

De la necesidad de aceptación social al sentimiento de justicia: un intento de explicación psico-sociológica de los valores

Por NORBERTO ALVAREZ

Alcalá de Henares

I

A lo largo de la historia del pensamiento, la Justicia fue siempre pensada como algo objetivo, como captable por la razón y, en consecuencia, nunca reducible a una mera sensación psicológica. Ya en la Grecia clásica los grandes pensadores trazaron los rasgos centrales de su estructura: Platón se refiere a ella como virtud de la *polis*, y consistía en que cada estamento de la misma cumpliera con la función social correspondiente. lo que, a su vez, era imposible sin que se dieran también en la *polis* las otras tres virtudes cardinales de prudencia, fortaleza y templanza (1). Aristóteles se refirió a ella como virtud general, referida no sólo a la *polis*, sino, y de modo principal, al individuo; aunque esta referencia a la misma como virtud individual estaba, a mi juicio, implícita en Platón, pues no es posible entender la Justicia como constituida por el cumplimiento de la función social de los estamentos. sin pensar, a su vez, en el cumplimiento de la función social de cada uno de los individuos que integran el estamento (2).

Estos pensadores, lo mismo que el gran número que, en la Historia posterior sigue su doctrina a través de la obra de San Agustín y Tomas de Aquino (3), hacen siempre referencia en su análisis de un modo primordial a la estructura del concepto. Aristóteles insiste en el carácter de *conducta*: pues, aunque la estudia y define como virtud y en cuanto tal constituida por un hábito, éste lo es, como dice, «de bien obrar»: la «justicia es el hábito de bien obrar» (4). Santo Tomás, siguiendo la doctrina del maestro, habría de ser más

(1) Vid. PLATÓN: «La República», Eudeba, 1986, pp. 28 y ss.

(2) ARISTÓTELES: «Ética a Nicómaco», edit. Instituto de E. Políticos, 1970, pp. 70 y ss.

(3) Vid., Sto. TOMÁS DE AQUINO: «Summa Teológica», especialmente el *Tratado de la Justicia*; así como los *Comentarios a la Ética Nicomaquea*, del mismo autor.

(4) ARISTÓTELES: «Ética a Nicómano», obra y páginas citadas.

explícito en la presentación del concepto de Justicia, distinguiendo la misma en cuanto entendida como conducta, como virtud, como principio rector y como Juez.

Pero ya Aristóteles vio que, si bien el concepto de Justicia hace siempre referencia a la conducta, ésta no se trataba de una mera conducta personal, es decir, cuyo efecto termine en el propio sujeto artífice de la misma. Es, por el contrario, una conducta dotada de *alteridad* y, como tal, referida a otro (5). Lo cual nos permite ya apuntar una primera nota de la Justicia: la *alteridad*.

Sin embargo, si bien entendemos que la Justicia hace referencia a una conducta referida a otro y, como tal, dotada de alteridad, no cualquier conducta referida a otro constituye Justicia; más exactamente hay conductas referidas a otro que, siendo incluso valiosas, no son justas. En tal sentido, las exigencias morales no son de Justicia. Dar un buen consejo, ayudar al necesitado son conductas dotadas de alteridad y en cambio no son justas. Y es que en la estructura de la conducta justa hay una segunda nota que es la *exigibilidad*, que consiste en que el beneficiario de la misma puede exigir su cumplimiento. Esta nota no fue señalada por Aristóteles, presentándola involucrada en la alteridad. Y ello debido a una razón: a que en la Grecia clásica no existía una diferenciación sociológica ni doctrinal entre la Moral y el Derecho, por lo cual la nota de *exigibilidad* en la Justicia se subsumía en la *alteridad*: siempre que una conducta estuviera referida a otro resultaba exigible (6).

Por fin, como tercera nota de la conducta justa, Aristóteles se refiere a la igualdad, «trato igual para los iguales» y «trato desigual para los desiguales».

Con uno u otro contenido, a veces radicalmente diferente, estos caracteres formales de la Justicia permanecen a lo largo de la Historia. Es lo que entendemos que constituye su esencia, su estructura (7). Sin embargo, el contenido de la Justicia ha variado de continuo, según las concepciones del hombre y de las cosas que en el mundo ha habido. En tal sentido una concepción filosófica que presenta a los hombres como desiguales por naturaleza como era el caso de la Grecia clásica y Roma, o, aunque ya con caracteres diferentes, en la Edad Media,

(5) ARISTÓTELES: «Ética a Nicómaco», obra y páginas citadas.

