

LA INJUSTICIA: EL GRAN PELIGRO JURÍDICO-SOCIAL. ANÁLISIS DESDE UN HUMANISMO MACROFILOSÓFICO

Gonçal Mayos¹⁴¹

RESUMO

Significativa consecuencia de la condición hipersocial de la humanidad estriba en los muy poderosos y torturantes sentimientos de dolor, sufrimiento, malestar de todo tipo y profunda humillación que los humanos padecen ante la injusticia. Seguramente es también por su condición hipersocial que los humanos viven mucho más torturantemente las injusticias de origen social que las inclemencias y sufrimientos infligidos por la naturaleza. Ahora bien todo lo contrario sucede cuando la injusticia no proviene de la terrible, lejana e inhumana naturaleza (la *physis*), sino de una injusticia más cercana, humana, en el *nomos*, la ley y las instituciones. Lamentablemente la modernidad ha exaltado tanto el individualismo y la competitividad que ha olvidado el enorme papel disolvente del vínculo social que tiene la injusticia. La injusticia no es tan solo la privación o ausencia de justicia sino que, muy al contrario, es el verdadero motor de la mejora social y política. Como se puede ver, todo lo que estamos comentando da enorme poder y responsabilidad a los jueces. Pues, incluso más que el legislativo que redacta las leyes y el ejecutivo que toma las decisiones políticas, son ellos los que la sociedad percibe como los responsables de la lucha contra la injusticia a través de sentencias equitativas. El judiciary debe ser consciente de que esta es también su responsabilidad y por tanto asumir la perspectiva más amplia, compleja, ética y humana en su actuación.

CONTRASEÑAS: Condición hipersocial. Injusticias. Justicia. Responsabilidad. Jueces.

ABSTRACT

Significant consequence of the hypersocial condition of humanity lies in the very powerful and torturing feelings of pain, suffering, discomfort of all kinds and deep humiliation that humans suffer from injustice. Surely it is also due to their hypersocial condition that humans live much more torturously the injustices of social origin than the inclemencies and sufferings inflicted by nature. Now the opposite happens when the injustice does not come from the terrible, distant and inhuman nature (the *physis*), but from a nearer, human injustice, in the *nomos*, the law and the institutions. Regrettably, modernity has exalted so much individualism and competitiveness that it has forgotten the enormous dissolving role of the social link that injustice has. Injustice is not just the deprivation or absence of justice but, on the contrary, it is the true engine of social and political improvement. As you can see, everything we are discussing gives enormous power and responsibility to the judges. Well, even more than the legislature that drafts the laws and the executive that makes the political decisions, they are the ones that society perceives as responsible for the fight against injustice through fair judgments. The judiciary must be aware that this is also their responsibility and therefore assume the broadest, most complex, ethical and human perspective in their actions.

KEYWORDS: Hypersocial condition. Injustices. Justice. Responsibility. Judges.

SUMÁRIO

1 HIPERSOCIABILIDAD HUMANA, DE LA PHILIA A LA INSOCIABLE SOCIABILIDAD. 2 INJUSTICIA COMO SUFRIMIENTO, MALESTAR Y HUMILLACIÓN. 3 PRIVILEGIAR LA LUCHA CONTRA LA INJUSTICIA. HAY QUE COMPRENDERLA Y REPARARLA. 4 ATENDER Y APRENDER DE LAS VÍCTIMAS DE LA INJUSTICIA. 5 LO COMÚN EN LA INJUSTICIA, LA FALTA DE RECONOCIMIENTO Y LOS MALTRATOS SOCIALES. 6 RESPONSABILIDAD DEL JUDICIARIO. 7 SUPERANDO LEGALISMO O POSITIVISMO JUDICIAL. 8 RECOMPONER LA COMPLEJIDAD “MACRO” DEL HUMANISMO. BIBLIOGRAFÍA.

141 Profesor titular de filosofía de la Universidad de Barcelona. Web: www.ub.es/histofilosofia/gmayos y blog: <http://goncalmayosolsona.blogspot.com.es/>. Director de GIRCHE y Open-Phi. El presente artículo ha sido realizado bajo el proyecto financiado por el MINECO “Nuevas formas de acción política en la era de la comunicación”.



1 HIPERSOCIABILIDAD HUMANA, DE LA *PHILIA* A LA *INSOCIABLE* *SOCLABILIDAD*

Los humanos somos seres hipersociales (Wilson, 2012) y la convivencia social nos es absolutamente necesaria. Pues los hombres aislados y limitados a su pobre dotación natural (pelos para protegerse, uñas y dientes para atacar...) son claramente más débiles que cualquier otro animal (Platón *Protágoras* 321a-d) y parecen condenados a la desaparición.

En cambio, el éxito de la humanidad ha dependido claramente de su capacidad para crear sociedades, *nomos*, derecho, culturas y tecnologías que son algo que hacemos juntos y para todos. Es algo en lo que colaboramos y que potencia nuestra acción colectiva.

Ya la tradición greco-clásica definió la humanidad como el *zoon politikon*, el animal político, dotado de *nomos*, cultura, instituciones, justicia y –por tanto– capaz de responsabilidad. De hecho se puede decir que el *nomos*, la cultura y la sociedad constituyen la segunda y más verdadera naturaleza de la humanidad. Por eso los griegos clásicos destacaban que al crear el *nomos*, las leyes y la *polis* se entraba en un nivel de vida propiamente humano (*bios*), escindido tanto de la mera naturaleza física (*physis*) y la vida meramente animal (*zoé*), que también son necesarias para la humanidad pero ya de una manera subordinada.

