

Justicia distributiva, imputación y ciudadanía comunitaria.

El don y la justicia

María Rosa Palazón

Instituto de Investigaciones Filológicas
Universidad Nacional Autónoma de México
mpalaoa@yahoo.com

En el *Sí mismo como otro*, Paul Ricoeur aborda las intersecciones entre la horizontal constitución “dialógica” interpersonal y cambiante del sí mismo, y la vertical constitución jerárquica que califica ética y moralmente las acciones humanas. En un número considerable de textos, centra esta última temática en lo justo. La abordaré tal como lo plantea (obviando la multitud de sus fuentes) desde el ángulo de la filosofía política, empezando con las prácticas sociales bajo el tenor de lo justo, que no se agotan en lo judicial.

Ricoeur defendió que se mantenga lo bueno en la sobreabundancia del don, poética del amor, que no se argumenta pero es dicha en la prosa de la justicia. Los canales del derecho no se detienen en el amor; lo consideran una trivialidad emocional frente a los argumentos de los procesos jurídicos (donde siempre media un “pero”) (Ricoeur, 1999: 178). Pese a los recursos de apelación, el juicio concluye con una sentencia donde el juez porta la balanza y la espada (Ricoeur, 2006: 282). Este asunto total, donde Ricoeur defiende la Regla de Oro y la generosidad dependiente de la libertad humana, limitada por las circunstancias y la racionalidad de algunas leyes, que, por su lado, limitan al dominio, excede los límites de estas páginas, más centradas en lo equitativo y la ciudadanía.

La justicia, la ética y la moral.

John Rawls —*Teoría de la justicia, passim*— y otros sostienen que la justicia “es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es en los sistemas de pensamiento” (Ricoeur, 1999, 47). A partir de la oposición de Rawls al utilitarismo, Paul Ricoeur critica su formalismo (tema que tampoco abordaré a fondo en estas páginas). La justicia, afirma este último, es un bien para una especie social por

naturaleza y cultura. El bien es “excelencia” o virtud (en griego *aretê*, traducido al latín como “virtus”) (Ricoeur, 1993: 37); es la impronta de la actitud comunitaria, o adición de interacciones favorables al colectivo histórico en cuestión. Teleológicamente, lo justo es cooperación contraria a las dominaciones, es decir, al no reconocimiento del otro. Es la congregación mutualista propuesta por el contrato social de Rousseau, que reza: los derechos comunitarios ponen en acción al Estado, cuerpo político cuya legislación ha de orientarse a la prosperidad, al republicanismo, que alimenta el amor a la patria dentro de la equidad. La ciudadanía que participa en el gobierno y es enemiga del despotismo, J. J. Rousseau la llamó “república” y a sus miembros, “ciudadanos”. Tanto el contrato social como la justicia ideal continúan siendo una utopía que, no obstante, sigue en pie como acto virtual para juzgar la sociedad real y aspirar a una comunidad fraterna. Es decir que este ideal es el envés de la moneda para explicar el haz desviado.

El ideal ricoueriano es una sociedad donde impere entre personas el sentimiento de dependencia universal en lo económico, jurídico, político y social, y su mutuo entendimiento se muestre subordinado al desinterés, esto es, a la verdad de que cada uno es deudor del otro. Esta solidaridad surge del inestable equilibrio entre el supra-moral amor y lo justo. El bien pertenece a la ética: quiere vivir bien con los otros y para ellos en instituciones justas (Aristóteles), e implica que se supere el *statu quo*, siempre perfectible, en que se encuentra cada generación o individuos situados en un cronotopo. La virtud del equilibrio entre la demasía y la falta orientada hacia el próximo es la justa distancia, la mediación, el arbitraje que debería ser el principio de las acciones y de las instituciones que castigan los delitos. Lo justo es el equilibrio frágil entre el exceso y el defecto, el mucho y el no suficiente: es, pues, el camino a la liberación del poder, que echa en saco roto que la ciudad es una comunidad formada con miras al bien general (Aristóteles, *Política*, I, 1, 252).