(6) Vid., RECASENS SICHES: «Tratado de Filosofía del Derecho», Edit. Porrúa, 1975, pp. 171 y ss., especialmente.

(7) Una visión últimamente sintetizada de estos caracteres es la presentada por G. RADBRUCH en su *Introducción* a la «Filosofía del Derecho», Edit. Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 31 y ss. Así como, para una mayor profundización de los problemas que plantea puede verse la obra de JHON RAWLS: «A Theory of Justice», editada en 1971, by President and Fellows of Harvard College, traducida por María Dolores González y editada en castellano por el Fondo de Cultura Económica, 1979; así como el interesante comentario que de dicha obra hace J. M. RODRÍGUEZ PANIAGUA, en su «Historia de las Ideas Jurídicas», Ediciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, 1980, pp. 365 y ss.

conlleva como lógica consecuencia una moral de subordinación de unos hombres a otros. Pero también hace variar los contenidos de la Justicia la concepción de las cosas que se tengan. En tal sentido, una u otra idea del arma atómica, en cuanto a sus efectos destructores, dará lugar a una concepción ética, permisiva o prohibitiva, del uso de tales armas. Lo mismo pasará con el feto humano cuya consideración en cuanto a si está o no dotado de vida humana influye decisivamente en la calificación ética de las prácticas abortivas. Y éste es el caso también de la consideración que se tenga de la droga, los medicamentos, el medio ambiente, etc. El estudio de esos criterios, considerados como objetivos para la elaboración y renovación de una concepción de la Justicia, es denominado *estimativa jurídica* (8).

II

El problema que yo plantearía inicialmente es el de si la Justicia, que se nos presenta como valor dotado de objetividad y existencia autónoma está en realidad dotado de objetividad y existencia independiente del sujeto que lo aprecia, o queda, por el contrario, reducido a una sensación del sujeto. Si esto fuera así no sólo la Justicia, sino también, y antes, la dignidad humana como precedente lógico que es de la misma quedarían reducidas a una sensación con pretensiones de realidad. Es decir, no una mera sensación de la que se sabe su mera existencia mental, semejante al caso del número, sino una sensación, como tal psicológica, pero que se siente como reflejo de la realidad exterior.

En los siglos XIX y XX encontramos un continuo desacuerdo en la doctrina en relación a este tema. Hasta entonces el pensamiento iba en la dirección de buscar la estructura lógica de la Justicia y sus contenidos materiales válidos, creyendo valerse siempre de la razón; pero, a partir del siglo XIX, y unido a toda la problemática en torno a la existencia objetiva de los valores, se pone en tela de juicio la existencia objetiva de Justicia.

Se ha defendido que la Justicia es un valor objetivo y como tal cognoscible por medio de la razón. Desde esta perspectiva el criterio de valoración de una conducta se entiende, como se puede entender un teorema matemático o una ley física. Pero, si bien observamos, la función de la razón al analizar los criterios éticos o las realidades estéticas, deja su papel reducido, o bien a explicar la razón por la que nos gustan las cosas, o se remonta a principios más amplios constitutivos de *deber ser* también, pero cuya razón última de *deber ser* queda nuevamente sin explicar. Ejemplo de la primera función racional lo es la explicación estética de un cuadro, de una película, o de

(8) L. RECASENS SICHES: *Op. cit.*, pp. 367 y ss.

cualquier obra artística en general. El crítico se refiere a los aspectos técnicos de la obra, es decir, a la forma de hacer del artista. Pero ¿es realmente valiosa la obra? La inteligencia aún no lo habría explicado debidamente porque aún cabe que se trate de una mera sensación. Ejemplo de la segunda función del entendimiento al explicar los valores —en este caso éticos— lo sería explicar el deber de respetar la vida humana, en base a que el ser inteligente tiene dignidad y debido a ello es exigible que siga existiendo; o defender el deber de respetar la propiedad porque la vida humana a la que sirve tiene valor; y, en consecuencia, se parte, como vemos, del *deber de respetar la vida humana*, concediéndole valor apriorísticamente para fundamentar la *exigencia de respetar la propiedad*. ¿Y si quisiéramos ahora fundamentar el *deber de respetar la vida humana*? Acudiríamos quizá a la aseveración de que *el ser racional tiene dignidad*. Pero una vez más la afirmación, referida a la realidad ser humano está constituida por un juicio de valor no formulable más que por un ser sensible; una vez más procede la pregunta en relación a la objetividad del juicio —¿por qué el ser racional tiene valor?— y la respuesta será, por ejemplo, «porque ser inteligente es bueno» (explicación casi tautológica y fruto de la sensación nuevamente), o «porque ser inteligente tiene valor en cuanto que puede ser útil a los demás» (explicación nuevamente determinada por la sensación, dado que prestar un servicio a los demás implícitamente supone una valoración), etc.

