Introducción a la Filosofía (2591).

Unidad IV

Introducción al concepto de JUSTICIA

Dr. Santiago J.. Polop

1- ¿Qué es justo? ¿El sujeto es justo, una institución es justa? Nos encontramos frente al mismo problema que se discutió cuando hablamos de democracia. La dificultad de buscarle una respuesta a qué es lo justo radica en que la historia y su avance, las sociedades y sus movimientos, nos va demostrando las restricciones y los límites de toda “definición” de justicia.

El asunto es grave, toda vez que estamos obligados a pensar que actuamos bajo nominaciones de acciones o conductas justas o injustas. Y, ¿dónde y cómo adquirió ese sentido “lo justo” y “lo injusto”? ¿Es un asunto que no puede desligarse de la historia en que es dado ese sentido, o es posible pensar en un sentido “universal” de justicia”? ¿Hay un universal que esté por encima de la historia humana? ¿Podemos pensar ese “universal” los humanos? Se pone espesa la cuestión. Estamos demasiado habituados (y es lógico que así sea) a actuar con criterios de justicia que incorporamos por herencias, por sentido común, por costumbre. Tomamos la discursividad que nos rodea y, según su impacto en nuestra constitución como sujetos, las acciones y las conductas se nos dividen en justas-injustas.

Pensemos las opciones. Si dijéramos que las definiciones de “justicia” no deben depender de la historia humana porque ésta siempre es parcial y que, por el contrario, debemos buscar una fundamentación para lo justo que se sobreponga a las culturas y a las costumbres del momento, lo que tendríamos que hacer es enunciar principios lo suficientemente abarcativos como para que no dejen a nadie fuera. Es tentador. La otra opción es entender que toda definición de justicia depende de su emplazamiento histórico, y que por lo tanto todo lo que pueda ser dicho como “justo” o como “injusto” es resultado, en realidad, de una disputa anterior por la nominación de esos conceptos. Es bastante realista esta perspectiva.

La evidencia de la mutación en lo que entendemos por “justicia” es difícil de negar. No hay que olvidar que la esclavitud era un *sentido* de justicia basada en el discurso de inferioridad de las razas, o en el valor puesto a un cuerpo, y que ese valor y ese discurso se legalizó en leyes que así lo confirmaron. Así también se legalizó, por “justa”, la persecución y desaparición de judíxs en la Alemania Nazi. O se cazaba, legítimamente de acuerdo al derecho, disidencias políticas durante la dictadura Argentina de 1976-1983, porque ello ocurría de acuerdo a un criterio de justicia definido por quienes tenían la posibilidad de imponer su discursividad respecto a las fronteras que nominan lo real. Hemos dicho ya, varias veces, que en la nominación de lo real se juega buena parte de nuestra percepción subsiguiente de la misma. Y que esa nominación es una frontera en disputa constante entre las lógicas que clausuran la frontera y las que empujan a su democratización.

Lo que quiero señalar es que, a priori, toda definición o práctica de *lo justo* supone dos cuestiones: por un lado, una evaluación de lo injusto hecha a partir de algún principio que lo revela como tal (hace ver algo que antes no se notaba); por otro lado, la afirmación histórica (instituida) de cualquier orden de justicia supone un acto intencional para legitimar un sistema de relaciones político, jurídico, cultural, etcétera.

Los intentos de derivar la noción de lo injusto a partir de un sistema de normas precedente sin una visión crítica de tal proceso, supone desconocer qué fue lo que se evaluó como injusto a partir de los principios que “crearon” aquello como injusto, de modo tal que esa evaluación determinara la *necesidad* de otro sistema de normas. Vuelvo al ejemplo anterior: la esclavitud sólo fue un hecho injusto a partir de que los principios de la dignidad de la persona fueron enunciados y reconocidos. Ahora lo podemos ver como lo que efectivamente siempre fue, un acto injusto. Pero, en su momento, respondían a principios de “justicia” naturalistas o teológicos. Algo pasó que esto cambió. Y tiene que ver con lo que discutimos en la unidad anterior: otra vez, el crimen de la democracia sobre los vínculos de filiación. Un principio universal que no tiene contenido, sino que lo que disputa son las filiaciones que atan las libertades, la dignidad, lo justo, a supuestos criterios universales con contenido: principios naturales, económicos, divinos, etcétera.