Si tal es el bien, por negación simple el mal surge de la *pleonexía*, en palabras de Aristóteles: querer para sí todo en lo económico, político y cultural con exclusión de los demás, o “vicio de la avidez y la envidia” (Ricoeur, 1993: 39). Lo trágico del mal arrebató el lugar anímico a la propensión al bien comunitario. Es un fondo demoníaco que traspasa los límites permisibles, dice Ricoeur, con la *Religión en los límites de la*

simple razón (Kant). Es una falla ontológica del ser social, contraria a la Regla de Oro porque abandona el ciclo de la retribución y deja en cautiverio la lamentación del agredido. En la práctica, es violencia con diversos niveles, hasta llegar al homicidio, a las reyertas, a la guerra y al desorden mórbido. El círculo vicioso entre violencia y venganza parece inamovible (Ricoeur, 1999: 287).

En lo teórico, el mal es un disfraz que se apodera de las propuestas liberadoras, éticas, comunitarias. Es un vacío, el no-ser del ser, dijo san Agustín. Para conseguir sus metas, discursivamente se disfraza con los vigentes ideales sociabilizados: es una mascarada sin ninguna aportación futura, prospectiva para la humanidad. Es el desafío que coloca en entredicho la coherencia sin contradicciones, es decir, la complementación ciudadana.

Las pequeñas, moralmente hablando, ambiciones de la maldad son tan reiterativas que sus disfraces caen después de haber sido, por ejemplo, un horror histórico. No obstante, nada justificaría el olvido de lo hecho con maldad: la experiencia traumada no debe reprimirse en una acción (*acting out*) reiterativa que desgasta a sus agentes, los llena de rencor y deseos de venganza, que con frecuencia se aplican en arbitrario golpe indirecto a los inocentes, prolongándose así la cadena de las nefastas influencias del mal. El historiador lleva una ventaja ejemplar gracias a su perspectiva diferida: el recuerdo, liberado del tono angustiado y duelo de las víctimas y de sus hijos, es la distancia que facilita hacer a un lado la melancolía o depresión en pro de la vida.

El olvido vertical de la agresión supondría ser una eterna víctima; en cambio la salud colectiva se alcanza con el *working thought*, o trabajo grupal a favor de la vida que sigue la brújula de la ética y la moral.

Lo justo y la incertidumbre de sus resultados.

Para establecer lo justo es menester que se tomen en cuenta intereses, creencias, exigencias, dominios e intereses: los mundos generacionales con sus horizontes. El ser que somos como el sitio donde aparecen los deseos de superación, independientemente

de los resultados fácticos no deseados de las acciones realizadas con buena intención, es decir, a favor de la comunidad. La hermenéutica aplicada sabe que las mejores anticipaciones están llenas de incertidumbre. A la larga, en su radio generalmente asoman aberraciones sociales. Sin duda la evolución social es, compara Ricoeur, como una partida de ajedrez de la que se conocen las reglas, pero se ignora cómo terminará (Ricoeur, 1999: 179): habrá conflictos, discrepancias, querellas que desembocarán en la violencia, pero no sabemos cuáles serán. También habrá algunos avances en dirección a lo justo o menos injusto. La anticipación esperanzada y prudencial, la templanza convierte en expectativa la retrospectión o mirada a la historia. También impide la inculpción de las acciones hechas con rectitud bondadosa que tomaron caminos históricos no previstos.

El juicio político y el estético.

Hannah Arendt asegura, que es en el *ser-entre* donde se realiza el anhelo de vivir bien (Ricoeur, 1999: 28), y añade que con la llegada de la categoría de ciudadano se reforzó el anhelo de vivir mejor con el otro. La pluralidad en común abre la cooperación y la comunicabilidad. Es el principio de acción recíproca que Kant analiza en la tercera analogía de la *Crítica de la razón pura*, a saber, lo que ocupa simultáneamente un espacio entra en una reciprocidad que persiste como superación de la disimetría. También es el asunto inicial de la *Crítica del juicio*. Arendt análoga la ética con el reflexivo juicio del gusto kantiano: si eliminamos discusiones sobre los aspectos epistemológicos y quizá religiosos de la expresión experiencia estética, vemos que únicamente revela el deseo de comunión y comunidad: la imaginación se eleva hasta el lugar de la colectividad “La esperanza aparece en Kant como un puente lanzado entre la mirada del testigo y la esperanza del profeta” (Ricoeur, 1999: 152).

