

El derecho como promesa. La filosofía del daño y su reparación^(*)

The right as a promise. The philosophy of the damage and its repair

Oswaldo Burgos¹

Sumario: 1. La muerte que (nos) damos -lo simbólico-. 2. Los parámetros del quiebre -lo imaginario-. 3. De la exclusión social a la exclusión jurídica (de lo cómico a lo trágico -lo real-). 4. Envíos y regresos (del deber ser al poder hacer). – Conclusión (los orígenes no-democráticos de nuestra normalidad y de sus normas). – Referencia bibliográfica.

Resumen: En este artículo, el autor expone su reflexión filosófica respecto del daño y su reparación en el plano jurídico legal y en el contexto sociológico. Intenta pensar, filosóficamente, lo que tenemos por normal, lo que naturalizamos como norma. En este sentido, la naturalización de la exclusión como norma y autoridad de lo normal y de lo normado, le preocupa: ¿Qué conceptos urge repensar, redefinir, para poder comprender –y luego denunciar- la dinámica de continua contracción y sustracción de lo legítimo, la ficción insostenible de la igualdad ante la ley, formalmente declamada y simbólicamente irrefutable? Luego de algunos razonamientos sostiene que urge cambiar el juego de lo que se tiene por normal, de lo autorizable, de lo naturalizado. Urge dejar de evocar y repetir, con pretensión de autoridad, las ficciones de tantas verdades normadas en las que no creemos, de tantas y

^(*) Recibido: 06/01/2020 | Aceptado: 20/02/2020 | Publicación en línea: 01/04/2020.



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

¹ Jurista. Argentina (UNR).
osvaldo@burgos-abogados.com.ar

tantas nociones más o menos cómodas a las que, por el uso, nos hemos habituado pero en las que ya no podemos creer. Pensar el orden jurídico como sanción ya no es suficiente, hay que volver a pensarlo como promesa. Hace hincapié en que la exclusión social conllevaría una exclusión jurídica. Es más razonable pensar que los hombres se unen ante el reconocimiento de la amenaza del daño. Es más práctico y menos utópico –aunque el academicismo y la petulancia filosófica nos fuercen a ver lo contrario- rastrear el origen de las sociedades humanas hasta el instinto de hospitalidad, hasta la decisión de dar la vida en lugar de dar muerte.

Palabras clave: daño, reparación, norma jurídica, ficciones legales, solidaridad, hospitalidad.

Abstract: In this article, the author presents his philosophical reflection on damage and its reparation in the legal and sociological context. He tries to think, philosophically, what we have as normal, what we naturalize as a rule. In this sense, the naturalization of exclusion as a norm and authority of the normal and the regulated, worries him: What concepts need to be rethought, redefined, in order to understand -and then denounce- the dynamic of continuous contraction and subtraction of the legitimate, the unsustainable fiction of equality before the law, formally declaimed and symbolically irrefutable? After some reasoning, he maintains that it is urgent to change the game of what is considered normal, of what is authoritative, of what is naturalized. It is urgent to stop evoking and repeating, with pretense of authority, the fictions of so many regulated truths in which we do not believe, of so many and so many more or less comfortable notions to which, by use, we have become accustomed but in which we can no longer believe. Thinking of the legal order as a sanction is no longer enough; we must think again about it as a promise. It emphasises that social exclusion would lead to legal exclusion. It is more reasonable to think that men unite in recognition of the threat of harm. It is more practical and less utopian - although academia and philosophical petulance force us to see otherwise - to trace the origin of human societies back to the instinct of hospitality, to the decision to give life rather than to give death.

Key words: damage, reparation, legal standard, legal fictions, solidarity, hospitality.

“El Derecho no responde simplemente a la naturaleza de las cosas, sino que evoca y afirma, e incluso crea lo normal y la autoridad como normal”.

Peter Fitzpatrick.

1.

La muerte que (nos) damos -lo simbólico-

En la ciudad en la que vivo hay, dicen algunos, ciento setenta y cuatro villas. Otros dicen ciento cincuenta, lo mismo da. Hay seiscientas personas que duermen a la intemperie, expuestas a las miserias de la noche, cada noche. Pueden ser más. La deriva de las vidas y de las muertes es un continuo incesante, los cálculos nunca son exactos. Y, desde la perspectiva de lo que intentamos decir aquí, no hay pretensión más absurda que la de esa exactitud.