Para advertir el problema que supone reflexionar sobre la justicia, tenemos que salirnos de la visión “institucionalista” de la misma. Es decir, las instituciones intentan cristalizar un modo de lo justo/injusto conforme a las tensiones de su tiempo, lo cual es lógico. Si yo dijera que una ley es injusta porque contraría a la Constitución, me quedo con la corrección al *interior* del sistema: lo justo sería todo aquello que se sigue “hacia abajo” de la pirámide. Es el modelo clásico del positivismo y del iusnaturalismo. El primero (positivismo) evalúa la corrección o adecuación de una norma a un sistema de normas; el segundo (iusnaturalismo) ordena lo injusto conforme a principios naturales (“naturalmente justos”) desde los cuales deducir el resto del sistema. El asunto es que, librados a sus anchas, ninguno de los dos cuenta todo el cuento: lo dejan atado a sus apropiaciones de lo justo, y hacen *como si* la historia y sus especificidades no incidieran en las interpretaciones.

Toda forma de determinar lo justo, diremos, supone partir de lo injusto. ¿Con qué elementos se evalúa una práctica como injusta? ¿Será porque afecta *mis* libertades? ¿Y de dónde tengo noción de eso que llamo “la libertad”, o de su significado? ¿Simplemente me doy cuenta de que no soy libre, de que era, por ejemplo, esclavo? La actitud de oposición para la determinación del concepto, cualquiera sea (pero en este caso lo injusto), requiere una historicidad, es decir, elementos de contraste, digamos. Si puedo hablar de “lo injusto”, es porque hubo una determinación de “lo justo” de un modo previo. ¿Cómo, sino, reconocemos lo justo y lo injusto?

Justo es aquello que parece adecuarse a un cierto marco normativo, pero no hay norma que no haya sido efecto de alguna determinación, un recorte, de un todo más amplio: si las normas son recortes, lo han sido de un mapa más grande. ¿De cuál? ¿Y porqué “ese” específico modo de recortarlo? ¿Qué hizo seguir esas líneas de corte? ¿La “naturaleza”, la historia? Veíamos en la unidad anterior que esas propuestas son modos de dogmatizar el punto de partida y, por tanto, el de llegada. No puede ser por ahí la discusión filosófica, que se trama (para democratizar), en la ruptura con los vínculos de filiación.

¿Cómo reconocer lo injusto? En la unidad anterior, sostuvimos que la democracia es el modo de identificar si la nominación de “la cosa” es posible y si los sujetos (el conjunto nunca definido de las “otredades”) pueden participar de modo equivalente en su disputa. El modo de democratizar lo tenido por justo, entonces, parece que tiene que ver con los modos de definir (nominar) esa cosa: el lugar que tiene allí la otredad y los modos en que se despliegan sus posibilidades de realizarse en el ámbito de lo común.

Es allí donde debe plantearse, entonces, la existencia del injusto: si hay sujetos (otredades) que no son reconocidos como parte en la definición de aquello que los interpela directa o indirectamente, estamos ante un injusto. ¿Qué parte de la nominación sobre la posibilidad de existir tenía el esclavo o la esclava? El sistema en que vivía (vive), había legitimado (jurídicamente o por normas de costumbre) un estado de cosas en donde aquél/aquella era sujeto de nominación, pero nunca parte en cómo nominar. Era una relación pasiva, digamos.

¿Cómo se vuelve parte activa? ¿Es una epifanía de alguno/a que se levantó y dijo “suficiente”, y empezó a conceder justicia o buscar hacerla? ¿Sale de la caverna sólo el/la esclavx platónico? ¿O hay algo que empuja? Cuando está planteado un orden (político-económico, cultural, etcétera), el ordenamiento actúa como marco normativo, lo dijimos con Foucault. Excluye lo que no se adecúa, incluye lo que se comporta según sus pautas. Esto es lógico. Decíamos que lo humano es una búsqueda *productiva* de límites. Algunos son para beneficio de lo común, como por ejemplo los derechos humanos. Otros límites son para beneficio particular en su sentido no-democrático: por ejemplo los privilegios de sectores a partir de la exclusión no democrática de otros sectores (por ejemplo, del acceso a la tierra, o a un ambiente sano, o a la educación, etcétera).