En el campo de la ética, donde se asoma el valor de la justicia, el juicio político encomiable, que rebasa el recinto de los tribunales en dirección al reconocimiento mutuo, recae básicamente en mediaciones simbólicas y en una espontaneidad que busca la comunidad con los otros.

La génesis del sentido de justicia.

El mal se reprobaba inicialmente mediante la lamentación contra las circunstancias, en contra de sus agentes responsables, y a favor de quien sufre la injusticia. El testimonio ontogenético revela nuestras exigencias de justicia y críticas adversas a la injusticia. Las primeras semillas de la ética nacen de la indignación. La justicia social o civil se nombra de manera negativa desde ciertas etapas de la infancia: “esto no es justo” decimos en los comienzos vitales mediante algo cercano al grito. Continuará la indignación a lo largo de la existencia cuando impere el daño que infringen quienes ejercen el poder económico, político y social. Lo justo es, pues, el dinamismo que moviliza las esferas vitales mediante el deseo y la reprobación de la arbitrariedad, es decir, de las carencias y las quejas del sufriente. Bajo la mezcla de reacción involuntaria y de voluntad, lentamente la conciencia ética va sintiéndose requerida a plantearse qué reacciones decide emprender ante concretas situaciones de conflicto e incertidumbre, a veces marcadas por la violencia de un vacío factual de alternativas. La justicia se debate en su identidad generalizada y los predicados que presiden la calificación moral de la acción humana.

La responsabilidad del reo y del juez.

Para Strawson, *Individuals*, los sujetos son los “particulares de base” o a quienes atribuir o adscribir predicados físicos y psíquicos. En su “Doctrina del derecho”, Kant sostiene que el individuo posee el libre arbitrio porque es racional y, por lo mismo, sometido a leyes morales. La base ético-jurídica de la responsabilidad es la ley, y la libertad trascendental es un concepto vacío. El sujeto responsable es capaz de hablar, obrar y narrarse. Se sabe responsable de sus actos (la responsabilidad recae en su hacer) porque distingue entre el bien y el mal.

Ricoeur reconoce la desproporción entre el amor y los castigos legales en curso. La ley debería manifestar confianza, una base fiduciaria en la sinceridad del sujeto que rebasa las relaciones adversas a lo positivo inter-personalmente (tal es condición de la república). La dimensión del reconocimiento de quien confiesa que ha “pagado” su

culpa y es capaz de ejercer la ciudadanía en su comunidad, en los pueblos, en las ciudades, según el principio cada uno por sí y unos para otros (Ricoeur, 1999, 45), obliga a que sea reincorporado en la ciudadanía. Sus prácticas entonces se resumen: a cuentan conmigo los testigos y futuros beneficiarios porque acepto el pacto de cada uno, “pronombre impersonal no anónimo” (Ricoeur, 1995: 46). Sin esta mediación institucional, el individuo no sería más que un esbozo de ser humano. Cuando ha sido y es sujeto de imputación, se pone en su cuenta la falta, se le responsabiliza como autor de unas acciones (se debería trabajar para su rehabilitación).

La responsabilidad se desplaza del agente a su víctima, quien está en su derecho de exigir que se repare el mal que ha padecido. La pregunta es “¿Hasta dónde se extiende la cadena de efectos perniciosos de nuestros actos implícitos en el comienzo, *el inicio* del cual un sujeto es tenido como autor? (Ricoeur, 1999: 68). Se extiende a tanta distancia como nuestro poder lo señale en el espacio-tiempo (Ricoeur, 1999: 68-69). La cadena de efectos virtuales carece de término. Pero hemos de conceder el entrecruce de comprensión, explicación, interpretación y cambios.