La experiencia intelectual de que nunca opera la inteligencia en el descubrimiento de un valor, unido a la convicción del sujeto de la sensación, de la existencia objetiva del mismo, obligó a que Max Scheler defendiera una vía de captación del valor diferente a la razón: la vía sentimental. Pues, aunque si bien todo hombre no estaba en condiciones de captar —sentir— los valores, el método de dicha captación sería, no el discurso racional, sino la intuición sentimental; esto es, la captación del valor por el sentimiento, admitiendo —pienso que está claro en Scheler— la posibilidad de desarrollo racional a partir de principios intuitivos siempre sentimentalmente (9).

Esta postura metodológica plantea un problema de entidad: no permite diferenciar cuándo una apreciación que se presenta como captación sentimental de un valor resulta objetiva y cuándo es ilusoria. No obstante, el mismo problema se presenta en la captación de cualquier realidad: la forma de las cosas, el peso, la cantidad, etc. Sin embargo, adquiere especial dimensión en el caso de las valoraciones, lo mismo que puede tenerla en el caso de la captación del color. Y eso debido a la falta de generalidad en la apreciación. Efectivamente, al no existir una apreciación única, ¿cuál es la verdadera? Un sector de la doctrina concluye afirmando que todas son falsas, la sensación es meramente subjetiva y resulta del contraste de la reali-

(9) M. SCHELER: *Ética*, edit. «Revista de Occidente», 1942, p. 64.

dad valorada con la sensibilidad de un sujeto de ciertas características. Así, la feminidad es apreciada como valor por un sujeto dotado de virilidad, una película que narra un drama familiar gusta más al espectador que vivió circunstancias análogas, etc.

Aunque la referida doctrina no insiste en la dimensión estructural del sentimiento-valor, sino que habla simplemente de que los valores quedan reducidos a sensaciones, entiendo que tales sensaciones no se conciben sin pensar en el influjo del sujeto receptor de las mismas tal como hemos visto.

Frente a este sector de orientación psicologista, pero radicalmente positivista, que niega realidad a los valores, dejándolos reducidos a meras sensaciones, se encuentra el sector que representado por Scheler y —según ya vimos— admitiendo el sentimiento como el elemento humano operante en los valores, lo concibe no como elemento creador, sino como medio de captación de una realidad —valor— que existe objetivamente. Pero insistimos en la pregunta: Si la realidad, para muchos resulta indiferente —para unos es hermoso un cuadro de Velázquez, para otros resulta indiferente—, ¿cuál es el verdadero sentimiento? ¿Según qué criterios metodológicos hemos de conceder validez a una forma de sentir sobre las otras? Esta pregunta Scheler ni siquiera se la plantea de una forma clara. Sin embargo, una tesis defendida por Ortega sirve, a mi juicio, como contestación, aunque de forma no del todo convincente (10), y, desde luego, enmarcada su posición en la metodología racional de los valores. Diferencia Ortega entre *gusto* y *valoración*. Algo —dice— puede gustarme más y valorarlo menos; o, a la inversa, algo que yo valoro altamente me disgusta. Ortega está pensando, a mi juicio, por ejemplo, en quien habiendo oído repetida y unánimemente que la ópera, o la música clásica, o la pintura tienen valor, le aburre ver una representación, o escuchar una pieza, o ver una exposición artística. Pero yo me pregunto si en todos esos casos de disgusto con la obra artística, aunque con aprecio de la misma, éste no está motivado por el influjo que ejerce en mí un sector de la sociedad que aprecia la ópera, la música y el arte antes que por mi propia razón. No es, pues, la razón la que prevalece sobre mi gusto personal, haciéndome discernir lo que es valioso de lo que no lo es, sino el influjo de quienes tienen una autoridad moral sobre mí, que me lleva a preferir —valorar más— lo que les gusta a aquéllos que lo que me agrada a mí.