Vuelve aparecer aquello que decíamos que es constitutivo de la democracia: una disputa fundamental y que debería ser ineliminable, por la nominación. En los dogmatismos, los sistemas de ordenamiento dogmáticos o que tienden a hacerlo, las normas de reconocimiento llevan la inercia hacia el centro: se cierran sobre algunos núcleos identitarios. Por ejemplo, piensen en las normativas (escritas o no) que excluyen grupos por su orientación sexual, o por su género, o por su pobreza, o el color de la piel. Son normativas que cancelan la diferencia y la posibilidad de modificar la nominación porque ésta (la nominación) esta “filiada” a cierto grupo, y se cierran sobre ciertas identidades “fijas”: el hombre, el hombre blanco, la riqueza, la heterosexualidad, etcétera, etcétera.

¿Cómo se reconoce un “injusto”? Evidentemente, tiene que haber algún marco de oposición, de contraste. El esclavo tiene en oposición la libertad de su amo; la mujer tiene los privilegios del varón; el/la negra, los de la piel blanca. Son otredades que no encajan en el ordenamiento, porque son nominadas, no participan en la nominación. Pero si así fue construida su realidad, ¿por qué habrían de sospechar de pronto de ella? Hay algo que debe agregarse a la cuenta para que ocurra la posibilidad de advertir aquello que no era advertido, y que tiene el potencial de transformar la realidad que veíamos y la que vemos.

Ese ordenamiento en el que se desenvuelve la vida, nuestra vida, es efecto -siempre- de una oposición anterior. Discutir “cuándo” o con “quiénes” empezó es infructuoso, innecesario, es como el dilema del huevo o la gallina. El asunto más interesante es pensar ¿Cómo hace una otredad para ser visible, para darse el lugar en la nominación, cuando ? Se supone una disputa necesaria con los fundamentos del orden anterior: sus criterios de legitimación, sus pilares éticos y morales, sus prácticas. Dicho en términos de Gramsci: se disputa el sentido común, el lenguaje, y las costumbres, que son en definitiva las estructuras de sostén de la legitimación normativa. ¿Cómo logra un orden normativo hacerse concepción-mundo respecto a *lo justo*? ¿Es todo lo bueno que puede ser, o porque controla las estructuras de legitimación?

2-

Las valoraciones sobre las estructuras de legitimación como “buenas o malas” vienen luego, faltan muchos elementos para pensar eso. Lo que nos interesa destacar aquí es que todo ordenamiento pretende establecer un modo de *reconocimiento* y, para ello, debe establecerse como norma, como derecho. Los reconocimientos de lo otro, decía un filósofo alemán llamado Hegel, nunca son “puros”, sino que vienen cargados de objetivaciones. ¿Qué quiere decir? Las objetivaciones son aquellos elementos que cargamos por la pertenencia a una cultura, a un lenguaje, a una herencia. Algo “se objetiva” porque se fija en un objeto, tanto material como espiritual (un libro, una idea, una representación, tienen el mismo status de objeto). Y cuando habitamos una comunidad, cualquiera, ella está llena de objetivaciones que ha construido en su devenir, en su historia: por ejemplo, nuestra historia como nación, hereda las objetivaciones del colonialismo europeo, lo cual ya especifica ciertos modos muy definidos de concebir a la naturaleza, al indio, a la negritud, al Estado, etcétera, etcétera.

Las objetivaciones son parte de una herencia. Las herencias suponen alguna intervención en el mundo de los objetos. Siguiendo el ejemplo anterior: el colonialismo europeo significó la eliminación de otra cultura y la instalación de su criterio de orden. Lo que queremos decir con esto, es que no hay orden ni derecho sin una violencia fundante. Violencia no es un concepto que utilizamos aquí en su sentido más “denuncista” sobre el accionar violento de X. Llamamos *violencia* a la intervención histórica que hacen los seres humanos en un estado de cosas para mudarlo según su conveniencia. Violencia es tanto una masacre a un grupo humano específico, como una Constitución. No “son lo mismo”, por supuesto, pero en términos conceptuales, uno y otro modifican la cuenta de la historia para procurar fundar un orden, intervienen en una secuencia que ya estaba lanzada al movimiento y plantean una bifurcación. La relación derecho-violencia es un hecho. Que luego se pretenda generar la legitimación de esa violencia fundante, también.

