



personas y reflexión
Reflexión antropológica y personas
Reflexión antropológica
Reflexión antropológica





Las (sin)razones del justo¹

Martín Grassi²

1 Agradezco infinitamente la ayuda que me han brindado para corregir y reescribir este ensayo a: Ángel Castagna, Ana María Princivalle, Nelly Ruzzo, Beatriz Sirvent, Ana María Ottaviani, Roberto Vollenweider y María Hebe Marchesano.

2 Instituto E. Mounier Argentina. Universidad Católica de Buenos Aires. Ver más en nuestro link de Autores.

I

Nadie puede ignorar la situación de marginalidad que viven innumerables personas a nuestro alrededor, a pocos metros de donde nos encontramos. Esta marginalidad no se reduce a la pobreza, sino que se extiende a todos aquellos que, por una u otra razón, han sido “dejados a un lado” de la sociedad en la que vivimos. Todos nosotros, reaccionemos como reaccionemos, digamos lo que digamos, nos encontramos desplazados de nuestro lugar de comodidad en cuanto aparece -irrumpe- una persona marginal. Es cierto que a veces logramos armarnos de una coraza que nos protege de cualquier conmoción, y simplemente seguimos caminando pensando en nuestras tan importantes ocupaciones. La fórmula de la anestesia es la de desviar la mirada: “ojos que no ven, corazón que no siente”. Basta con que ese objeto que se traslada en la vereda, mendigando de hombre a hombre, me dirija su mirada y la encuentre para que sienta en mi corazón un desgarró, un golpe de maza que lo detiene por un instante. De repente: desplazado, llevado junto a este hombre que es mi semejante hacia el mismo lugar donde se encuentra: fuera de la plaza (desplazado), fuera del lugar que le corresponde y en donde debiera estar. El encuentro de miradas es empático, me arrastra a sentir lo que siente el otro, me ofrece la mágica posibilidad de vivir lo que vive este extraño. La magia, sin embargo, es siempre tan súbita como pasajera: rápidamente, me vuelvo a emplazar, a tomar distancia de ese no-lugar en el que se encuentra el marginado y volver al centro en donde plácidamente vivía.

Ya sea volviendo mi mirada a otro lugar, ignorando -con el corazón ya marcado- su petición, ya sea sa-

cando de mi bolsillo algo que pudiera aliviar su/mi pena, en ambos casos me separo del pathos de la marginalidad -del patetismo del marginado. En el primer caso, es claro. En el segundo, aunque no sea tan claro, no es menos cierto: cuando me dispongo a dar, tomo en seguida mi plaza central, la de ser un ciudadano que está en condiciones de vivir por su cuenta, dentro de los estamentos societarios y que tiene, además, la capacidad de compartir algo de su posición con otro. Este acto de donación crea inmediatamente una distancia infranqueable entre uno mismo y quien me ha pedido auxilio; aún más, desde el momento mismo en que se acerca quien necesita algo de mí, se dispone un juego social que asigna los roles de persona necesaria y persona necesitada. Creo que la empatía de las miradas rompe por un instante ese juego de roles, pues en la mirada nos encontramos ante todo a un semejante, a un hermano. Sin embargo, los roles ya estaban dispuestos desde el primer momento y, pasada la maravilla del encuentro, vuelven a instalarse en la dinámica social.

Esta dinámica, por otra parte, no se reduce sólo al ámbito de la ayuda económica, sino que se extiende a todos los ámbitos de lo humano signados por lo simbólico. El responder al marginado es, en efecto, un acto eminentemente simbólico, y la ayuda puede tomar la figura económica, así como la figura cultural, religiosa, judicial, política y antropológica: el otro no se me presenta tan solo como el pobre, sino también como el in-culto, el in-crédulo, el criminal, el que representa una minoría política, y el loco, el enfermo, el discapacitado. En todos estos casos, respondemos a su marginalidad desde el lugar del centro, como seres necesarios en orden a alcanzar al menos una posibilidad ínfima de acercarse a

la plaza que ocupamos: lo educamos, lo evangelizamos, lo reformamos, le otorgamos un derecho, lo curamos y lo asistimos. El marginado deja su estatuto ontológico de persona, de semejante, de hermano, para adquirir el estatuto óntico de elemento del mundo social que se ubica en la periferia de la comunidad política; y el emplazado, a su vez, abandona también su carácter de persona para identificarse con la función que le es propia, y que es la de ocupar el centro de la plaza pública. El (des)encuentro personal es siempre recíproco y bilateral: mirar al otro como representando una función o situación política me lleva a constituirme yo mismo como aquél que mira desde un determinado lugar; la mirada que encuentra a un hermano, es siempre una mirada que no conoce parcialidades ni perspectivas, sino que es una mirada total, una entrega absoluta de lo propio a lo extraño para recibir completamente al extranjero en lo propio (el misterio mismo de la virtud de la hospitalidad, que en las religiones tiene siempre un sentido eminentemente sagrado, apunta a esta paradoja de des-centrarse como anfitrión para hacer sentir al otro "como en su casa"). De allí que el encuentro no admita análisis, se da y no puede descomponerse en elementos sin perderlo como tal.