Si bien el influjo social con frecuencia determina nuestra atracción por las cosas y conductas, la atracción entendida como valor está determinada, como dije, por el influjo de los sectores cultivados de la sociedad. Sin embargo, una misma realidad —la ópera, la música clásica, el arte— puede valorarse (en suma, *gustar*) y disgustar a la vez. La razón de la valoración —gusto— queda suficientemente expli-

(10) Vid., J. ORTEGA Y GASSET: *¿Que son los valores?*, en «Obras Completas», T. VI.

cada. Pero, ¿por qué disgusta a su vez? Porque un deseo de realización vivencial choca con otra forma de realización vivencial, que, cuando es más viva que la primera, produce insatisfacción. Ejemplo: el niño que tiene que presenciar la ópera podría estar corriendo en el campo y por ello no puede. Pero este problema lo expondremos con un mayor detenimiento en páginas posteriores, al estudiar la estructura psicológica del valor.

Aunque los ejemplos normalmente traídos lo son de valores distintos de la Justicia, lo hacemos por razones de neta analogía. En tal sentido, observamos que también se valora como justa una actitud que disgusta; pero también aquí se observa la expuesta contraposición entre formas de realización vivencial. Consiste aquí una en actuar conforme al criterio que la sociedad, o un sector de ella, valora. Consiste la otra en saciar un deseo; ejemplo: pagando lo que debo consigo ser aceptado por la sociedad, pero ello supone privarme del dinero necesario para otra cosa (deseo no realizado que motiva desagrado).

III

Refiriéndonos a continuación, en exclusiva, al valor de la Justicia, empezamos afirmando que la pensamos referida a la conducta humana, según vimos al exponer la esencia de la misma. Esas conductas que integran un sistema de Justicia producen, además, en el observador una sensación de agrado indescriptible, como lo es siempre una sensación, y sólo captable a través de la propia experiencia sensorial. Y si nos preguntamos por el motivo de la sensación, hallamos la contestación pensando que tal conducta es valorada, al entender que conlleva la aceptación social del sujeto que la practica. La captación de la Justicia no consiste, pues, en una apreciación racional, ni intelectual, ni en una intuición sentimental, que, aunque por medio del sentimiento, descubre algo —el valor— objetivamente existente. Según la postura aquí defendida, la Justicia, como los demás valores, son siempre una sensación de agrado (no cualquier sensación de agrado es un valor) recibida por el sujeto. Y en el caso de la Justicia tiene, entre otros motivos, *la consideración de que la práctica de tales conductas (tenidas como justas) motiva la aceptación social*. Escribe en esta línea W. Reich, aunque no con la debida precisión, que «la Moral del yo no deriva, pues, del ello, del organismo narcisista libidinal; por el contrario, es un cuerpo extraño tomado del amenazante y prohibidor mundo exterior» (11). Y señalo que lo hace sin la debida precisión porque no concreta si ese «amenazante y prohibidor mundo exterior» es sólo un mundo humano —la sociedad— o está constitui-

(11) W. REICH: «Análisis del carácter», Edit. Paidós, 1980, p. 172.

do también, o en exclusiva, por otros elementos. Ejemplo: la aparición de un virus motiva determinadas actitudes —en cierto modo *Moral*— frente a la enfermedad; la existencia de terremotos, tormentas y otras dificultades obliga también al cambio de actitud, con facilidad enmarcable en la moralidad. Más explícito resulta Jean Piaget, para quien «todo acto considerado culpable por un grupo social dado representa una violación a las reglas reconocidas por el grupo; o sea, una especie de ruptura del lazo social en sí mismo» (12). Y digo que resulta más explícito este texto de Piaget que el de Reich porque concreta que el mundo exterior que impone la *Moral* es la sociedad. Sin embargo aún resulta poco claro, pues ni siquiera plantea por qué la sociedad es capaz de ejercer una tal influencia. Esta es ejercida, según vimos, desde la consideración de que la conducta exigida por la *Moral* se entiende como medio que lleva a que el sujeto de la misma sea aceptado por la sociedad.