La cuestión a pensar, entonces, es que todo orden es una afirmación de *cierta* justicia. Divina, histórica, consuetudinaria, positivista, iusnaturalista, etcétera. El asunto es que cada una propone criterios de lo justo en relación a lo que excluye antes que a lo que incluye. ¿Se acuerdan que Foucault nos decía que la definición de lo “normal” dependía de lo *a-normal*? Bueno, aquí la relación es solidaria con aquella. La exclusión de la posibilidad de ser muerto en cualquier instancia o momento, por ejemplo, funda la demanda de asociación de seguridad, de protección para poder desenvolver las libertades. La exclusión de un régimen de no-propiedad individual sobre la tierra (propiedad comunal), funda la institución de la propiedad individual de la tierra. Lo justo, entonces, supone una serie de exclusiones fundamentales de lo que no participa o es dejado tácita o expresamente, fuera.

Afirmar lo injusto frente a un orden tenido por justo, supone denunciar en este último su inadecuación para representar alguna/s otredades, exponerlo como contrario a nuevas costumbres (o a viejas suficientemente sepultadas). *La llamada de lo injusto* es una demanda de revisión sobre las relaciones de poder (Foucault) y sobre la presencia de esas otredades que no son visibilizadas por el orden normativo (Butler). La democratización de lo justo supone la posibilidad de interrumpir sus modos del reconocimiento de las otredades, que es otra forma de decir la visibilización de lo que es invisibilizado como no-existencia de acuerdo al régimen actual de lo justo. Es decir, no estaba contemplado, o no pretende que sea contemplado: las disidencias sexuales, por ejemplo, no fueron contempladas en ninguna normativa hasta que disputaron su reconocimiento, alegando la injusticia del modelo de lo justo en que habitaban. Los derechos del género femenino fueron reconocidos luego de disputar (durante mucho tiempo) los modos del reconocimiento de los sistemas de lo justo existentes.

Intentamos señalar que el derecho a la justicia es, en realidad, el derecho a resistir las injusticias, pero de un modo que supera lo que un ordenamiento llama “injusto”. Es lo que una filósofa llamada Hanna Arendt enunció como “derecho a tener derechos”, una síntesis de una prerrogativa que tiene todo ser humano por su condición de persona. Los ordenamientos prescriben límites, y los derechos son tan progresivos e indeterminados como la propia contingencia sobre la humanidad, que siempre habilita lo inesperado.

3-

En la Grecia antigua se utilizaba el concepto de *adikia* para referirse a la presencia siempre ineliminable de la injusticia en todo ordenamiento de justicia. Ello imponía la obligación (que fracasa y recomienza una y otra vez) de reparación y restitución implícita en toda definición de justicia (diké, en griego). Esto supone la idea de un orden primero que ha sido violentado, y que la justicia significaría su reparación. No nos interesa particularmente suponer que hay un orden “primordial y absoluto” detrás de ese concepto de justicia, porque no creemos en órdenes primordiales. La idea de lo “primordial” es otra forma de decir qué debe ser el mundo, el sujeto, la vida, y cómo hay que hacer para conseguirlo. Esa idea de que hay “una forma en que deben ser las cosas”, atadas a los naturalismos o positivismos de distinto cuño, suelen servir de legitimación de determinadas clausuras en torno a quienes son los sujetos de *lo justo* o cómo debe proceder el sistema de justicia según esos principios primordiales. Sí nos interesa esa idea que está más al fondo, que es el reconocimiento de la presencia de lo injusto en el corazón de lo que se llama lo justo en cualquier época que se quiera especificar. Y que, en cualquier orden de lo humano, la disputa es por ese “derecho a tener derechos” de cualquier persona, principio que funda la necesidad de una comunidad que lo garantice. No hay justicia para ese principio en soledad, en términos individuales. Hay democracia de lo justo si hay comunidad política que cuide la no integración de lo humano a partir de vínculos de filiación fijos.