Por este motivo, Aristóteles afirmaba rotundamente al inicio del libro VIII de la *Ética nicomáquea* (1155a3ss) que la *philia* era “lo más necesario para la vida” pues sin ella “nadie querría vivir, aunque tuviera todos los otros bienes; incluso los que poseen riquezas, autoridad o poder parece que necesitan, sobre todo amigos”, *philoí*. La traducción habitual de *philia* por “amistad” parece poco adecuada sobre todo por la desvalorización que tal término ha tenido en la Modernidad. Ante la falta de otra traducción mejor debemos recordar que *philia* remite al origen y base de todo vínculo ya sea familiar, por ejemplo “filial” (significativamente construido a partir de la misma raíz), social, amoroso, afectivo, de ciudadanía (muy importante en las *pólis* griegas), etc.

106

Por tanto hay que recordar que para los griegos la *philia* era un vínculo muy amplio y básico que Aristóteles califica como el cemento de la *polis* y remite a todo vínculo nomo-ético y no meramente natural (pues incluso el lazo “filial” tiene una vertiente claramente comunitaria y de reconocimiento social). Por eso Aristóteles (1155a22ss) afirma que la *philia* “también parece mantener unidas las ciudades, y los legisladores se afanan más por ella que por la justicia. En efecto, la concordia [corazones que palpitan aunadamente] parece ser algo semejante a la *philia*-amistad, y a ella aspira sobre todo (...) Y cuando los hombres tienen *philia*, ninguna necesidad hay de justicia, pero, aún siendo justos, sí necesitan de la *philia*, y parece que son los justos los que son más capaces de *philia*.”

Por tanto, el hombre sin *philia* sería el solitario, aislado, ensimismado y sin ninguna vinculación colectiva, es decir eso que los griegos llamaban “idiotés”. Sería el ciudadano que tan solo se ocupa de sus asuntos privados y se olvida de los colectivos en relación con la *polis*. Los griegos clásicos condenaban radicalmente tal actitud y por eso “idiotés” se usaba peyorativamente, aplicándose luego a aquellos que son incapaces de entender y apreciar aspectos esenciales de la vida humana.

Y aquí está quizás la gran distinción, el dilema y la decisión que deben plantearse todos los humanos precisamente por su hipersociabilidad: ¿dar preponderancia



al espíritu de *philia* o más bien al idiotismo y a la discordia? ¿Priorizar el altruismo cooperativo o el egoísmo individualista; la cooperación o la competencia? Pues es una de las contradicciones más conflictivas que marca la condición humana, la cual –como Kant (1981: 46s) avisaba a *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*– más bien está marcada por una paradójica “insociable sociabilidad” que él ve como una mezcla de animalidad irracional y “humanidad” racional.

El sociobiólogo Wilson (2012) ve la base de esa contradictoria y muy flexible “insociable sociabilidad” en que la hipersociabilidad humana no es tan automática, determinada ni marcada por profundos instintos biológicos como la de las hormigas, abejas o termitas. Estas actúan de facto como un solo organismo aunque formado por muchos individuos. En cambio la humanidad tiene un impulso individualista y egoísta más poderoso que los lobos y, además, goza también de lo que llamamos libertad o libre arbitrio.

Por eso el comportamiento humano no está determinado y puede actuar para el bien y para el mal; no solo puede actuar altruistamente, sino egoístamente; no solo puede cooperar pacíficamente sino competir hasta la barbarie; no solo puede construir y seguir justamente un *nomos* social sino imponer violentamente el propio interés más cínico, excluyendo al prójimo o a ciertos grupos sociales.

2 INJUSTICIA COMO SUFRIMIENTO, MALESTAR Y HUMILLACIÓN

Otra significativa consecuencia de la condición hipersocial de la humanidad estriba en los muy poderosos y torturantes sentimientos de dolor, sufrimiento, malestar de todo tipo y profunda humillación que los humanos padecen ante la injusticia. Basta con comparar por ejemplo las venganzas y el dolor a largo plazo que manifiestan las mujeres humanas cuando se han herido o asesinado a sus hijos. No tienen parangón con la bastante rápida aceptación de osas o leonas que han visto morir sus crías en manos de machos que así aceleraban su período de celo y las posibilidades de procrear sus propios hijos. Por otra parte, estudios científicos en las últimas décadas han puesto de manifiesto que también los primates superiores (chimpancés, gorilas, orangutanes...) tienen un destacado y torturante sentido de la justicia y del tratamiento equitativo aunque no al nivel del humano.

Seguramente es también por su condición hipersocial que los humanos viven mucho más torturantemente las injusticias de origen social que las inclemencias y sufrimientos infligidos por la naturaleza. Por supuesto que lamentamos profundamente terribilidades como la muerte de –por ejemplo– un recién nacido a causa de un fenómeno natural; ahora bien, esa injusticia tiránica de la naturaleza suele unir con gran fuerza solidaria a toda la sociedad. En tales desgracias naturales, los humanos solemos unirnos solidariamente, consolidando y fortaleciendo los vínculos sociales, confirmando así la hipersociabilidad humana.