Dada la situación de disimetría entre quien ayuda y quien es ayudado, entre la persona necesaria y la persona necesitada, se genera justamente la dinámica centro-margen. Paradójicamente, mi ayuda al otro lo condena a su marginalidad, el auxilio que le brindo al marginado lo mantiene, por razón de dicho acto, fuera-del-centro. Mi donación no es más que un acto de sometimiento del otro, en tanto que el otro debe jugar el juego que yo le propongo como representante del centro de poder y responder necesariamente a mis acciones, quitándole cualquier tipo de autonomía o autodeterminación; en otras palabras, el marginado se hace deudor de mi ayuda, y su deuda se presenta como insalvable, en tanto que -simbólicamente- se encuentra fuera de toda posibilidad de devolverme el don prodigado, por lo cual es condenado al lugar de asistido, lugar del que no puede salir jamás por no poder responder al don recibido. Claro que, cuando ayudamos, no vemos estos mecanismos de poder y de sometimiento, justamente porque es condición de nuestra ayuda que esta verdad fundamental permanezca invisible -de lo contrario, no lo llamaríamos siquiera "ayuda", ni nos comportaríamos como lo hacemos. Y es que esta misma invisibilidad es la que subyace a todas nuestras relaciones con lo marginal: no me puedo ver a mí mismo en el centro, sino que veo los márgenes a partir de mi centro. Ahora bien, ¿qué sucedería si, por un esfuerzo ciertamente hercúleo, nos viéramos ocupando el lugar de centro?

II

El acto filosófico es esencialmente esta des-territorialización de sí, es decir, este ubicarse en un no-lugar, en el que nos perdemos como seres concretos (es decir, emplazados o marginados) en orden a re-venir-nos. En otras palabras, la filosofía es la posibilidad misma de una crítica de sí mismo, crítica que supone distancia y alejamiento. Claro que nunca podemos alcanzar un absoluto no-lugar, puesto que esta u-topía no es sino una utopía, referida y construida siempre desde la plaza misma de la cual partimos. De allí que la crítica nunca sea exhaustiva ni total, sino que siempre se mantenga presa del suelo desde el que tomamos impulso para saltar. No obstante lo cual, el acto filosófico es absolutamente necesario. Ya lo decía Aristóteles: queramos o no, debemos filosofar. No es posible, en efecto, para el hombre, ni hundirse definitivamente en el barro, ni habitar el cielo que permanece siempre inasequible. Digo, no es posible para el hombre. Si no sabes qué es el cielo, ni qué es la tierra, entonces no te creo mi semejante.

Claro que la crítica de sí no sólo no es cabal, sino que tampoco está destinada a mantenerse en la lejanía: la crítica es un salto, es decir, alcanza la altura para volver a la base. El panorama que nos ofrece dicha elevación es -como cuando saltamos- fugaz, difusa y siempre limitada. Pero dicha elevación es suficiente para ofrecernos el tesoro del cuestionamiento. Vista desde otro lugar, mi vida no es lo que imagino que es cotidianamente. Pero es preciso hacer una aclaración: la crítica de sí no nace espontáneamente de mí, como si de repente se me ocurriera filosofar y me fuera a sentar con mi pipa y mi pluma a escribir mis reflexiones. Ciertamente, eso pasa... si no, no estarían degustando estas palabras. Pero esto no es más que una consecuencia, no es sino la expresión medida y regulada de una experiencia en sí misma muda e inarticulada -aunque no por ello, carente de sentido. Es el silencio de la vivencia el que desborda en palabras, y dicha experiencia vivida es siempre una experiencia no-intencionada: no he buscado vivir lo que he vivido; me aconteció esto que viví. Por ello, los acontecimientos de la vida siempre toman la forma de la sorpresa, en tanto me encuentro sor-prendido, tomado desde arriba y elevado, llevado sin que lo decida a ese lugar que no es el mío. Es lo otro de mí lo que me sorprende, lo que me toma y me alza. La perspectiva nueva, ganada en la altura de la sorpresa, es la que luego me invita a la reflexión y a la crítica. En suma, la crítica nace de otro lugar que no es el propio. El suelo jamás podrá ser el iniciador de ninguna crítica, porque nada se critica a sí mismo desde sí mismo: es siempre lo otro lo que critica a lo mismo. El principio de identidad es inexorable, y rehúye siempre cualquier invasión; sólo la alteridad cuestiona la mismidad, tal como ha visto tan radicalmente Emmanuel Le-

vinas. Si una crítica de sí mismo es posible, es porque el sí mismo ha devenido otro de sí. Sólo a condición de la alienación de sí es que podemos recuperarnos a nosotros mismos desde otro lugar, sin por eso volver a ser los mismos. La alienación, pues, adquiere un sentido positivo en tanto que quiebra la identidad de uno mismo consigo y posibilita la toma de conciencia de la tarea impostergable de ser hombre. La alienación en sentido negativo -tal como proponía Marx- sería, en rigor, la imposibilidad de toda alienación, la recusación de la posibilidad esencial a la persona de hacerse otro de sí, de dejarse arrebatar por el acontecimiento.