No se trata hoy, de un ejercicio estadístico –dejemos eso para los sociólogos, que lo hacen más que bien- tampoco de una observación participante que – en su extraño afán de intervenir sin modificar, de asentar sin intervenir- condicione, limita y per/siga a uno de tantos esos “otros” que, antes y después de Franz Boas, resultan ser la misma condición de existencia del complejo de prácticas difusas que habitualmente se engloban bajo el omnicomprendido nombre de antropología.

Intentamos pensar. Pensar, filosóficamente, lo que tenemos por normal, lo que naturalizamos como norma.

Seiscientas personas o más; niños, mujeres, hombres, ancianos. De ciento cincuenta mil a doscientas mil personas en una ciudad de un millón. Una ciudad dentro de otra.

Ciento cincuenta o ciento setenta y cuatro manchones de edad media, en el mapa de una ciudad que se ufana de sus torres nuevas y de sus antiguas aspiraciones de modernización.

Es decir; ciento cincuenta o ciento setenta y cuatro -¿qué más da?- resabios medievales. Con sus señores y sus siervos. Con sus estructuras de delación y sus lealtades, con sus guardias de pasillo y sus “cloacas” a cielo abierto. Con sus ejércitos privados, sus bunkers, sus dinastías. Sus asaltantes de camino, sus salvoconductos, sus leyes no escritas, sus rehenes.

Una ciudad desmembrada, dentro de otra que la mira sin verla. Conectada, ella también, por túneles subterráneos de influencias políticas, de parentescos, de deudas personales, de favores, negocios y ajustes de cuenta.

Un territorio de esquivas, y en cada frontera, entre la ciudad-legal-normalizada y la ciudad naturalizada-como-normal, el límite de la legitimidad. En equilibrio precario, siempre.

Un orden jurídico que se retrae –como el dios impensable de los cabalistas- liberando zonas, corriéndose hacia sí mismo, siempre hacia dentro, reconcentrándose. Reduciendo incesantemente el espacio de lo legítimo, de lo institucional. Y sobre el resto, sobre lo que sobra y queda, sobre el desierto -que no es un vacío sino una sobreabundancia de lo indistinto, acumulación obscena y abisal de cuerpos sin nombre- una ley de la fuerza que avanza, negociando con el poder que la sostiene.

¿Cómo pensar, en estas circunstancias, la construcción de lo singular en lo intersubjetivo? ¿Qué viabilidad real puede haber para la imaginación de un “yo” reivindicable al otro lado del nos/otros simbólico que funciona, desde el emblema de sus invisibilizaciones y desde la replicación de sus abismos, como una máquina de exclusión?

Y, ante la naturalización de la exclusión como norma y autoridad de lo normal y de lo normado ¿Qué conceptos urge repensar, redefinir, para poder comprender –y luego denunciar- la dinámica de continua contracción y sustracción de lo legítimo, la ficción insostenible de la igualdad ante la ley, formalmente declamada y simbólicamente irrefutable?

La *eudaimonia*, en su discutible y poco aceptable traducción como “felicidad”, difícilmente pueda ser una exigencia a sostener frente al derecho, claro. Pero, en su entendimiento amplio como “*buen vivir*” –y aceptando este “buen vivir” como la garantía de una vida digna de ser vivida, aunque no sea necesariamente un “vivir bien” o, mejor dicho, aun cuando no lo sea todavía- ¿tampoco?

Reformulando la cuestión en términos praxísticos; ¿no es precisamente el com/promiso –la promesa compartida- de garantizar la viabilidad de un proyecto de vida digno para cada uno, lo que permite la persistencia de ese *todo-no todo* que un nos/otros jurídico expresa?

Y, luego, en ese nos/otros de la juridicidad –entre el “nos” que los sociólogos calculan y un “otros” en el que la singularidad de cada “otro” sobre el que los antropólogos toman notas acaba difuminándose- ¿no es la división, la zanja -el foso- el muro infranqueable y replicado de lo legítimo, el primero de los problemas filosóficos de hoy?

Si el otro soy yo, en él; ¿quiénes son los “otros de nos” y que hacer con ellos? ¿Qué se puede esperar de aquellos de quienes nadie espera nada? ¿Por qué respetaría el derecho a la vida de los otros alguien a quien el derecho le dice

–y continuamente se lo dice, se lo muestra y se lo de-muestra- que su vida no cuenta, que su muerte no importa?

Del otro lado de la reja está la realidad / De este lado de la reja, también está la realidad / La única irreal es la reja; escribió una vez Paco Urondo en la Cárcel de Devoto, en tiempos de naturalización y normalidad de las muertes políticas.