Ahora bien y muy al contrario, parece romperse profundamente todo vínculo social frente a las injusticias que tienen un origen político, sobre todo si institucionalizan o normativizan algún tipo de inequidad. El contraste es rotundo e impresionante: injusticias naturales como la muerte de los más jóvenes o de los mejores terminan aumentando el vínculo hipersocial humano; pero en cambio, cuando esa misma injusticia tiene una causa humana (p.e. un crimen o un sentencia no equitativa), no solo reaccionan con indignación el implicado y su familia amenazando con romper el vínculo social, sino el conjunto de la



sociedad, donde incluso se instala la más profunda discordia. Ante las injusticias que nos infligimos los humanos, los vínculos sociales (eso que los griegos llamaban *philia* y Wilson *eusociality*, buena sociabilidad o como preferimos: hipersociabilidad) quedan afectados o al menos cuestionados. Entonces, toda la sociedad se resiente y, tanto más, cuanto más profunda es la injusticia.

Son dos reacciones tan diferentes que nos deben hacer reflexionar. En el primer caso, a las heridas infligidas por la naturaleza, responden los grupos humanos con una solidaridad que los une profundamente y destaca el compromiso humano frente a lo terrible de la existencia. Por eso el vínculo social suele ser muy fuerte y poderoso en épocas de catástrofes, inclemencias, desgracias e injusticias naturales; pues los humanos nos reunimos solidariamente frente a ellas y por tanto –paradojalmente– nos ayudan a curar, cicatrizar y superar esas heridas.

Ahora bien todo lo contrario sucede cuando la injusticia no proviene de la terrible, lejana e inhumana naturaleza (la *physis*), sino de una injusticia más cercana, humana, en el *nomos*, la ley y las instituciones. En tales casos todo es mucho más terrible y la herida no tiende a cicatrizar fácilmente sino a escindir radicalmente a la sociedad. La injusticia causada por los humanos introduce profundamente la discordia hiriendo el cuerpo social de una manera radical y duradera. Significativamente la discordia era lo que más temían los griegos o modernos como Hobbes (1979) pues ven en ella la disolución de los vínculos socio-políticos y la preparación de la guerra civil.

Pero no olvidemos que la injusticia y la inequidad suelen ser las causas sociales más poderosas de la discordia, del odio, del conflicto, de la violencia y de la guerra en las sociedades humanas. Hasta el punto que, a partir de un cierto momento, son difícilmente recuperables y –a partir de entonces– suelen entrar en un proceso de retroalimentación interna de tipo casi explosivo.

El poder disolvente y corrosivo del vínculo social que tienen la injusticia y la discordia social lleva a Zeus (según el diálogo platónico *Protágoras* 322b–d) a proclamar la famosa e inapelable condena: “al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminan como una enfermedad de la ciudad”. Recordemos que Zeus considera tan importante para los seres político-sociales humanos la virtud de distinguir la justicia de la injusticia que exige repartirla “a todos” “y que todos sean partícipes”.

Hasta el punto que los incapaces para la justicia deben ser expulsados de la *polis* y de la sociedad humana sin ningún tipo de clemencia. En primer lugar –clama Protágoras– porque son como alimañas y animales salvajes que la *polis* no puede admitir en su seno, pero además porque la *polis* solo es tal y no una mera jauría animal, mientras el *nomos* y la justicia regulan su funcionamiento, sus instituciones y todas las relaciones humanas. La sociedad y la hipersociabilidad humanas se mantienen fuertes, mientras una mínima justicia (o esperanza de ella) las vitaliza en todos sus niveles. Ello incluye –como sabemos– muchas normas que, aunque jamás se hayan escrito ni promulgado como ley formal, actúan poderosamente de forma implícita, inconsciente y consuetudinaria.

La hipersociabilidad humana se basa en un sentimiento de la justicia y lo equitativo tan profundo y compartido por todos, que el que no lo tenga, debe ser expulsado de la comunidad. Además toda sociedad se siente amenazada y destruida por la injusticia humana manifiesta, muchísimo más que por las inevitables desgracias naturales. Por eso mientras esas suelen concitar importantes manifestaciones de solidaridad, altruismo y refuerzan los vínculos sociales; muy al contrario las injusticias legislativas, políticas o en el

nomos generan inevitables manifestaciones de discordia, egoísmos, antagonismos, luchas sociales y amenazan todos los vínculos comunitarios y el orden político.

3 PRIVILEGIAR LA LUCHA CONTRA LA INJUSTICIA. HAY QUE COMPRENDERLA Y REPARARLA

Lamentablemente la modernidad ha exaltado tanto el individualismo y la competitividad que ha olvidado el enorme papel disolvente del vínculo social que tiene la injusticia. Así ha ampliado una muy larga tradición que centra casi toda su atención en una versión abstracta e ideal de justicia (también en sus condiciones básicas, etc.), pero olvida relativamente a la injusticia.

Esa tradición que ha culminado quizás con Kelsen hoy es todavía dominante gracias a la obra *Una teoría de la justicia* que John Rawls publicó en 1971, a la que podemos añadir la respuesta del 2001 a sus críticos *Justice as Fairness: A Restatement*. Rawls quiere actualizar el enfoque crítico-transcendental de Kant para explicitar los principios y condiciones de posibilidad de la justicia. Es algo parecido a lo pretendido por Habermas en sus dos volúmenes de la *Teoría de la acción comunicativa*.