La Justicia, pues —podemos notar—, queda reducida a un sentimiento, cuyas notas vamos a describir, y de las cuales la primera consiste en que se trata de una sensación agradable, referida a una conducta. Dicha sensación se refleja, en cuanto deriva de pensar que la conducta justa motiva la aceptación social.

Según esto, el valor de la conducta —Justicia— pasa porque se capte también un valor en los sujetos sociales. Por ejemplo, pagar los impuestos —conducta— es valorado (Justicia) si se aprecia valor en el sector social que desea que los impuestos se paguen. Por el contrario, individuos pertenecientes a lo que comúnmente se entiende como subculturas (gitanos, marginados...) no sienten la conducta de pagar como justa, porque tampoco aprecian los sectores de la sociedad que la valoran como tal.

Ciertamente, la conducta justa atrae con frecuencia no sólo porque es querida por el grupo, sino también porque reporta alguna utilidad, o porque constituye una forma de realización instintiva o vivencial. Ejemplos: el que paga lo debido garantiza económicamente que volverán a pactar con él; o el que mata en la guerrilla se autojustifica en base a valores sociales que es preciso defender, pero en el fondo tiene la necesidad psicológica de asesinar (13); y el que roba

(12) J. PIAGET: «El criterio moral en el niño», Edit. Fontanella, p. 173. Desde la perspectiva del sujeto que sigue la moralidad vigente, Trotter defiende el instinto gregario (de imitación) como primario, junto con el de conservación y nutrición, y el sexual. Cuyo carácter primario ha sido negado por Freud en posteriores estudios referidos a la obra del primero. Las tesis de estos autores se refiere no sólo al plano de la moralidad, sino de las costumbres en general. Vid., SIGMUND FREUD: «Psicología de las masas», Alianza Editorial, 1970, pp. 55 y ss.

(13) En la generalidad de los guerrilleros hay una necesidad psicológica de la práctica de la violencia que de forma desenmascarada no se atreven a practicar porque hiere su sentimiento moral, pudiendo practicarla de forma encubierta cuando la sociedad lo desea, sintiendo así la violencia como justa.

para dar de comer a su familia realiza también una conducta valorable como justa, pero impulsada también por el afecto a los suyos.

En todos estos casos, en la valoración de la conducta, inciden factores diversos que la hacen deseable. Hay como un concurso de realizaciones en la misma conducta, que hacen sentirla —valorarla— con un aprecio heterogéneo, no en exclusiva constituido por la sensación de la Justicia, sino involucrada ésta en la sensación derivada de las otras realizaciones. A pesar de lo cual resulta la Justicia diferenciable de las sensaciones que operan simultáneamente en el observador en que la notamos constituida por la sensación referida al acto en cuanto motiva la aceptación social. En tal sentido, si al guerrillero le privamos de la aceptación social que le supone matar se siente un asesino, o simplemente alguien que mata. Si, por el contrario, al guerrillero se le priva de la necesidad psicológica de matar, pero sigue sintiendo que la sociedad quiere que mate, lo hará con menor gusto o incluso con disgusto, pero siente que obra con justicia.

Mas esa aceptación social que se impone como una necesidad (14) y que determina de forma refleja la valoración de las conductas que suponen la aceptación social tiene un carácter diferente, no sólo según se trate de un sujeto perceptor diferente, sino también según el grupo social que influye en la conducta. Aunque puedan influir en mí con igual fuerza, el tipo de valor que encuentro —y en consecuencia el influjo que ejercen— en los intelectuales es diferente del de los hombres de negocios o de las mujeres atractivas. Y así, la valoración de la conducta cuya realización me acerca a dicho grupo es también diferente. A partir de aquí concluiremos que el sentimiento de Justicia es con frecuencia diferente. Pero esto, que a mi juicio es posible entender, en la práctica es difícil demostrar qué tipo de sensación recibe cada sujeto ante un mismo estímulo, pues las diferentes sensaciones dan lugar con frecuencia a reacciones uniformes; lo mismo que lo que creemos que es un color o un sonido idénticos producen sensaciones diferentes, aunque la reacción de los observadores es muy similar.