Ahora bien, intentemos este distanciamiento de sí, que es el núcleo de la filosofía: ¿qué lugar ocupo cuando me encuentro con la persona marginal? Ya habíamos constatado antes que la magia del encuentro, dada a través de la mirada, desaparecía tan súbitamente como había aparecido, y que la relación entre ambos ya ha fijado los roles de persona necesaria, por un parte, y persona necesitada, por otra. Lejos de dinamitar las bases, el hecho de que responda afirmativamente al pedido de quien se acerca refuerza los fundamentos que sostienen dicha asignación. El supuesto favor que le hago, el don prodigado, no es en realidad más que la reafirmación de la disimetría entre él y yo, no es sino la puesta en escena de mi superioridad de donante. Así, el "desfavorecido" recibe un favor que, en realidad, le pertenecería "por derecho"; en otras palabras, el favor que le hago lo mantiene en su marginalidad, pues la presencia del favor es tan contingente como la falta de él, obedeciendo a los caprichos de mi arbitrio, por lo cual el otro se mantiene en esta posición ambigua de (des)favorecido. No en vano una rama del marxismo rechazaba por manipuladora los intentos capitalistas de favorecer al trabajador (a través de mejores salarios, de recesos más extensos, de regulación de la jornada laboral, etc.): establecida la relación sobre el favor, se entabla entre el favorecido y el favorecedor una dinámica económica de poder, pues el (des)favorecido se mantiene en dependencia de su benefactor. La donación, por otra parte, no hace más que posicionarme en el lugar central de poder, puesto que, en efecto, cuando doy al necesitado no me estoy dando, no abandonando el rol de persona necesaria. Una donación auténtica -de ser posible, de ser humana- implicaría un despojo tanto de mi condición donante como de la condición de favorecido del otro, es decir, una donación auténtica implicaría una pura comunión, desentendida de la mismidad y de la alteridad. En tanto que la donación se apoye sobre la disimetría, estamos en presencia de una sutilísima forma de poder y manipulación. Experimentalmente, podríamos preguntarnos si estamos dispuestos, no a dar todo, puesto que estamos allí aún en el orden de las posesiones, sino a darme todo. Ese

rebajamiento -kénosis propiamente divina- que destruiría cualquier rasgo de disimetría entre necesario-necesitado, entre centro-margen, para ubicarme fuera de mi lugar, ya no en el lugar del otro, me situaría en un no-lugar. Claro que este experimento es paradójico, puesto que el hombre es un ser ubicuo, y no puede sino ocupar un lugar (entiéndase lugar en un sentido amplio, que incluya también la noción de rol o de posición político-económico-social-cultural). No es superfluo remarcar la raíz bélica de la palabra posición, asociada inmediatamente con la de estrategia: el otro se me presenta frente, detrás, debajo, sobre, a mi costado... y no hay modo de que el otro no se ubique respecto a este espacio cuyo centro de coordenadas soy yo mismo. Así, pues, la ubicuidad es esencial a mi experiencia y a mi ser, y por ello no puedo desprenderme jamás del todo de mi belicosidad respecto al otro. Es imposible que abandone mi posición, si no es que quiero perderme a mí mismo: en la raíz de la constitución de sí, se encuentra el miedo a perderme, que acompaña siempre el *connatus* (el deseo metafísico) de ser uno mismo. Y sin embargo, la donación pura implicaría esta des-ubicación, este deponer las armas y mi posición para quedar absolutamente ex-puesto al otro. Y sólo el estar puesto fuera de mí podría posibilitar la paz anhelada. Quizá la mística universal sea extática por esta razón: sólo puedo encontrarme con lo Otro en la medida en que me doy, en tanto que ya no ocupo lugar alguno, en tanto que dejo de ser un "yo".

La donación es, pues, utópica. Me relaciono con los otros en el marco del sistema que formo conmigo mismo, sistema que, a su vez, está enmarcado en un sistema de significaciones más amplio, que es el de lo político. El marginado se encuentra él mismo definido en este sistema que me es tan propio como ajeno: ajeno en tanto que no elegido, en tanto que recibido; propio en tanto que me define como sujeto. Así, las posiciones se refuerzan en el supuesto encuentro marcado por una ilusa donación. Detrás del escenario de la gratuidad de quien ayuda, se esconden tras sus telones los mecanismos de poder que sostienen la desigualdad. Ni siquiera el anonimato podría subsanar esta situación: si bien en tanto que me doy, abandono el lugar de poder inscripto ya en mi nombre como centro egoico, es decir, como centro desde el cual actúo y me impongo, el recurso a lo anónimo es, muchas veces, una forma del orgullo, que me afirma como potencia hasta el punto de hacer invisible mi poder -sin por ello desactivarlo. No obstante, por otra parte, no estamos en condiciones de que la vida transcurra fuera de este teatro (humano, demasiado humano)... ¡hasta las didascalias están fijadas de antemano en nuestro encuentro con el otro! Justamente, lo imposible es "lo que no puede ser puesto"... es abandonar toda posición. Estamos, pues, ante la tarea de lo imposible.