Evidentemente no negamos las maravillosas y eficaces aportaciones de esa tradición, pero le exigimos que las complemente con un equivalente análisis de la injusticia y de cómo evitarla o al menos minimizarla. En similar dirección desarrolla Amartya Sen su obra *La idea de justicia* del 2009. Critica Rawls y su tradición precisamente por estar fascinados por una incesante búsqueda de los principios abstractos “de la sociedad perfectamente justa”, más que en priorizar los esfuerzos reales en favor de la eliminación “de la injusticia manifiesta”.

109

Amartya Sen ejemplifica los límites de la justicia abstracta con su narración donde tres niños disputan sobre la propiedad de una flauta. Allí se muestra como la mejor y más equitativa adjudicación de la flauta resulta indecisa e infinitamente disputable, por la incompatibilidad de los distintos derechos aducidos por los tres niños. Recordemos que cada uno pide prescindir totalmente de los derechos de los otros en función de un único derecho prioritario propio: uno exige la propiedad de la flauta por haber sido quien la ha fabricado, el segundo porque es quien no tiene otro instrumento musical y por tanto la necesita más, y el tercero porque es el único de los tres que sabe tocar la flauta.

En tales casos, más habituales de lo que se piensa como saben los jueces, la incompatibilidad suele decidirse ideológica o legalistamente al determinar cual es el principio de propiedad y de justicia que predomina siempre sobre los demás. Por eso Amartya Sen considera que muchas veces el transcendentalismo de la justicia pura y perfecta suele ser bastante irrelevante. Pone un ejemplo del mundo del arte pues, si hay que escoger entre un Picasso y un Dalí, de poco sirve una teoría transcendental que determinara que la pintura ideal fuera la Mona Lisa. Por eso propone opciones como los acuerdos tomados razonablemente en el ágora pública para priorizar las alternativas factibles, en lugar de buscar una muy imposible justicia absoluta.

También considera social e históricamente más relevante prevenir y limitar la injusticia que no abstraerse en una disputa bastante estéril sobre la perfecta justicia. Aduce Sen que por eso se llegó mucho antes a la abolición de la esclavitud, por la lenta toma de conciencia social y generalizada de que comportaba una injusticia intolerable, que no por



las disputas abstractas –en las que todavía estamos enfrascados y sin acuerdo total- sobre como sería una sociedad perfectamente justa. En tales casos se llega mejor al consenso humano y social por comprensión de la real experiencia de las víctimas de injusticia, que no por razonamientos abstractos que tienen sobre todo el papel de sistematizar coherentemente el marco legal.

4 ATENDER Y APRENDER DE LAS VÍCTIMAS DE LA INJUSTICIA

Por motivos similares también valoramos las obras de la filósofa hebrea de origen lituano Judith N. Shklar, en especial de 1990 *Los rostros de la injusticia*. Shklar parte siempre de la perspectiva de las víctimas y por eso defiende un liberalismo “del miedo” (según su famoso artículo del 1989), que tiene como principales objetivos evitar la injusticia, la opresión, el dominio y la crueldad. Más que centrar su atención en una justicia perfecta, Shklar tiene su principal interés en desarrollar esferas de protección frente a la injusticia, a pesar de reconocer realistamente que un cierto grado de la cual parece por ahora imposible de eliminar. En el fondo considera que la preocupación tradicional por una justicia perfecta es algo utópico, que critica desde una filosofía realista de la vida social y política (p.e. en *After Utopia: The Decline of Political Faith* de 1957).

Shklar avisa que la injusticia no es tan solo la privación o ausencia de justicia sino que, muy al contrario, es el verdadero motor de la mejora social y política. Considera que la percepción, la experiencia y el rechazo humanos de la injusticia han hecho más por el desarrollo del derecho y los derechos humanos, que la aspiración –por otra parte legítima e imprescindible- a una justicia abstracta e inalcanzable en su perfección. El dolor y discordia social que provoca la injusticia es la principal causa de que las víctimas exijan mejores instituciones y tratos, y que algunas veces los poderosos tengan que conceder esas mejoras.

110

Shklar denuncia que habitualmente la atención única por la justicia provoca que no se tenga una adecuada visión ni experiencia “real” de las muchas caras de la injusticia y que, por tanto, inconscientemente se baje los brazos en la constante lucha contra ella. Por tanto, la experiencia humana de la injusticia con sus muchos aspectos y sufrimientos debe ser priorizada, especialmente por parte del judiciary –que es el encargado de bregar con ella y tratarla “con justicia”-. Hay pues que “dar lo que le corresponde a la injusticia” –exige Shklar- y no limitarse a considerar sus causas, sino atender también a la sufriente autopercepción de las víctimas.

La experiencia de la injusticia no es algo abstracto, sino muy concreto y real, y debe ser comprendido y atendido incluso en sus aspectos subjetivos. Solo así –piensa Shklar- se evita parte del dolor que instauran la discordia en la sociedad y llevan a las víctimas a clamar venganza o incluso a tomársela por su cuenta y riesgo. Al respecto nada es peor que la fría y distanciada indiferencia con que los poderosos y a veces los jueces tratan las víctimas de injusticia. Especialmente cuando son incapaces de comprender los daños morales y la carne sufriente, mientras se preocupan tan solo de “las personas legales” en su total abstracción.

