier, 1962.
- NAGEL, TH.: *The View from Nowhere*, Oxford: Oxford U. P., 1986.
- *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge U. P., 1979.
- NIETZSCHE, F.: *Así habló Zaratustra*, Madrid: Alianza, 1997.
- *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza, 1997.
- NOZICK, R.: *Anarquía, Estado y utopía*, México: FCE, 1990.
- NUSSBAUM, M.: *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona: Paidós, 2012.
- *Emociones políticas. Por qué el amor es importante para la justicia*, Barcelona: Paidós, 2014.
- GLOVER, J., eds.: *Women, Culture, and Development. A Study of Human Capabilities*, Oxford: Oxford U. P., 1995.
- SEN, A.: *The Quality of Life*, Oxford: Oxford U. P., 1993.
- ORTEGA Y GASSET, J.: *Pidiendo un Goethe desde dentro*, en *Obras Completas*, vol. V, Madrid: Taurus, 2006.
- PANIKKAR, R.: *El silencio del Buda*, Madrid: Siruela, 1996.
- PASCAL, B.: *Pensamientos*, Madrid: Cátedra, 1998.
- PÉREZ LLEDÓ, J.-A.: *La enseñanza del Derecho*, Lima: Palestra, 2006.
- PLATÓN: *Las leyes*, Madrid: Gredos, 2006.
- *La república*, Madrid: Alianza, 1988.
- POGGE, TH.: *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Barcelona: Paidós, 2005.
- RAMOS, F.: *Enjuiciamiento criminal*, Barcelona: Atelier, 2011.
- RICOEUR, P.: *Amor y justicia*, Madrid: Caparrós, 1993.
- *Introducción a la simbólica del mal*, en *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires: FCE, 2003.
- *Lo justo*. Vol. 2, Madrid: Trotta, 2008.
- ROEMER, J.: *Theories of Distributive Justice*, Cambridge: Harvard U. P., 1976.
- ROLLIN, B. E.: *Animal Rights and Human Morality*, Buffalo: Prometheus, 1981.
- ROUSSEAU, J.-J.: *Emilio, o de la Educación*, Madrid: Alianza, 1995.
- *Del contrato social*, Madrid: Tecnos, 2007.
- *Ensoñaciones de un paseante solitario*, Madrid: Alianza, 1988.
- *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*,

- Madrid: Tecnos, 2005.
- RUSSELL, B.: *La conquista de la felicidad*, Madrid: Debate, 2000.
- SADDHATHISSA, H.: *Buddhist Ethics*, Londres: Allen and Unwin, 1970.
- SANDEL, M.: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge U. P., 1982.
- *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?* Barcelona: DeBolsillo, 2012.
- SARTRE, J.-P.: *El ser y la nada*, Madrid: Alianza, 1984.
- *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona: Edhasa, 1989.
- SCANLON, TH. M.: *What we Owe to Each Other*, Cambridge: Harvard U. P., 1990.
- SCHOPENHAUER, A.: *El mundo como voluntad y representación*, Barcelona: Círculo de Lectores/FCE, 2003.
- *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Madrid: Siglo XXI, 2002.
- SCHRÖDINGER, E.: *Què és la vida? La ment i la materia*, Barcelona: Edicions 62, 1984.
- SCHWEITZER, A.: *Civilization and Ethics*, Londres: Black, A. & C., 1949.
- *De mi vida y mi pensamiento*, Barcelona: Aymà, 1966.
- SEN, A.: *La idea de la justicia*, Madrid: Taurus, 2010.
- *On Ethics and Economics*, Oxford: Blackwell, 1987.
- *Commodities and Capabilities*, Amsterdam: North Holland, 1985.
- *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona: Paidós, 1997.
- SÉNECA, L. A.: *Sobre la felicidad. Sobre la brevedad de la vida*, Madrid: Edaf, 1998.
- *Sobre la clemencia*, Madrid: Tecnos, 2007.
- *Epístolas morales a Lucilio*, Madrid: Gredos, 2000.
- SERRES, M.: *El contrato natural*, Valencia: Pre-Textos, 1991.
- SHKLAR, J.: *Los rostros de la justicia*, Barcelona: Herder, 2010.
- SINGER, P.: *Animal Liberation*, Londres: J. Cape, 1990.
- SMITH, A.: *Teoría de los sentimientos morales*, Madrid: Alianza, 2004.
- SPINOZA, B.: *Ética*, Madrid: Trotta, 2000.
- TAYLOR, CH.: *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós, 1996.
- TERRADES, I.: *Justicia vindicatoria*, Barcelona: CSIC, 2008.
- TUGENDHAT, E.: *Justicia y derechos humanos*, Barcelona: U. de Barcelona, 1993.
- *Problemas de la Ética*, Barcelona: Crítica, 1988.
- UNAMUNO, M.: *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid: Espasa, 1971.
- VAN PARIJS, J.: *¿Qué es una sociedad justa?*, Barcelona: Ariel, 1993.
- WALZER, M.: *Las esferas de la justicia*, México: FCE, 1993.
- *Vernunft, Politik und Leidenschaft*, Frankfurt: Fischer, 1999.
- WARNOCK, M.: *Existentialist Ethics*, Londres: MacMillan, 1967.
- WEIL, S.: *Escritos de Londres*, Madrid: Trotta, 2000.
- WILLIAMS, B.: *Making sense of Humanity*, Cambridge: Cambridge U.P., 1995.
- *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres: Fontana Press, 1988.
- WILSON, E. O.: *The meaning of Human Existence*, Londres: W. W. Norton, 2014.
- WOLFF, R. P.: *Understanding Rawls*, Princeton: Princeton U. P., 1977.
- ZIMMER, H.: *Filosofías de la India*, Madrid: Sexto Piso, 2011.