III

El problema de la marginación quizá no es el problema más fundamental de la ética, aunque quizá sí lo sea de lo moral. Aquí entiendo a la moral como la sustancia de las costumbres que delimitan las acciones legítimas de las personas en tanto que pertenecientes a una sociedad, mientras que ética indica la responsabilidad de reafirmarme como hermano en el seno de la comunión con el otro. Ahora bien, el hombre es un ser-en-el-mundo, en el sentido fuerte en que lo ha visto Martin Heidegger, y el mundo es un sistema de sentidos ya-siempre-allí, a nuestra disposición (así como nosotros estamos, de igual modo, a disposición de él). Por esta razón, el hombre nunca se encuentra con hechos brutos, no interpretados, sino que nos encontramos con fenómenos ya significados, es decir, con fenómenos significativos. Pero como ha visto Ludwig Wittgenstein en sus Investigaciones filosóficas, el sentido se juega en la praxis (lo que llamaríamos la dimensión pragmática del lenguaje): todo sentido es un modo en que el hombre dispone de lo significado. Pero si llevamos hasta su última consecuencia esta consideración, entonces nos encontramos que el mundo está esencialmente definido por los modos en que nos comportamos en él, y la delimitación de mi comportamiento -ya sea frente a los otros, frente a Dios o frente al mundo- es lo que podemos llamar moral. La moral, pues, sería el juego fundacional de los infinitos juegos que practicamos cotidianamente: es como si las "instrucciones" de los diversos juegos del lenguaje (y toda actividad humana se encuentra ya atravesada por el habla), debieran responder a las "instrucciones básicas y elementales" de la moralidad (¿caso los juegos de mesa mismos, los deportes, no están también sujetos a la moral?, ¿caso no se traslucen códigos morales en la institución de dichas prácticas?). Así, si el mundo es esencialmente moral, entonces la delimitación entre lo legítimo y lo ilegítimo se encuentra en el corazón mismo de lo mundano, como el centro que dibuja los contornos de su vida con sus latidos. La marginación es tan sólo el momento negativo de la inclusividad, ya que el mundo como moral no admite lo amorfo o lo extraño como tal: todo elemento es subsumido en su sistema, y la categoría de "marginal" no es sino otro modo de nombrar esta labor de sumisión por parte del mundo. Claro que este momento negativo de la marginación suscita inquietud y malestar en el mundo, que no puede establecer su paz en tanto que el marginal se posicione como tal. De allí que el problema fundamental de la moral -como sistema de lo justo- sea el de la marginación: lo in-justo es la posición, afirmativa en su negación, de lo marginal. Por ello, el tema de la alienación es correlativo al de la marginalidad, pues las identidades de cada quien -construidas moralmente- precisan de la inclusión en los marcos del reconocimiento del mundo.

La marginación es factor de guerra. El mundo como moral se desestabiliza ante la nueva voz que reclama ser reconocida como elemento central del mundo. El paso del margen al centro no puede darse sin violencia. De allí la ambigua actitud del mundo y la consiguiente ambivalencia de lo marginal: por una parte, el mundo resiente el cambio, y por otra se mueve por el deseo de la inclusión de lo extraño. Esta ambigüedad revela de todos modos la relación alérgica que el mundo mantiene con lo extraño como tal. Pero aparece en esta dialéctica entre el margen y el centro una ambigüedad por parte del marginado: por un lado, reconoce la injusticia esencial del mundo -que detenta el poder y la autoridad para discriminar lo legítimo de lo ilegítimo-, y por otro, ansía ser subsumido por ese mismo orden que denuncia. El mundo se aquieta en la legislación inclusiva, y el marginado depone las armas, depositándolas frente a la puerta de entrada al mundo. La paz lograda es la expresión máxima de la violencia, puesto que implica la victoria incuestionable del mundo, de la totalidad sistemática y omnipresente de la justicia. No por nada Marx apostaba a una revolución de la estructura -mundo como moral desde la perspectiva de las relaciones económicas- antes que a una modificación de la legislación para el reconocimiento de los "derechos" del trabajador (correlativos a los "deberes" que éste rinde al sistema)¹. El problema, que quizá Marx no vislumbró del todo, estriba en que no hay posibilidad de que no haya mundo -el hombre es un ser en el mundo-, así como tampoco es posible que haya mundo sin violencia. El mundo es violento por ser moral y es moral por ser violento. Lo que Max Weber atribuía como propiedad al Estado -el uso legítimo del poder- es extensible al mundo como moral: el mundo es poder de legitimación.