Weber caracteriza a la injusticia como la dominación que imponen unos individuos a los grupos sociales que subordinan, y que es motor de enojo; por ejemplo, los desiguales repartos de bienes, las promesas traicionadas o incumplidas que destruyen la confianza depositada en la palabra ajena, los pactos corruptos, los castigos, las retribuciones y los premios desproporcionados, así como los elogios inmerecidos. En suma, la injusticia es el sufrimiento que, violando la igualdad de oportunidades y la repartición arbitraria e indiscriminada de patrimonios, beneficios, salud, educación, seguridad y derechos humanos se ceba en víctimas inocentes en el ámbito de la responsabilidad y las obligaciones.

Con el desarrollo de la personalidad, lo justo e injusto se atribuyen a personas e instituciones a quienes teleológicamente las mueve o no el deseo de vivir mejor con los otros en instituciones más justas o menos injustas. Esto entraña y oculta la demanda de que se eviten acciones humillantes, despreciativas, que afectan la autoestima de la víctima. La justicia es ajena a la ciudad comercial, bajo la codicia y el negocio. Se

asemeja a la ciudad doméstica, de la familiaridad, con sus valores de lealtad, amor y fidelidad, a la ciudad cívica que subordina las voluntades antisociales a la voluntad general, y a la ciudad democrática con un poder político compartido. Se asemeja a una creativa ciudad industrial, que no mercantil, con reglas de larga duración y no destructivas del entorno, y a una ciudad sin clases ni discriminaciones.

La igualdad de oportunidades y la imparcialidad se conciben como guardianes de las fronteras contra el dominio, que se erige sobre la discordancia individual y colectiva.

Si las personas tienen un sentido fraternal o sociabilizado, continúan experimentándose invitados moralmente a seguir actuando en contra del mal, y a superar el nivel de las quejas que se agotan en sí mismas; a matizar el enfado explosivo con especulaciones sobre cómo erradicarlo. El habla y la acción esperan la victoria de la ética; cambio cualitativo que sobrepasa la impaciencia, la lamentación y la queja, abriendo caminos para que se conjure y elimine la situación que genera la abundancia de víctimas expiatorias. Tal salto en el impulso de vida no anticipa la llegada de lo conveniente colectivamente ni ahorra lo trágico. Son meras respuestas, con la mirada puesta en el futuro, opuestas a lo que nunca debió ser, a saber, el mal (discursivamente es un disfraz de bondad, y en la práctica la violencia que genera sufrimientos innecesarios y antisociales, además de la reacción de disminución física y psíquica del sufriente, o tara de la indignidad). La agresión y la carencia mueven; pero muchas veces esta amalgama se desborda, impidiendo la existencia satisfactoria para la conciencia ética: “El mal político es incomprensible” (Ricoeur, 1995; 21).

El fin último de la justicia es el orden aceptable, no violento, es decir, la paz, tema recurrente de la filosofía política: se intenta zanjar la incertidumbre para arribar a cooperación. La guerra y la paz son asuntos cruzados cuyo horizonte es la política; el derecho, en principio, orienta a que se trascienda la primera.

El bien amoroso establece relaciones interpersonales de amistad o proximidad, hace del otro sinónimo de cada uno; en oposición, el monopolio de la violencia impide

que nuestra especie actúe coherentemente. La justicia cambia las cosas y las disposiciones; la mejor las entrega como un don ajeno a la utilidad personal: sin don nada se esperarí: esta entrega supra-moral, que no supra-ética, no nos elevaría sobre las perversiones que pueden acabar con la especie humana.

Estos planteamientos desembocan en la moral deontológica u obligatoria kantiana, que Ricoeur interpreta bajo tres principios: a) que la máxima de la acción sea universalizable, b) mediante el respeto a mí y a los otros (el diálogo y el reconocimiento), y c) un orden de fines contractuales en el cual los sujetos sean también legisladores: la democracia, que es tal si el gobernado también gobierna (pese a que en cualquier parte del mundo se han tomado las decisiones de arriba hacia abajo, y la división del poder pertenece al reino de la ficción). Bajo estas ideas, la indignación ha quedado matizada como el escalón que lleva a la ética y a la moral.