Por todo ello, Shklar considera vergonzosa incluso la injusticia pasiva que surge cuando rechazamos darle nuestra ayuda e intentamos resarcirla. Entonces una culpable indiferencia añade la lacerante y fría injusticia humana a lo que quizás tenía mucho de desgracia natural. Solo reconociendo a las víctimas que no son tan solo “vulnerables” por



sí mismas, sino que además son “vulneradas” por el trato recibido por el conjunto de la sociedad y de las instituciones (Madrid, 2014; Mayos, 2016), se las recupera plenamente para el proyecto de *philia* social que toda sociedad debe ser, si quiere durar y ser justa.

5 LO COMÚN EN LA INJUSTICIA, LA FALTA DE RECONOCIMIENTO Y LOS MALTRATOS SOCIALES

La hipersociabilidad hace a los humanos especialmente vulnerables a la falta de reconocimiento, a su exclusión de la *philia* social y a la injusticia perpetrados por sus congéneres. Así lo entiende Axel Honneth quien ha dedicado a estas cuestiones gran parte de su obra desde 1994 con *La lucha por el reconocimiento*. A pesar de su enorme complejidad, la injusticia y los maltratos sociales tienen –en el fondo– una base común en la negación del reconocimiento intersubjetivo y en el profundo dolor que ello siempre provoca en los individuos. Además, ese sufrimiento nacido de la injusticia y falta de reconocimiento impide construir “una sociedad decente” (Margalit, 2010) y provoca una considerable discordia social que pone en jaque todo proyecto colectivo.

Honneth distingue, clasifica y analiza exhaustivamente las distintas formas de maltrato social e injusta falta de reconocimiento. Considera que enraízan: 1) en el cuerpo físico y las relaciones familiares, 2) en los derechos civiles o el “espíritu objetivo” estatal de Hegel, o 3) en la vulneración de la propia honra y autoestima en relación con la necesaria solidaridad y valoración social. Creo ver en esta clasificación una clara relación con las distintas generaciones de derechos humanos que se han ido elaborando desde el sociólogo británico Thomas H. Marshall o el checo-francés Karel Vasak ambos vinculados a la UNESCO. En ambos casos es posible distinguir y estructurar diferentes ámbitos o niveles, pero todos ellos sin excepción remiten tarde o temprano a una vulneración de la dignidad humana.

Por eso Honneth destaca que en todos los casos la falta de reconocimiento de derechos objetivos y políticos tiene radicales consecuencias “morales” tanto en lo colectivo como en lo subjetivo, incluyendo constatables perjuicios en el ánimo, la confianza y la implicación solidaria de la persona. Aún distinguiendo con precisión los casos, profundiza Honneth en el enorme impacto a todo nivel (colectivo o individual, insistimos) que siempre tienen los distintos maltratos e injusticias.

Con gran profusión de argumentos interdisciplinarios, nos avisa Honneth de la facilidad con que a veces desatendemos, no comprendemos, invisibilizamos y –por tanto– bajamos inevitablemente la guardia en la lucha contra los maltratos injustos. Quizás la constante traducción y demostración de sus consecuencias a todos niveles que lleva a cabo Honneth, demuestra que la hipersociabilidad humana sitúa a un nivel totalmente comparable tanto la necesidad del reconocimiento como la justa redistribución social (Honneth & Fraser, 2006).

Destruyen la justicia, la concordia social y los necesarios proyectos político-colectivos tanto la injusticia en las condiciones materiales de vida (miseria, hambre, falta de higiene...) como la ausencia de reconocimiento manifiesto tras el maltrato físico, los derechos civiles y la deficiente valoración o exclusión social. Por ello la sociedad en conjunto, además evidentemente de los individuos afectados, se resiente profundamente y de forma similar. Es algo que nadie debe olvidar y especialmente el poder judicial, que es el principal garante de la justicia, pero también de la sana convivencia social y de la legitimidad del proyecto nacional.



6 RESPONSABILIDAD DEL JUDICIARIO

Como se puede ver, todo lo que estamos comentando da enorme poder y responsabilidad a los jueces. Pues, incluso más que el legislativo que redacta las leyes y el ejecutivo que toma las decisiones políticas, son ellos los que la sociedad percibe como los responsables de la lucha contra la injusticia a través de sentencias equitativas. ¡Y con todas sus consecuencias!

Por un lado, pueden generar un consenso agradecido que pacifica la sociedad, cura las heridas que los crímenes y conflictos le han inferido, restablece y refuerza el vínculo hipersocial (*philia*), y empodera el conjunto de la sociedad para alcanzar mayores cuotas de cooperación e –incluso– de altruismo. Pero si no ataja la injusticia, se puede extender la discordia, minar la confianza social, envenenar las heridas abiertas, debilitar y romper el vínculo hipersocial (*philia*), excluyendo a grupos crecientes de toda cooperación, de la solidaridad altruista y desempoderándolos. Todo ello provoca graves conflictos y heridas al conjunto de la sociedad que a veces no suficientemente percibidos. Este es el lesivo poder en las sociedades humanas y a medio o largo plazo de la injusticia y la inequidad. Ciertamente muchas veces nos hemos acostumbrado tanto a ellas que casi no percibimos sus funestas consecuencias, que no hacen sino valorar el papel social del judiciario y los jueces.