Cuando se determina, se fija, un criterio del SER, cuando este criterio se hace inmóvil o se mueve según ciertos criterios dogmatizados, lo que se logra es establecer alrededor de éste el cómo debe ser el ordenamiento. Si el SER es el hombre, blanco, occidental, y rico, se establecen las costumbres y la base racional en la que debería funcionar -para ser acorde- el sistema de lo justo. ¿Cómo logra fijarse aquél criterio? ¿Es espontáneo, natural, designio divino?

La historia nos da las evidencias de que se trata de violencias: si se cuenta con la fuerza material suficiente como para establecer que “mi” ser es EL ser, fundo un principio de exclusión, que será tanto más grande como lejos se esté de “mis” propiedades: la mujer, negra, africana, y pobre, no tiene ninguna chance. La historia se trama en la disputa por la subordinación o no-subordinación a esos criterios que fijan las formas del desenvolvimiento de “lo justo”. Costas Douzinas, filósofo y jurista griego contemporáneo, sostiene que las teorías de la justicia de Platón y de Aristóteles fueron, además de obvios avances respecto a la forma de la discusión con sus predecesores, parte de “ingenios de dominación”. Es decir, el ordenamiento del “alma” (espíritu), cuerpo, voluntades, instituciones, etcétera, estaba asentado en formas históricas de “enjuiciar” lo anterior, por más que se hayan intentado alejar de la historia para establecer un tipo de derecho natural no-historicista.

Esta disputa por la subordinación tiene un gran ejemplo en la tragedia “Antígona” del gran poeta griego Esquilo. Antígona, una obra escrita hace 2600 años, es la protagonista de una historia de desobediencia a las leyes de justicia de su tiempo, al tiempo que afirma la necesidad de leyes que no estén en el capricho de un rey o de una interpretación arbitraria de designios divinos. Bastante avanzada para la época: Antígona se anticipó varios siglos a las reformas seculares de las leyes y del Estado moderno. En la obra, ella reniega de la autoridad que escribió las leyes que se propone desobedecer, rechaza el lugar “natural” que ese orden justo le tenía asignado, tensiona la ley “justa” con el sentido común, expone lo injusto al determinar cómo las relaciones de poder han especificado un orden a su ventaja, presta el cuerpo al reclamo (una política de la corporalidad, como diría Butler, que es la condición de la democratización), indica la parcialidad de las “leyes de la razón” al criticar la “racionalidad” del razonador, da cuenta de la forma represiva de la ley sobre ciertas violencias que procura contener, desplaza los contornos mismos de la discusión sobre el derecho y el reconocimiento (exclusión/inclusión, autoridad, símbolos).

Esta “tragedia” es una obra de Esquilo que tiene 2600 años. Es impresionante que el papel de Antígona sea el de una mujer, o no lo es tanto, ya sabiendo que en aquella época era el cuerpo injusto mismo. No porque “lo fuera realmente”, sino porque ya era un cuerpo y un género construido como tal, como improcedente, como irracional, inadecuado, incapaz, etc. Antígona, ese nombre, suele traducirse como “la no subordinada”.

Un ejemplo más contemporáneo lo ofrece Mary Wollstoncraft. Ella escribió un texto impresionante llamado “Vindicación de los derechos de la mujer” en el año 1794, muy cerquita de la Revolución Francesa (1789) y de la *Declaración Universal del Hombre y del Ciudadano*. En ese libro, ella se propone razonar, precisamente, sobre lo injusto. Su argumento es que no puede pensarse en “lo universal” si ello suponía la exclusión histórica de la mitad del universo humano de esos “derechos universales”. Es decir, el Universal sin la revisión de los sujetos contenidos y excluidos, siempre es un universal menos uno (U-1), lo cual por lógica deja de ser universal.