Justicia distributiva como equitativa. La justicia no sólo es la paz entre quienes desean vivir en cooperación, sino el reparto: cada ciudadano es copartícipe de lo comunal, independientemente de amistades. En principio, la idea más elemental de justicia es la distributiva en los repartos y retribuciones: mi parte y la de ustedes nos facilita compartir y participar en la distribución de bienes y participar en instituciones. La justicia se define por la distribución, el intercambio y el reparto. La igualdad que propone implica que se reconozca el valor de los agentes, que su vida es tan importante, significativa y valiosa como la mía. La distribución, igual en lo que concierne a responsabilidades, autoridad y méritos, es el pilar que abre las puertas a las prácticas comunitarias.

Si la justicia distributiva fuera un asunto matemático de sumas y restas, atacaríamos el principio mismo de la repartición. Desde Aristóteles, *Ética a Nicómaco* V, 15, lo justo es lo equitativo que corrige generalizaciones ciegas. Ninguna sociedad funciona eficazmente en el modo de la igualdad aritmética: sólo es justa la proporcionalidad que no es tanto entre cosas, sino entre relaciones. Tal es el punto de equilibrio o *isôtes* (Ricoeur, 2001: 258). La prudencia o sabiduría práctica, siempre ubicada en una situación histórica, otorga a cada quien lo suyo; por ejemplo las obligaciones de un padre, de un profesor, de un gobernante. Asimismo, si un padre tiene

tres hijos requiere un espacio hogareño mayor que otro que sólo tiene uno. Esto no excede la obligación y dista de ser un castigo. Si no existiera tal balance, desaparecería la justicia y se reforzarían las perversiones.

Para que el reparto sea proporcional, la ecuación aumenta las ventajas para quienes han sido desfavorecidos: se maximaliza a favor de la parte minimizada en derechos y beneficios. Tanto en la riqueza como en la autoridad política y las obligaciones, la regla es evitar desigualdades mayores.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDDT, Hannah. 1984. *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, R. Montoro y F. Vallespín (trad.), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- ARISTÓTELES, *Complete Works*, 1984, Jonathan Barnes (edit., trad.), Princeton New Jersey, Princeton University (Bollingen Series, vol. 171, n^o 2).
- AGUSTÍN, san. 1964, *Obras XVI. La ciudad de Dios* 1^a, José Morán (trad.), 2^a ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- KANT, I. 1961. *Crítica del juicio*, José Rovira Armengol (trad.), Anngarklein (ed.), Buenos Aires, Losada S.A. (Biblioteca de Filosofía).
- . 1989, *La metafísica de las costumbres*, Adela Cortina Ortiz (est. prel.), Conill Sancho (trad.), Madrid, Tecnos (Clásicos del Pensamiento).
- RAWLS, John. 1971. *A Theory of Justice*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- RICOEUR, Paul. 1993. *Amor y justicia*, Tomás Domingo Moratalla (trad), Madrid, Caparrós Editores (Esprit, 5).
- . 2006. *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, Agustín Neira (trad.), México, Fondo de Cultura Económica (Sección Obras de Filosofía).
- . 1991. *Lectures I. Autour du politique*, Paris, Seuil.
- , 2001. *Le juste II*, Paris, Le Seuil (Philosophie).
- , 2004. *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Pierre Gisel (*avant-propos*), 3^a ed., Genève, Labor et Fides.
- , 1999, *Lo justo*, Agustín Domingo Moratalla (introd., y trad.), Madrid, Caparrós Editores/Fundación Emmanuel Mounier y Fundación Blanquerna (Esprit, 34).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. 1966. *Du contrat social*, Pierre Burgelin (chronologie et introduction), Paris, Garnier.
- STRAWSON, P. 1959. *Individuals*, London, Methnenand Co.