Ante la imposibilidad de lo a-sistemático y del sistema perfecto, la moral encuentra su justificación más radical: nada puede obligarla a abandonar su pedestal, ni nadie puede in-criminarla. A la moral sólo le cabe ser calibrada o corregida: en su inocencia primordial y esencial, la moral se encuentra más allá de toda crítica. La crítica misma supone como su suelo la moral. La misma posibilidad de inclusión del marginado se encuentra en la definición de lo moral, en tanto que lo moral juega su juego en la historia y en la dialecticidad marginación-inclusión. De aquí que, como bien plantea Amartya Sen en La idea de justicia, lo justo no señala un sistema perfecto, sino que aparece de modo contingente como un remedio a un desarreglo, como una respuesta a una situación considerada como injusta. En este sentido, y retomando las ideas de posición, ubicación y utopía, la justicia no se encuentra en un tópos uranós, en un lugar celestial o ideal, como

1 No modifica el presente planteo el poder pensar a la obligación o al deber como fundamento del derecho, tal como propone Simone Weil.

planteara Platón y la filosofía occidental deudora de esta intuición, sino que la exigencia de la justicia vendría de un no-lugar (u-topos), no de un otro-lugar: por esta razón, no se trata de encontrar un sistema de lo justo, sino por el contrario, se trata de dejar aparecer lo no-sistemático de la justicia como tarea im-posible, es decir, como exigencia infinita incapaz de realizarse en el mundo.

El mundo como moral, como sistema siempre cerrado en su apertura -pues se mueve en la dialéctica margen y centro-, define los contornos de lo posible; define lo posible como tal. Como si se tratara de un carácter trascendental, el mundo hace posible lo visible, lo audible, lo reconocible. La marginación es un modo de reconocimiento -definido en su negatividad-, por lo cual es un modo de aparecer al mundo. Hasta tal punto es así, que las márgenes miran al centro como el centro a las márgenes: sus miradas no se cruzan, sino que se implican. La mirada del centro se dirige a las márgenes como a sus fronteras, como a los horizontes desde los cuales puede irrumpir lo extraño. Por su lado, la mirada del margen se dirige al centro como si se tratara de un lugar natural -aunque denegado de hecho. Así, las miradas se definen recíprocamente, dialécticamente, en su mutua pertenencia: no hay una sin la otra, y en su ambivalencia se desean. Se trata de la supervivencia del mundo -y, por tanto, del hombre.

Pero el problema fundamental de la ética no es el marginado, sino el Otro. La ética per-dona al mundo y abraza la alteridad como tal, más allá de la justicia, más allá de la dialéctica inclusión-marginación. La ética abre el espacio de lo extra-mundano, de lo meta-físico. Lo moral se define como territorial, mientras que la ética indica la utopía. Más allá -o más acá- del juego cerrado de la moral, la ética descubre y libera la fraternidad: somos en la comunión y sólo en ella. El Otro no se revela primeramente como necesitado (marginado), ni como necesario (legislador): el otro se me revela como hermano. La escritura de la moral se encuentra vivificada por el espíritu de la ética, que es Amor y comunión. Anterior al derecho y a la obligación, el hermano -ese prójimo apátrida- co-mulga en la misericordia, en la aceptación y en la consagración de la mutua dependencia, de la común miseria y finitud. Atrapados en el lenguaje cotidiano motivado por la búsqueda de la supervivencia -que es siempre binario, en tanto que funciona desde las coordenadas de la oposición para definir los actos precisos para la subsistencia-

es insuficiente decir tanto que todos somos necesarios como que todos somos necesitados. Quizá las palabras del evangelista Lucas sean más apropiadas: "somos hijos de la promesa". La ética es el motor y el espíritu de todo com-pro-miso, es decir, del hecho de estar ab-an-donados al acogimiento de sí en un nosotros siempre vivo. Claro que dicho nosotros se expresa en una comunidad, por lo cual entra necesariamente en la territorialidad de la moral. Pero el lugar (topos) aparece como el templo de la u-topía.

IV

La enorme dificultad que presentan estas últimas reflexiones consiste en pensar la paradoja de lo ético que, por un lado, quiebra toda moral y la trasciende, y, por otro, precisa de la moral para aparecer. Quizá podamos traer a colación aquí las reflexiones en torno a la llamada y a la respuesta llevadas a cabo magistralmente por Emmanuel Levinas, Jean-Louis Chrétien y Jean-Luc Marion. Lo central en estos tres autores es considerar la aparición de la llamada en la respuesta, es decir, que no hay una llamada que primero oímos y a la que luego respondemos, sino que es en nuestro responder mismo que la llamada se revela como tal. La responsabilidad frente al prójimo -digamos- no es algo que ya conocemos y que luego actuamos, sino que nos sorprende actuando ya. La

respuesta es esencialmente espontánea e ingenua: no necesita razones ni pre-meditación. Más bien al contrario, esquivamos nuestra responsabilidad cuando logramos encontrar razones que nos eximan de ella. La ética, pues, es originaria respecto a la moral. Pero la ética se revela ya en las normas morales, pues me reconozco responsable ante el otro de una determinada manera, es decir, según ciertas "obligaciones". Dichas obligaciones son como cristalizaciones de un reconocimiento "previo" (no en sentido cronológico, sino ontológico), que es el reconocimiento de un prójimo. Pero, a la vez, el prójimo se me revela como tal en tanto que me encuentro obligado a él (ob-ligado, es decir atado a él que está en frente de mí). El llamado se me presenta

como tal en la respuesta. Pero -y he aquí la piedra angular de estas reflexiones-, el llamado se revela en la respuesta como lo in-con-mensurable en esa misma respuesta, es decir, como lo que trasciende infinitamente los modos en que la respuesta la presenta. La respuesta es, a la vez, fidelidad y traición a la llamada. Así también la ética se