Pero, volviendo al origen de la sensación, que radica en el aprecio que el sujeto sentía por el grupo, dicho aprecio puede consistir en mera consideración social o puede constituir una manifestación de amor. En este caso el sujeto de la sensación se halla seguro de la correspondencia a su atracción por parte del grupo, lo que motiva

(14) Se ha hablado de que se trata de un instinto; así lo defienden tanto Freud como Trotter. Vid., FREUD: «Psicología de las masas», Alianza Editorial, 1970, páginas 54 y ss.; así como TROTTER: «Instincts of the herd in peace and war», Londres, 1916; incluso se ha defendido que se trata de un instinto primario en la misma medida que el instinto sexual y el de conservación; *vid.*, E. FROMM: «El miedo a la libertad», Coedición Paidós y H. F. Martínez de Murguría, 1977. Si este instinto de sociabilidad —señala From— no tuviera el carácter de primario, sino derivado del de conservación y el sexual, no se entendería la actitud del héroe, quien por lograr un mayor grado de aceptación social es capaz de sacrificar la propia vida y en ella el instinto sexual.

el amor, y con él la voluntad de renuncia hacia el grupo. Cuando hay amor, el sujeto valora la conducta que el grupo desea en cuanto que satisface al grupo amado, al margen de la aceptación que por dicho grupo motive su realización.

En el caso de la simple consideración el aprecio hacia el grupo social motiva también la valoración de la conducta que el grupo desea, pero no buscando aquí la satisfacción del grupo —como en el caso del amor—, sino la aceptación por él mismo. Sólo cuando la valoración de la conducta (Justa) se realiza en estos términos puede hablarse de Justicia; es decir, que la conducta valorada positivamente porque agrada a seres queridos constituye a lo sumo un análogo de la Justicia.

Y así no puede considerarse justa la conducta de una madre que da pan a los pájaros, porque sabe que esto complace a sus hijos; pero si la misma madre lo hace presionada socialmente porque vive inmersa en una sociedad protectora de animales, la calificación será diferente: la conducta será sentida como justa.

La tesis que aquí se defiende, de una total dependencia del valor de la conducta, de la necesidad de aceptación del sujeto por el grupo social, parece chocar con algunas manifestaciones de la experiencia: piénsese en el intelectual que se complace estudiando toda su vida en total soledad, o en el artista que sólo se complace en crear, incomprendido y solo, pero satisfecho. Herbert Marcuse califica estas actitudes de manifestaciones narcisistas (15). Sin embargo, a mi juicio, en lo que aparentemente son formas de complacencia en la contemplación del *yo*, existe una inconsciente orientación hacia los otros. Es decir, que quien se complace en su propia belleza (física, moral, intelectual...) no siempre nota que tal complacencia deriva de que esas cualidades que le adornan reciben su valor de que gustan a los demás. Y aunque aparentemente el estudioso y el artista logren complacerse con absoluta independencia de los *otros*, más o menos inconscientemente, piensan en la posibilidad de que los *otros* valoren sus resultados.

Sin embargo, notamos que un sujeto que logra la aceptación de los demás falseando cualidades personales no se encuentra satisfecho, sino que desea poseerlas. Tal es el caso de quien se hace pasar por rico cautivando así al entorno social. Este sujeto, y al margen de lo que la riqueza proporciona de bienestar, prefiere ser rico a simplemente parecerlo: si el valor de la riqueza derivara del grado de aceptación social que motiva, conseguido éste, aunque sea mediante engaño, carecería de sentido seguir deseándola.

Observando otros valores, lo expuesto supone un argumento en contra de la tesis de que el valor, y en él el valor de la Justicia, es cualidad de realidades que suponen la aceptación de un sujeto por

(15) HERBERT MARCUSE: «Eros y civilización», Edit. Ariel, 1981, pp. 153 y ss.

parte de los demás. Sin embargo, siguiendo con el ejemplo de la riqueza, el que simplemente la aparenta se siente inseguro porque sabe que es posible descubrir que no la tiene. Pero además, el que se siente apreciado porque es rico sin serlo, se siente realizado y automáticamente agradecido del grupo social, naciendo la mala conciencia que produce siempre engañar a quien te aprecia.