Edición en formato digital: 2015

© NORBERT BILBENY, 2015
Diseño de cubierta: Joss Marino
© Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.), 2015
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15
28027 Madrid
infotecnos@tecnos.es

ISBN ebook: 978-84-309-6527-4

Está prohibida la reproducción total o parcial de este libro electrónico, su transmisión, su descarga, su descompilación, su tratamiento informático, su almacenamiento o introducción en cualquier sistema de repositorio y recuperación, en cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, conocido o por inventar, sin el permiso expreso escrito de los titulares del Copyright.

Conversión a formato digital: calmagráfica

www.tecnos.es

Índice

Introducción: Nosotros existimos	9
1. La justicia como devolver lo recibido	10
2. La justicia como dar a cada uno lo suyo	11
3. La justicia como dar a cada uno lo merecido	13
4. La justicia como dar a cada uno lo debido	14
Primera parte. Fuentes existenciales de la justicia	16
Capítulo I. La injusticia como daño existencial	17
1. Tipos de injusticia	17
1.1. El sentimiento de lo injusto	17
1.2. Injurias naturales	18
1.3. Injurias no naturales	19
1.4. Visiones de la injusticia	19
1.5. La injusticia como engaño	20
1.6. La injusticia como usurpación	22
1.7. La injusticia como agresión	22
1.8. La mala justicia	23
1.9. La impunidad	25
2. El daño existencial	25
2.1. Injusticia y daño existencial	26
2.2. Sentido existencial de la justicia	27
2.3. El sentimiento de injusticia	28
2.4. Las necesidades amenazadas	29
2.5. Necesidades existenciales	30
2.6. La voz de la existencia	32
3. Injusticia y crueldad	32
3.1. La injusticia castiga dos veces	33
3.2. Injusticia y crueldad	33
3.3. Crueldad como normalidad	34
3.4. La crueldad y el miedo	35
3.5. La crueldad en el derecho	36
Capítulo II. La conectividad de los seres	39
1. La aversión a la crueldad	39
1.1. El sentimiento de simpatía	39

1.2. La compasión como horror a la crueldad	41
1.3. Justicia por evitar la injusticia	43
1.4. El problema de la insensibilidad	45
2. La fraternidad de la vida	46
2.1. Dos premisas existenciales	46
2.2. Reciprocidad y tiempo	47
2.3. La fraternidad de la vida	48
2.4. El vínculo madre-cría	50
Capítulo III. La temporalidad del ser	52
1. La vida como tiempo	52
1.1. Los sentimientos de temporalidad	52
1.2. El escamoteo del tiempo	53
1.3. El tiempo de la víctima	54
1.4. El ser humano es tiempo	56
1.5. La injusticia y el tiempo	57
2. La fraternidad de la muerte	58
2.1. La ignorancia de la mortalidad	58
2.2. La vida es mortal	59
2.3. Afrontar la propia muerte	61
2.4. La fraternidad de la muerte	62
Capítulo IV. El impulso de existir	65
1. La consciencia de existir	65
1.1. El hecho de existir	65
1.2. La autocomprensión de la existencia	66
1.3. El sentimiento de sí mismo	68
1.4. Lo imperecedero de existir	69
2. La existencia como impulso	71
2.1. Autopercepción de la fuerza del ser	71
2.2. La existencia como impulso de durar	72
2.3. La existencia como impulso de fusión	74
2.4. La fusión en la pareja humana	75
2.5. La fusión entre madre y cría	76
2.6. La fusión con los fallecidos	77
3. El cuidado existencial	78
3.1. La fragilidad existencial	79