◆ "Estas reflexiones no invitan a claudicar en la búsqueda de un mundo justo, pero sí obligan a dejar en un segundo plano las razones y cálculos propios de la moralidad -y, por ende, de la estructura económico-jurídico-política- para poner ante todo el grito ahogado de la responsabilidad por mi hermano en el corazón mismo de una existencia que no llegará a ser nunca sí-misma sin la participación universal de sus congéneres".

manifiesta en la moral, pero se manifiesta como aquello que la sobrepasa infinitamente, por lo cual la ética es el principio creativo y vivificador de la moral. Digamos que la moral expresa lo ético como la poesía lo bello: el “resto maldito” del que hablan los poetas puede transportarse a los moralistas y juristas, en tanto que nunca una regla moral podrá hacer verdadera y definitiva justicia a la dignidad personal. Por ello, también, nuestra deuda con el prójimo es infinita, porque no hay modo en que podamos responder definitivamente a nuestro hermano. Hay que tener sumo cuidado, en este sentido, de postular un “progreso en la justicia”, puesto que puede ser una de las formas más sutiles y secretas de seguir afirmando un sistema de lo justo nefasto para el hombre, denunciando sólo defectos contingentes que pueden corregirse hasta llegar a la perfección de dicho sistema, en el cual se anularía la marginación. Se trata aquí de un falso utopismo, como lo llamaría Ortega y Gasset, que consistiría en pensar la Utopía como efectivamente realizable; la misma idea de perfección indica este llevar a fondo la realización de un proyecto, lo cual significa que seguimos dentro de los marcos de un programa, de un sistema, es decir, de una situación tomada como ideal a alcanzar y que implica la serie de definiciones y legislaciones que producen, justamente, lo marginal. Por ello, la fraternidad en el amor es una idea escatológica, imposible de realizar en esta vida: todo intento por realizar el cielo en la tierra está destinado al peor de los fracasos, justamente aquél que ignora el fracaso mismo de todo proyecto². ¡Cuántas han sido las dis-topías del siglo XX, caras reversas del anverso del falso utopismo!

Quizá sea momento para explicitar el título del ensayo: “Las (sin)razones del justo”. Se trata de la esencial contradicción del hombre justo que, siendo tal, se enfrenta a la irreductible injusticia que comporta el sistema de lo justo como tal -cuyos elementos responsables son, a la vez, tan innumerables como los astros del universo, y por lo cual la responsabilidad por el marginado es, a un tiempo, de nadie y de todos³. El hombre que asiste a la persona marginal seguirá en esta contradicción en tanto que la “solidaridad” -en cualquiera de sus formas- no elimina la injusticia, sino que se sostiene en ella. El hom-

2 Para Karl Jaspers, el “fracaso” es la Cifra más importante de la Trascendencia, es decir, es el signo más elocuente de aquello que se mantiene siempre en el “más allá”, de aquello que es irreductible a cualquier práctica o definición humana.

3 Como en todo sistema, los elementos involucrados se reducen a la función que cumplen en él y la responsabilidad personal se diluye en acciones impersonales y mecánicas, por lo cual se da el fenómeno que Hannah Arendt describió como “la banalidad del mal”, es decir, el hecho de que el mal y la injusticia suceden sin que nadie lo quiera adrede, sino más bien por la negligencia de cada uno de los miembros de una sociedad que no consideran las consecuencias e impactos de sus actos sobre la condición humana.

bre que intenta desde su labor -cualquiera sea- actuar con justicia sin producir marginación, también vivirá la contradicción de no poder revertir la situación de injusticia en la que -en última instancia- se mueve cómodamente. Las instituciones mismas albergan en su accionar la paradoja mencionada anteriormente de inclusión-marginación. Estas reflexiones no invitan a claudicar en la búsqueda de un mundo justo, pero sí obligan a dejar en un segundo plano las razones y cálculos propios de la moralidad -y, por ende, de la estructura económico-jurídico-política- para poner ante todo el grito ahogado de la responsabilidad por mi hermano en el corazón mismo de una existencia que no llegará a ser nunca sí-misma sin la participación universal de sus congéneres. Uno de los grandes teólogos del medioevo, Orígenes, rechazaba la existencia del Infierno, arguyendo que, de existir, tampoco el Cielo existiría, puesto que no puede concebirse una Celebración Eterna sin la comunión de todos los hombres; análogamente, creo que ningún hombre puede vivir dignamente sin que todos sus hermanos participen de dicha dignidad. La dignidad del hombre no es una cuestión privada: o es universal, o no vale nada. ¿Utopía? Ciertamente, de esas que no se pueden jamás lograr, pero que animan a despertar lo humano en el hombre.