112 Seguramente se nos dirá que exageramos y que la sociedad soporta la injusticia escandalosamente bien. Pero nadie puede negar que los damnificados por ella caen en la tristeza, la indignación y la humillación más profundas, cuando no en la desesperación y el ansia de venganza más feroces. También es verdad que los causantes o beneficiados de la injusticia suelen sentir –en cambio– un extraño júbilo por ser así favorecidos y situarse por encima de los que la sufren. Como apuntaba Kant, la condición humana está marcada por una peligrosa y ambivalente “insociable sociabilidad”.

Ahora bien y a pesar de una cierta predisposición humana al dominio y la discriminación, la historia ha demostrado que –si no se controla la injusticia– la discordia y la herida social se hacen cada día más profundas. Gangrenan la sociedad, llegando muchas veces a costar la funcionalidad de muchos de sus miembros y –en última instancia– a hacerla inviable.

Es muy significativo por otra parte que incluso el entusiasmo de los favorecidos por la injusticia tiene dos aspectos negativos muy peligrosos que –a veces– se olvidan:

En primer lugar, cuando los favorecidos secretamente se horrorizan o avergüenzan de haberlo sido injustamente, entonces pierden también su confianza en la justicia, en el judiciario y en el conjunto de la sociedad, aunque no se atrevan a denunciarlo ni a renunciar a los beneficios obtenidos. Pero –en segundo lugar– es aún peor cuando los favorecidos aceptan cínica y abiertamente esa situación de clara injusticia que los beneficia, pues entonces la perversión de los individuos los lleva a esperar nuevas y ampliadas injusticias en un ascenso insostenible para la sociedad a medio y largo plazo.

Por eso, el siempre lúcido Maquiavelo (1981) advertía que los humanos beneficiados por injusticias tienden a darlas por supuestas, imputarlas a méritos propios y olvidarlas rápidamente; mientras que los damnificados –muy al contrario– graban las

injusticias en lo más hondo de su corazón y no las olvidan jamás. Por ello, incluso el muchas veces cruel Maquiavelo, desaconseja al príncipe dejarse llevar por la injusticia e intentar mejor ganarse el pueblo con justicia y -en todo caso- minimizando la injusticia. Como vemos la idea subyacente, más allá de su maldad moral, es que la injusticia provoca heridas tan profundas en la humanidad que tiende a no olvidarla jamás, sino más bien a infectarse de forma creciente hasta que -inevitablemente- termina gangrenando la sociedad en una discordia social insostenible a medio y largo plazo.

Como vemos la injusticia tiene un enorme impacto en las personas, las sociedades y los vínculos político-sociales. Precisamente por lo decisiva que es para unos seres hipersociales como son los humanos, éstos no pueden aceptarla sino con gran dolor y mientras el miedo o la represión constante los atenaza (como ya teorizaba Hobbes). Por ello los jueces saben que sus dictámenes y sentencias serán inevitablemente más dolorosas y torturantes que si se tratara de una simple catástrofe natural. Pues las sentencias justas de los jueces son el signo más inequívoco para el conjunto de las personas de que son reconocidas inclusivamente en el vínculo hipersocial -que les es tan esencial- y las injustas de son excluidas dolorosamente de él.

7 SUPERANDO LEGALISMO O POSITIVISMO JUDICIAL

Conscientes de su vital papel para la correcta supervivencia social, el judiciario como poder esencial debe ser consciente de que, su papel mediador entre la ley (promulgada por el legislativo) y la ciudadanía, no puede reducirse a una mera función técnica en la línea del más simple legalismo o positivismo jurídico.

Evidentemente no tiene sentido aquí presentar el legalismo ni el positivismo judicial, pero sí que cabe asociarlo brevemente a algo muy parecido: el positivismo filosófico. Así intentaré sugerirles algunos de sus peligros especialmente en la actualidad y como sería posible superarlos o -al menos- minimizarlos desde una perspectiva más humanista y que atienda a toda la complejidad de lo humano.

En primer lugar hay que reconocer al legalismo su valor. Probablemente ha sido el primer y más estricto positivismo en el campo del *nomos* e -históricamente- suele tener su origen en épocas muy violentas, donde la ley solía estar vinculada en grado sumo a los poderosos y más fuertes. Entonces el orden social solo podía mantenerse aplicando de forma estricta la ley efectivamente promulgada, castigando solo los crímenes por ella tipificados y con la dureza establecida. En muchos casos era una aspiración prácticamente imposible hacer justicia a todos los humanos y a toda la sociedad (incluyendo a excluidos o subordinados como esclavos, parias, mujeres, extranjeros...), dando a cada uno lo suyo de forma justa no tanto por su posición social como por su intrínseco comportamiento.

En aquellos tiempos violentos muchas veces importaba más lo que Kant llama la “paz de los cementerios”, que la vivificadora reconciliación que el establecimiento de la buena justicia tiene para las sociedades y los hombres. Afortunadamente el *nomos* y el derecho, que tendieron a nacer bajo el imperio de la fuerza, han consolidado con el tiempo su estatus como herramienta ética y de justicia inclusiva para toda la población. Esa esperanzadora evolución del derecho y la constatación -por la condición hipersocial de la humanidad- de las muy dolorosas y disolventes consecuencias de la injusticia e incluso de su mera percepción- convierte en objetivo primordial del judiciario el ampliar al máximo su perspectiva sobre la interpretación de la ley para minimizar sus posibles aspectos no



equitativos o injustos. Pues el poder judicial no solo tiene –hoy- la tarea de transmitir y aplicar con fidelidad la letra de la ley, sino también su espíritu general que –en última instancia- aspira a mantener y fortalecer el vínculo social, gracias a incluir y reconocer en éste el máximo de aspiraciones sociales.