IV

Hemos de advertir que la Justicia se enmarca en el plano más amplio de la Moralidad; concepto que, aunque referido a la conducta humana, resulta delimitable de lo que son, desde conductas indiferentes, hasta las propias del juego o de los usos sociales. La conducta moral es, en su función, esencialmente altruista. Pero, ¿cualquier conducta altruista constituye conducta moral? Fijémonos ahora en la dimensión subjetiva: Si la conducta se realiza por amor al directamente beneficiario, no constituye conducta moral; si tiene origen en el amor al grupo social que desea la misma, tampoco constituye conducta moral, según vimos ya en las páginas anteriores. Dar algo a un ser querido de forma totalmente altruista, por amor en exclusiva al ser querido, no constituye conducta moral, aunque pueda notarse incluso más valor; dar algo a un ser querido de forma totalmente altruista, por amor, no al sujeto beneficiario, sino al grupo que desea tal conducta, no constituye tampoco conducta moral. En ambos casos son conductas análogas a lo que en rigor es conducta moral. Ejemplo de la primera puede ser la ayuda desinteresada al amigo; ejemplo de la segunda, el cuidado de los hermanos menores cuando el motivo radica en que los padres —seres queridos— así lo quieren. Pensemos, por el contrario, en que la ayuda esté motivada, a pesar de sentirle antipatía, por la presión social; y paralelamente pensemos que el cuidado de los niños lo lleve una asistente social en un orfanato, consciente de que la sociedad así lo quiere. La sensación percibida, al contemplar las conductas narradas es bastante diferente; y sólo las dos últimas encajan, a mi juicio, como conducta moral.

A partir de aquí nos encontramos en condiciones de señalar las notas centrales de la conducta moral:

- a) La primera es su carácter altruista.
- b) La siguiente es que los sujetos favorecidos por la conducta sean aquellos que, de alguna manera, la sociedad valora o quiere. La sociedad ve, en general, con agrado la conducta generosa hacia los seres con los que se identifica, ama o admira.
- c) Pero, en la estructura de la conducta moral intuimos una nota, sin la cual no se entiende el deber moral, ni tampoco la conducta moral. Dicha nota la motiva el carácter egoísta del sujeto portador del deber; en otros términos, la idea de *cumplimiento moral* se piensa

como conducta que vence tendencias contrarias a ella. Por ejemplo, quien paga lo que debe realiza una conducta moral que supone vencer la tendencia a gastar dinero; quien respeta la propiedad vence también tendencias contrarias a la misma. Una conducta netamente filantrópica que, motivada por el placer en exclusiva de hacer el bien no tenga un contrapeso egoísta, aparte de ser difícil de encontrar, no constituye conducta moral.

Sin embargo, no toda conducta moral es *conducta justa*. Para que ésta exista se darán, junto a las notas de la conducta moral, la de *exigibilidad*, según vimos ya: Es decir, que la conducta merecida pueda ser pretendida por el beneficiario de la misma. Y al hablar de «pretendida» no hacemos referencia a lo que puede ser una mera pretensión moral, sino acompañada de la posibilidad de forzar al deudor. Desde esta perspectiva se entiende como justo pagar lo debido en el contrato de compraventa, o tributar a Hacienda, o respetar la vida ajena.

Pero, curiosamente, entendemos como justas también conductas que no gozan de esta *exigibilidad*. Hoy, por ejemplo, empieza a sentirse como justo en algunos sectores sociales el aborto; la abolición de la propiedad se ve justa también en períodos revolucionarios, antes de que la Ley la consagre. Y es que la *exigibilidad* a la que hacemos referencia habrá de entenderse en un sentido no sólo actual, sino también potencial. Desde esta perspectiva, no sólo aquella conducta ya hoy exigible, sino también las que piden estarlo, constituyen conductas *exigibles* y, como tal, justas.

Decir que la *exigibilidad* es nota de la justicia equivale a afirmar que la conducta justa se siente como exigible; lo que supone la existencia objetiva de elementos que permiten hacer realidad dicha conducta. En tal sentido, una misma conducta puede ser sentida como Moral o como Justicia, según que el momento histórico permita o no su imposición por la fuerza. El mendigo que depende de la generosidad ajena no se considera con derecho a la limosna; siente, en consecuencia, la limosna como moral, pero no como justa. El acreedor, por el contrario, del contrato se siente con *derecho a*, porque ve exigible el cumplimiento; y ello porque capta la existencia objetiva de resortes que permiten realizar su deseo. Si la Historia, por el contrario, llegara a hacer factible que el mendigo pudiera imponer su deseo al obligado a dar limosna, pasaría a sentirse con derecho a la misma y, en consecuencia, la conducta generosa, hasta ahora simplemente moral, pasaría a sentirse como justa.