V

Lo que resulta central en estos análisis es considerar ante todo a la persona concreta en situación: la justicia como tal no es más que un concepto abstracto que intenta definir una acción intersubjetiva. El drama de la justicia no existe, porque jamás un concepto sufrirá tensiones; existe el drama del justo. Y el drama del justo -que hemos esbozado hasta aquí- no puede reducirse al drama que describiría la sabiduría antigua, cuyo centro era la cuestión del equilibrio y cuya contraparte humana la encontramos en la virtud de la prudencia (phrónesis). El drama del justo es mucho más profundo y desgarrador: no se trata de un mero cálculo de la razón práctica que buscaría los medios más propicios para alcanzar el “justo medio”; se trata de dar por tierra cualquier “justo medio”, porque todo “justo medio”, todo equilibrio, es ya injusticia y violencia. El hombre justo es -esencialmente- un hombre injusto (¿acaso el testimonio de Cristo, como aquel que cumple la ley transgrediéndola, no es contundente al respecto?); el hombre verdaderamente justo es un hombre que deja atrás las normas morales -que definen el “justo medio”- para intentar alcanzar la justicia. Digamos que la única justicia auténtica es la “injusticia del amor”, es decir, que la des-mesura (esa hybris tan temida por los helenos) es la única regla o medida verdaderamente humana. Claro que nos quedaríamos cojos si tan sólo señaláramos unilateralmente esta dialéctica entre amor y justicia, porque no deja de ser igualmente

VI

cierto que una pura desmesura es imposible (hablar de des-mesura implica hablar ya de una regla transgredida). El amor hace pie en la justicia, aunque sea para tomar en-vión y lanzarse hacia arriba. Un puro amor es ininteligible e impracticable, puesto que amamos en las acciones concretas que ya están determinadas y definidas moralmente. Recordemos que el hombre es un ser-en-el-mundo y que el mundo es esencialmente moral. El amor es, ciertamente, revolucionario y transfigurador, pero puede ser tal en tanto que revoluciona y transfigura algo ya dado. Parafraseando a Kant: las normas sin amor están muertas/vacías; el amor sin normas es impracticable y ciego. Quizá si definiéramos al amor como una afirmación que se niega como proposición, podamos acercarnos mejor a esta dialéctica entre lo Dicho y el Decir -para utilizar la terminología de Levinas- que está presente en el corazón de toda relación personal. Esta afirmación que se niega como proposición señala al misterio del ser personal, que escapa en tanto que se manifiesta, y que me afirma en tanto que lo afirmo, aunque dicha afirmación renuncie a cualquier caracterización, adjetivación, definición, etc. (es decir, lo propio de la proposición).

¿Puede hablarse de la razón práctica, entonces? Creo que estoy más cerca de Kant que de Aristóteles: las razones del justo son siempre paradójales, hasta el punto que razón y sin-razón se confunden. Mientras que la ética aristotélica tiene algo de discursividad, en tanto que busca el mejor modo de actuar respetando la naturaleza humana (y su equilibrio natural), la ética kantiana -tomando sobre todo la segunda formulación del imperativo categórico, es decir, la de tratar al otro siempre como un fin y nunca como un medio- tiene algo de intuitivo y absoluto. La atención al otro no es algo que pueda razonarse, es algo que acontece y me interpela; la responsabilidad por el otro (expresión tautológica) no es jamás el resultado de un silogismo, ni la conclusión de un debate. La responsabilidad no está al final del discurso ético, sino que se encuentra al principio y es su suelo y fundamento⁴. Podríamos volver aquí sobre los pensadores del "sentimiento moral", y reflexionar en torno al tono afectivo de esta "intuición". No hay razones para el justo, o al menos las razones -que se mueven en el ámbito de la moral- quedan relegadas a un segundo plano. Pero tampoco es cierto que la ética sea irracional, o que el justo actúe sin razones: el amor (ética) y la justicia (moral) se implican mutuamente, lo cual significa que la intuición ética y la discursividad moral también se encuentran en una situación de interdependencia. De allí el título: "las (sin)razones del justo".

⁴ Paul Ricoeur establece una distinción entre la "prosa de la justicia" y la "poética del amor", que indica esta diferencia entre el amor y la justicia.