Sobre todo se trata de evitar que se amplíen y empozoñen las heridas sociales resultantes de los crímenes y vulneraciones de la ley. No hay que olvidar que, tan importante o más que la relación primordial del judicial con la ley, es su relación con la sociedad y la ciudadanía. Los crímenes y vulneraciones no han de quedar impunes, tanto porque lo marca la ley como porque la sociedad necesita de la justicia para mantener y consolidar su ser, su solidaridad, su capacidad de colaborar, su empoderamiento ciudadano... es decir: la complejidad a todos los niveles de su *philia* o hipersociabilidad.

El judicial debe ser consciente de que esta es también su responsabilidad y por tanto asumir la perspectiva más amplia, compleja, ética y humana en su actuación. Muchas veces partimos de tradicionales simplificaciones que nos permiten respuestas más rápidas y automáticas, pero que habitualmente nos alejan de aspectos relevantes de la justicia.

8 RECOMPONER LA COMPLEJIDAD “MACRO” DEL HUMANISMO

Creo que aquí, el judicial y el derecho se enfrentan a problemas muy similares a los experimentados actualmente por los filósofos. Muchas veces la tradición más positivista y ultraspecializada ha escindido o simplificado la complejísima multiplicidad de aspectos que tradicionalmente había armonizado el humanismo. El peligroso resultado es muy similar: los humanos, los problemas, los comportamientos y la complejidad de las circunstancias a juzgar son complejos, sintéticos, globales y antropológicos. Ello contrasta con el proceder consagrado por el positivismo hiperespecializado y las estructuras académicas que tienden a la escisión, el aislamiento y la falta de síntesis entre los distintos enfoques y paradigmas.

Como los jueces en sus sentencias más difíciles, también la filosofía suele estar sola ante la complejidad sintética del reto, mientras que recibe acusaciones de poco rigor o débil científicidad. No obstante ese trato injusto, jueces y filósofos son –cada unos en su ámbito- los únicos que todavía hoy se atreven con los problemas reales que son holistas, no hiperespecializados, tremendamente complejos y necesariamente inter, multi y transdisciplinares.

Por eso es muy peligroso que –incluso jueces y filósofos- terminen cediendo a la tendencia positivista ultraspecializada que hoy se impone en todas partes. Pues entonces, lo humano ya no es encarado en su totalidad y en su complejo contexto social. Al contrario es tratado de forma reductiva, limitada y simplificada según los distintos aspectos tratados separadamente por las distintas disciplinas y ciencias humanas. Además, el positivismo científico académico no solo ha escindido lo humano en una multitud de “paradigmas” distintos (Kuhn, 1977), sino que tiende a olvidar sintetizar de nuevo su complejidad, unidad y coherencia.

Una parte significativa de la filosofía y del derecho han tendido en los últimos dos siglos a perseguir la senda de la ultraspecialización que el positivismo científico ha dispuesto para todas las disciplinas. Ahora bien con ello la filosofía ha olvidado su verdadero objeto –que Kant sintetizaba con la pregunta “¿Qué es el hombre?”- para preocuparse tan

solo de algunas de sus aproximaciones disciplinarias. Por tanto pregunto a los jueces en activo –que son mucho más conocedores que yo de la situación actual del derecho- ¿si su campo también ha corrido el mismo peligro? Creo que en muchos casos, sí.

Como en la filosofía, fácilmente perspectivas científicas ultraespecializadas se imponen aisladamente a una consideración humanista global y equilibrada. Unas veces es por la tendencia mayoritaria en la concepción y las prácticas jurídicas o filosóficas, otras veces por las circunstancias materiales y las premuras de tiempo que exige la modernidad hiperacelerada que hoy nos caracteriza. Así, fácilmente se imponen algunas de las grandes escuelas psicológicas o neurológicas olvidando otras tanto o más significativas, así como una perspectiva antropológica universal. Lo mismo sucede con algunas de las corrientes sociológicas, de las posibilidades que hoy abren las nuevas tecnologías, de los aspectos políticos o ético-colectivos, y también de las aportaciones de expertos criminólogos o forenses, etc.

Pero la consideración de lo humano concreto y completo suele brillar por su ausencia, de manera similar a algunas de las complejidades de la injusticia y de los malostratos sociales que hemos destacado. Fácilmente son relegados a un débil desideratum que muy pocas veces puede jugar su decisivo papel tanto en la filosofía como en las sentencias judiciales. Además de los problemas materiales y de la premura productivo-temporal, el problema es que de resultas de la deriva ultraespecializada y positivista, lo humano se pierde en alguno de sus múltiples aspectos.

Pero tanto, los filósofos como los jueces y el poder judicial no pueden permitirse caer bajo ese gran peligro, pues la filosofía como la justicia no son ninguna cuestión parcial ni disciplinariamente simplificada. Son una cuestión holista, sintética y que fácilmente atiende a todo lo humano en su complejidad. Todos los jueces tienen innúmeras experiencias personales de muchos casos en que la sentencia que tuvieron que dictar –quizás muy apresuradamente- era de tal amplitud y complejidad que parecía afectar a incontables aspectos de lo humano. Tenía un complejísimo valor antropológico, un inabarcable alcance universal y que –por tanto- exigía una aproximación e interpretación difícilmente simplificable y mucho menos escindible.