3.2. La vida es exclusiva	80
3.3. El cuidado existencial	81
3.4. Formas de cuidado existencial	83
Capítulo V. El deseo de felicidad	86
1. La opción por el sentido	86
1.1. El pesimismo antropológico	86
1.2. La atribución de sentido	88
1.3. Del sinsentido al sentido	89
1.4. La opción por el sentido	90
2. El derecho a la felicidad	90
2.1. Entre el absurdo y el sentido	91
2.2. El deseo de felicidad	92
2.3. El derecho a la felicidad	93
2.4. Justicia para la felicidad	95
Segunda parte. Principios de una justicia existencial	97
Capítulo VI. Modalidades básicas del respeto	98
1. La comunidad moral de consideración	98
1.1. El ser considerador	98
1.2. El principio de considerabilidad	99
1.3. La igual consideración de los seres	101
1.4. La comunidad moral de consideración	102
2. El respeto existencial	104
2.1. El respeto natural	104
2.2. El respeto prudencial	106
2.3. El respeto moral	106
2.4. El respeto existencial	109
Capítulo VII. La obligación existencial	113
1. La responsabilidad existencial	113
1.1. La responsabilidad como un responder	113
1.2. La responsabilidad como hecho	114
1.3. La responsabilidad existencial	115
1.4. Responsabilidad ante la existencia	117
1.5. Vulnerabilidad y responsabilidad	117
2. Las obligaciones existenciales	119
2.1. Obligaciones por la libertad	119

2.2. Obligaciones por la igualdad	121
2.3. Obligaciones por la existencia	122
Capítulo VIII. La justicia existencial	125
1. La justicia como ética	125
1.1. La justicia como ética	125
1.2. Problemática de la justicia como ética	126
1.3. La imparcialidad	128
1.4. La justicia como trato de la existencia	129
2. Justicia para mortales	131
2.1. Neoliberalismo y justicia	131
2.2. Justicia para inmortales	132
2.3. Justicia para mortales	135
3. El imperativo de justicia existencial	136
3.1. Por qué justicia	137
3.2. Una idea de la justicia	137
3.3. Acotaciones académicas	141
Capítulo IX. La justicia como cuidado existencial	146
1. El poder de equilibrar	146
1.1. La justicia distributiva	146
1.2. Clases de justicia distributiva	147
1.3. El problema de las asignaciones	147
1.4. El problema de los criterios de asignación	149
1.5. Principales criterios de asignación	150
2. La sabiduría de igualar	151
2.1. Factores y supuestos de la justicia distributiva	151
2.2. Igualdad y desigualdad	152
2.3. Razón de la equidad	153
2.4. La igualdad de la existencia	154
3. La virtud de consolar	155
3.1. La justicia correctiva	155
3.2. Justicia en la incertidumbre	156
3.3. La virtud de consolar	158
3.4. La justicia como compromiso existencial	158
Capítulo X. Justicia y compasión	161
1. El tiempo como pena	161

1.1. Un ejemplo del tiempo como pena	161
1.2. La pena como correctivo	162
1.3. Pena con dolor	164
1.4. El espacio como pena	165
1.5. El tiempo como pena	166
1.6. El mito de la pena	168
2. Justicia compasiva	170
2.1. Justicia sin compasión	170
2.2. Compasión ante la víctima	173
2.3. Compasión ante el procesado	174
2.4. Justicia con compasión	176
3. Consecuencias jurídicas	177
3.1. Reconsiderar el tiempo y los nexos del individuo	178
3.2. Consecuencias en los principios generales del derecho	179
3.3. Consecuencias en la noción de sujeto de derecho	180
3.4. Consecuencias en la determinación de delitos y penas	181
3.5. Consecuencias en la calificación de los hechos	184
Bibliografía	187
Créditos	192