Comparando lo que es una concepción netamente moral con lo que es una concepción de la Justicia reflejada por el Derecho, resulta claro que, en la segunda, se da como nota diferencial la *exigibilidad* y que ésta existe cuando se dan los resortes pertinentes para imponer al obligado el cumplimiento de la norma. Pero la Justicia lo es antes de ser recibida por el Derecho; y vimos que, incluso en esa etapa

prejurídica, la caracteriza, entre otras notas, la *exigibilidad*. ¿Cómo es posible entender como exigible una conducta no jurídica que aspira a ser Derecho? La exigibilidad aquí también existe, pero no se siente como actual, sino como potencial. Dicha sensación se encuentra también determinada por la consideración objetiva de que es posible, si no inmediatamente, de forma mediata, imponer la conducta justa por medio de la fuerza. Volviendo a los ejemplos: cuando se entiende como justa la no intervención estatal en materia de aborto se piensa en una conducta justa, y como tal exigible, de omisión, frente a la dación de limosna que se veía como simplemente moral; aunque la exigibilidad de aquélla no lo sea al modo del cumplimiento del contrato, sino simplemente potencial.

Si la sensación de exigibilidad actual nacía de la consideración objetiva de los resortes que permitían la imposición por la fuerza, la sensación de exigibilidad potencial nace también de la consideración objetiva de los resortes que permiten la imposición por la fuerza aunque mediatamente. Si el respeto a las prácticas abortivas o el aprovechamiento de los bienes comunes constituyen conductas que son vistas como justas en períodos de cambio social, ello es debido a que, de alguna manera, se sienten como exigibles, y esta exigibilidad que en ella se nota es debido a que tienen también un apoyo en la fuerza, que, como dije, de forma mediata puede llegar a imponerlas. En tal sentido, el respeto del aborto es de justicia porque se apoya en la fuerza de un movimiento feminista; y el comunismo lo es también porque se apoya en la fuerza de una clase social.

V

En relación con las consideraciones anteriores, creo notar que la consideración de que una conducta es justa y no simplemente moral da fuerza al sujeto para exigir su cumplimiento. Y unido a esto el que por causa de fuerza mayor ha de verse privado de lo que cree su derecho reacciona psicológicamente con más fuerza que el que se siente privado simplemente del interés que le otorga una norma moral: cuando soy víctima de un robo, mi sensación de rechazo de la conducta es mayor que cuando se me niega la misma cantidad de dinero por quien tiene la obligación moral de ayudarme. ¿Cuál es la razón? Partimos de que el placer no es más que la realización de un deseo; así, el mendigo que quiere la limosna sufre en su defecto; pero si fuerza al obligado moralmente sabe que la sociedad le marginará y el Estado le infligirá un castigo. La actitud de pasividad aquí produce dolor en cuanto le priva de la cosa, pero también placer, en cuanto le evita el castigo y la marginación. Sin embargo, pensemos en el sujeto al que se priva de un interés justo y, como tal, protegido por el Estado y la sociedad; el deseo aquí de que la conducta se realice es mayor, pues de la misma resultan sólo ventajas.

Por eso la agresividad que nace, al ser privado de ella, es también mayor. E incluso en el caso de que el Derecho no contemple tal conducta como justa, puede producirse el elevado grado de agresividad, cuando sea sentido por la sociedad como legítimo forzar al cumplimiento.

Volviendo al comienzo de la argumentación, lo que aquí ha sucedido es que la conducta que, en el caso de la exigencia moral, era deseada por el beneficiario de la misma, pero cuyo cumplimiento coaccionado por éste —robo, hurto, intimidación, etc.— era rechazado psicológicamente por el mismo en cuanto exponía al castigo y marginación; en el caso de la conducta jurídicamente legítima —ni condenado por la sociedad ni castigado por el Derecho su cumplimiento coaccionado— el que se ve privado del beneficio de dicha conducta tiene todos los estímulos posibles para exigir su cumplimiento. Y por ello la pasividad se hace más difícil, motivando el estado de agresividad que sentimos al vernos privados de lo que consideramos un derecho.