Por tanto los jueces y el judiciario deben profundizar y complejizar su aproximación antropológica y social, pues deben ser conscientes que sus últimos y más importantes destinatarios son las personas y la ciudadanía en conjunto. Como en las grandes cuestiones macrofilosóficas (Mayos, 2013), ustedes en muchas de sus sentencias deben conseguir el milagro de atender y aunar toda la complejidad de lo humano. Pues muchas de sus sentencias son en última instancia una complejísima cuestión holista, sintética, macro (no micro ni hiperespecializada), es decir antropológica.

Por tanto deben hacer justicia completa y equilibrado a los distintos aspectos de lo humano, incluso atendiendo a sus concretizaciones culturales. Además, tienen la enorme responsabilidad de evitar toda injusticia, pues –como hemos visto y con relativa facilidad- es quizás la mayor amenaza sobre la paz y convivencia social. Pues, como causa primera de la discordia que tanto temían los griegos, tiene el poder de trastocar todo lo humano y empozoñar los más profundos y necesarios vínculos hipersociales.



BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES. *Ética Nicomáquea, Ética Eudemia*, Madrid: Gredos, (1985).
- BAUMAN, Z., *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?*, Barcelona, Paidós, 2014.
- BECK, U. *Vivir en la sociedad del riesgo mundial / Living in the world risks society. Documentos CIDOB Dinámicas interculturales*, n.º 8, julio, 2007.
- BECK, U. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona, Paidós, 2006.
- COELHO, L.F. *Teoría Crítica del Derecho*. Curitiba, Juruá, 2012.
- DIAMOND, J., *El mundo de ayer. ¿Qué Podemos aprender de las Sociedades tradicionales?*, Barcelona, Debate, 2013.
- HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols. Madrid: Taurus, 1987.
- HAN, B-Ch., *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder, 2012.
- Hobbes, Thomas (1979) *Leviatán*, Madrid: Editora Nacional.
- Honneth, Axel *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires: FCE, 2009.
- Honneth, Axel (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica (1994).
- Honneth, Axel & Fraser, Nancy (2006) *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid: Morata.
- 116 Kant, Immanuel (1981) *Filosofía de la historia*, México: FCE.
- Thomas S. Kuhn (1977) *La estructura de las revoluciones científicas*, México: FCE.
- MADRID, A. "Palabras que piensan: ¿soy 'vulnerable' o me 'vulneran'?" en *Revista Mientrastanto*, Barcelona, 31/10/2014, <http://mientrastanto.org/sites/default/files/pdfs/2738.pdf>
- Maquiavelo, Nicolás (1981) *El príncipe*, Madrid: Alianza.
- Avishai Margalit (2010) *La sociedad decente*, Barcelona: Paidós.
- MAYOS, G. "Vulnerabilidad, precarización y cambio social. Del capitalismo nofordista al postfordista" (pp. 90-122) en *Law and vulnerability | Derecho y vulnerabilidad | Direito e vulnerabilidade*, Fabrício Bertini Pasquot Polido e Maria Fernanda Salcedo Repolês (Eds.), Belo Horizonte (Brasil) Programa de Pós-Graduação em Direito - Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, 2016.
- MAYOS, G. "Macrofilosofía y siglo XXI" de G. Mayos en Bavaresco, Agemir; Moraes, Alfredo (Orgs.) *Paixão e Astúcia da Razão*, Porto Alegre: Editora Fi, 2013.
- MAYOS, G., GARCÍA, F. y COELHO, S. (Eds.) *Cultura, Historia y Estado. Pensadores en clave macrofilosófica*. Barcelona, La Busca, 2013a.
- MAYOS, G. *Macrofilosofía de la globalización y del pensamiento único. Un macroanálisis para 'empoderamiento'*. Madrid, Editorial Académica Española, 2012a.
- MAYOS, G. Para una macrofilosofía. MAYOS, G. *Macrofilosofía de la Modernidad*. Rota, dLibro, 2012b, p. 9-16.
- MAYOS, G. & BREY, A. (eds.) *La sociedad de la ignorancia*, Barcelona, Península, 2011.



MAYOS, G. “Valores bioéticos, subjetividad y biopolítica” en *Bioética, sujeto y cultura*, N. Bilbeny (Coord.), M. Boladeras, M. Cano, M- Morlans, B. Roman y U. Wolf, Barcelona: Horsori, 2011, pp. 61-78.

Platón (1997) *Diálogos*, Madrid: Gredos.

John Rawls (2012) *Teoría de la justicia*, México: FCE.

Judith N. Shklar (1989) *The Liberalism of Fear*

Judith N. Shklar (2010) *Los rostros de la injusticia* (1990), Barcelona: Herder.

SEN, Amartya (2010). *La idea de la justicia*. Madrid: Taurus.

Smith, Adam (2013) *La teoría de los sentimientos morales*, Madrid: Alianza.

Wilson, Edward O. (2012) *La conquista social de la Tierra. ¿De dónde venimos? ¿Qué somos? ¿Adónde vamos?*, Barcelona: Debate (2012).

YOUNG, Iris Marion (2011) *Responsibility for justice*, New York, Oxford U.P., 2011.