Volvemos sobre la profunda injusticia que esconde todo sistema de justicia: ¿puede pensarse un sistema justo? Habría que pensar nuevamente el sentido de "sistema" (lo cual, por otra parte, ya ha sido examinado detenidamente por la filosofía del siglo XX). Lo que me importa subrayar es la ambivalencia del sistema: por un lado, implica la violencia que define esencialmente todo acto por el cual un elemento es subsumido como parte en un todo; por otro lado, implica la paz que traen las reglas y normas que ordenan las partes del todo. Esta ambivalencia es lo que hace del sistema -o de una voluntad sistemática, o voluntad de sistema- una paradoja insoluble. No podemos deshacernos del sistema -como quisieran los existencialistas-, así como tampoco podemos afirmarnos en el sistema sin más -como señalarían los estructuralistas. Se trata de habitar la paradoja, lo cual por definición es imposible, puesto que habitar implica apoyarse sobre un suelo firme, mientras que la paradoja señala la falta de un "sustrato", o mejor, la esencial "liquidez" de toda "sustancia" (de lo que sub-yace). La condición humana es, por esto, nómada y sedentaria a un mismo tiempo: se mueve en tanto que reposa, y reposa en su moverse. La voluntad misma es voluntad de sistema porque nunca los actos libres pueden comprenderse si no es articulándolos de algún modo. Aún más, no sólo son incomprensibles, sino que son fácticamente imposibles en tanto que todos ellos se inscriben en un marco de sentido que posibilita la motivación y los articula en una historia de vida. Por un lado, pues, actuamos desde ciertas motivaciones; por otra parte, aún cuando respondemos a la solicitud de un otro -y sabemos que la libertad es esencialmente respuesta-, respondemos desde y hacia un sistema de coordenadas morales. Si el encuentro ético es utópico no es porque ignore dichas coordenadas, sino porque las trasciende y, en su trascender, toma distancia del suelo moral-habitual y en su no-territorialidad irrumpe como crítica y transforma. Claro que, en dicha transformación, la libertad se sistematiza, pues no podemos actuar inarticuladamente, y así vuelve a "caer en tierra" y moverse en el suelo moral. La "voluntad de sentido" es "voluntad de sistema", y nuestra libertad no puede desentenderse de su vocación a la cohesión y a la unidad. El platonismo -y en esto Plotino es el que ha ido más lejos- tiene razón cuando afirma la Unidad como trascendental supremo. Claro que la caridad y el amor son afirmación de lo plural, transfigurador de toda unidad establecida, pero no por ello deja de buscar un nuevo orden. Aún Cristo vino a instaurar un reino, el "reino del Amor". ¿Significa esto, entonces, que el Cristianismo sea violencia? En parte sí, en parte no: el Amor, aunque sea principio de transformación, no puede sino cristalizarse en un orden. Una pura pluralidad o alteridad es lo contrario del Amor, tanto como una pura unidad o identidad. El Amor

es la pluralidad en la unidad, y de allí que siempre debamos repensar el nosotros como realidad última de todo lo humano -si bien debamos estar sumamente atentos a las ruinosas consecuencias de considerar este "nosotros" como un grupo particular que, por ello, se contrapone a otros, es decir, a un "ellos".

Tuve la oportunidad de conocer a un italiano, Tommaso, que trabaja para la ONG Médicos sin fronteras, y él mismo confesaba la paradoja que sentía desde su labor humanitaria, y que ya hemos señalado: ¿hasta qué punto el trabajo humanitario no es cómplice de la guerra y de la violencia que le ha dado origen? Creo que este dilema es un suelo muy fértil para pensar nuestra época y nuestro modo históricamente particular de ser hombres. El testimonio de Tommaso es central en tanto que el dilema no es abstracto ni teórico, sino vital y existencial; no se trata de la "justicia", sino del "hombre justo", aquel hombre concreto comprometido con la justicia en circunstancias igualmente concretas y singulares. No se trata, pues, de resolver una situación, como si la búsqueda de la justicia fuera un problema que pudiera solucionarse algebraicamente (he aquí el hechizo de un mundo tecno-crático); se trata de sangrar la herida sin querer suturarla ni abrirla hasta perder la vida.

VII

"La esencia del mundo es la violencia": tal es el motivo principal del ensayo. Debemos enfrentar el tema de la verdad como la imposición de un orden establecido, contenido y realizado por los dispositivos legales y judiciales, y fundamentados por la metafísica y la religión (lo que Marx llamaría "ideología"). La verdad del mundo es la exposición sublime del poder -y queda por pensar una verdad que trascienda el mundo. La cuestión será preguntarse por la "genealogía de la moral", es decir, en última instancia, sobre el relato cosmogónico (el mundo es esencialmente moral, y por ello violento). No queremos, por esta razón, dar por tierra toda búsqueda de la verdad y de la justicia, sino, por el contrario, posibilitarla, es decir, manifestando su imposibilidad más radical (puesto que siempre estamos sujetos a los mecanismos ocultos del poder), despertar nuestra reflexión, nuestra atención al peligro y al riesgo de la deshumanización, y lograr convencernos de que ésta es nuestra misión como hombres: la de guardar lo humano.

El tema principal de la presente reflexión surge del lenguaje simbólico del Evangelio, en el cual se nos indica que no somos de este mundo, así como no es de este mundo el "Reino de Dios". La consigna es, pues, pensar este "otro mundo", este "más allá del mundo", en el que la violencia no se apacigua (la paz y la calma

representan la apoteosis de la violencia, es decir, la victoria del sistema), sino que se "perdona", es decir, se la asume en un andar que no conoce tregua, en un camino que ignora un destino. ¿Cómo aparece en el horizonte del mundo esta promesa de liberación y reconciliación de lo humano en el hombre? Quizá nos sea imprescindible no sólo pensar en la genealogía de la moral, sino también en el acontecimiento de lo ético. Ni el pensar ni el actuar cesan...