Wollstoncraft propone una revisión histórica de los fundamentos, principios y lógica de la injusticia, porque arrancar por la definición de justicia supone ya dar por validados sus principios. Ello no tiene sentido. Lo que sea la “justicia” de una época es una construcción y no un designio absoluto. Y toda época desenvuelve una pedagogía sobre lo justo y sobre lo injusto: la clave, piensa Wollstoncraft, es evidenciar la manufactura de lo injusto: cómo se genera al sujeto de lo injusto con las diversas apropiaciones de la noción de justicia y sus violencias fundantes.

Por eso la autora señala el corazón de la contradicción del argumento que pretendía hablar de derechos universales del Hombre. Esa supuesta universalidad estaba asentada en prácticas micro y macros que perpetuaban un injusto contra esa supuesta universalidad. Si razonamos los límites de la razón que se nos aparece como “razonable”, tal vez podamos advertir lo que ella llama la “ciega sumisión”. En este caso, tanto del y sobre el género femenino, pero también sobre una totalidad social y cultural que funciona sobre este injusto. Advertía algo que sirve para todas las épocas: *hay que cuidarse de los modos de disfrazar la opresión como derecho*.

Los argumentos que utilizó Wollstoncraft fueron rebatidos por otros filósofos de la época, argumentando que sus argumentos no eran aptos para ser tenidos en cuenta, por ser mujer…

4- Hay una imagen que queremos que se lleven de todo esto: la construcción de nuestros *monumentos a la justicia* son efectos de sometimientos y disputas por la determinación de lo injusto. Monumento no es sólo una figura de piedra: es una institución, un concepto, una ley, una costumbre…

Un filósofo alemán llamado Walter Benjamin (1892-1940) lo dijo mucho mejor: “Todo monumento a la civilización es, a su vez, un monumento a la barbarie”. ¿Qué está diciendo? Que la historia provoca -inevitablemente- cristalizaciones de modos del ser, y ello opera sobre las espaldas de otros modos de ser, de comprender el mundo. Una Constitución (la nuestra, o cualquier otra) es un monumento a cierto tipo de civilización, lo que se hizo sobre el suelo de otras culturas, de otros sujetos y de otras formas de lo justo. Si analizamos “críticamente” esos monumentos, si reflexionamos sobre lo que los sostiene, sobre los “materiales” en los que está construido, podremos advertir las hegemonías que los atraviesan, y qué queda sepultado bajo su fachada. El asunto es que la cuenta, dice Benjamin, siempre ha sido a favor de la opresión, y los oprimidos se cuentan por muchos más. Y tenemos que entender una cosa más: esos monumentos son los que nos “forman”, lo que miramos todos los días, los que aprendemos de pequeñxs, sea en la escuela, en nuestra familia, etcétera. En su formación, con su formación, incorporamos esas violencias fundacionales. La cuestión, otra vez, es si podemos procurar advertir cómo se dieron la nominación, cómo establecieron las fronteras de lo nominado, quiénes quedaron adentro y quiénes fuera, cómo ha sido el proceso de naturalización de esas líneas como las “justas”.

Benjamin, en sus *Tesis sobre Filosofía de la Historia*, expone esta trama de lo injusto en la historia. No es fatalismo ni pesimismo, sino un análisis de los conceptos que “hacen” a la historia que tenemos. Si nos remontamos en cómo ha llegado a llamar “justicia” a lo que tenemos por justicia, podremos llevarnos varias sorpresas. Por ello, la sugerencia metodológica de Benjamin es clarificadora y, les pedimos, ténganla siempre en cuenta: si queremos conocer, aprehender la tensión entre lo justo y lo injusto, tenemos que “pasarle a la historia el cepillo a contrapelo”.

Veamos qué pasa si lo hacemos en nuestra percepción inmediata del mundo que nos circunda. Y vemos ahora qué pasará si nos metemos con profundidad en dos concepciones de lo justo y de lo injusto que han construido mucho de nuestra forma de vida: el *utilitarismo* y el *libertarismo*. Nuestro objetivo será conocer sus presupuestos, sus principios fundantes, sus fronteras conceptuales, dar cuenta de cómo atraviesan nuestras sociedades. Y advertir también, en ello, las apropiaciones que suponen, los límites a la democratización de lo justo, las incongruencias para la democracia y la libertad. Veamos….