Pero no hay peor reja que la invisible –porque no puede derribarse, porque regresa de la intención de ignorarla, porque es inabarcable, impermeable, monolítica- y hoy las muertes que nos abruma -naturalizadas, normales por la autoridad de su normalización- son sociales. Exterminio por desprecio, masacre por desidia. Norma que deja matar, autoridad del “hacer morir” - que nunca, pero nunca, es un “morir bien”-

Muertes de jóvenes, a veces de niños, casi nunca de viejos. Muerte apresurada, apremiante.

En las villas los viejos faltan. Un estudio sociológico del año 2014 señala que el 53% de sus habitantes tenía, entonces, menos de quince años; y solo un 2% superaba los sesenta. Dos de cada cien. En las villas hay pocos padres, no hay abuelos, sobran los hijos. Y los rehenes, claro.

De la cárcel se sale -a veces- de la condena no, supo escribir Víctor Hugo. Pero, ¿cuál es la relación entre lo condenado y lo condenable?

¿Qué pasa si un día la muerte, el ajuste de cuentas, la bala perdida, el exceso policial, la imposición del “algo habrá hecho”, de la portación de cara-no-rostro que hace al “ellos” amenazado y acechante, avanza sobre la ciudad-legal-normalizada y cae sobre mí?

Es la tragedia, entonces.

Y a esto llegamos: tal y como Todd Phillips lo acaba de exponer magistralmente en *Joker*, con la memorable interpretación de Joaquin Phoenix, entre lo cómico-anecdótico –“ellos”, los “otros”, que se dan la muerte- y lo trágico –la muerte que, al fin, me llega- el límite se difumina en la inestabilidad del equilibrio. Es una cuestión de apreciación, de simples puntos de vista.

Si mi vida no vale, si mi muerte no importa; vida y muerte expresan nociones irrelevantes para mí, símiles sinsentidos, absurdos intercambiables.

En la normalidad no hay héroes. Y sin héroes no hay tragedias, ni caídas. Cuando lo trágico deviene cotidiano, vuelve a ser cómico-anecdótico y el círculo se cierra. Ya lo dijimos: lo propio de la ley de la fuerza es avanzar. Por eso, cuando tantos y tantos son rehenes, rehenes somos todos.

La Ciudad Gótica de Phillips no es una distopía lejana. Está ahí, a milímetros –y quizás a segundos- de distancia. Las ficciones heredadas en las que el pensamiento jurídico sigue solazándose, ya no ocultan siquiera su ineficacia, se refugian en un *como si* egocéntrico que merodea la inminencia de su implosión, persistiendo en el goce solipsista de legitimarse a sí mismas. Afuera la gente muere, se mata.

Hacemos *como si* no existieran, como si nunca hubieran existido, hasta que una vez nos toca. Mil doscientas muertes violentas en cinco años, en una ciudad negada de doscientos mil habitantes, que mancha con sangre el mapa de mi enjundiosa ciudad de un millón.

Llegado este punto, la afirmación deviene obvia, impostergable: urge cambiar el juego de lo que se tiene por normal, de lo autorizable, de lo naturalizado. Urge dejar de evocar y repetir, con pretensión de autoridad, las ficciones de tantas verdades normadas en las que no creemos, de tantas y tantas nociones más o menos cómodas a las que, por el uso, nos hemos habituado pero en las que ya no podemos creer.

Salir -pero no “de una vez por todas”, salir como principio, como siempre estar saliendo- de los dogmas. Pensar la exclusión que signamos como -y desde- la ley, la amenaza que imaginamos en nuestro imposible afán de seguridad, la muerte que, en lo real, es lo que nos pasa.

Urge pensar la muerte que nos pasa. Para que pase menos. Para que ya no pase. Para que no pase más.

La muerte que consentimos. La muerte que, en su acrítica naturalización, dejamos que se dé y que, en ese dejar, naturalizar, autorizar, imponer, (nos) damos.

2.

Los parámetros del quiebre -lo imaginario-.

Si tuviera una casa / me quedaría en mi casa / y no saldría.

Pero solo tengo la calle / que ni siquiera es mía

Y de un tiempo a esta parte / se me llenó de muertos.

Partiendo de la apuntada tensión entre fuerza de ley y ley de la fuerza, la propuesta de este trabajo es rastrear las consecuencias de la decisión política de retracción del espacio jurídico para acumulación de poder y, consecuentemente, el carácter siempre precario del equilibrio inestable instaurado por las fronteras de legitimidad que, para ello, se instalan y replican en el interior del espacio de juridicidad.

A través de un análisis de las figuras de la exclusión y de la inclusión deficiente (el extranjero, el paria, el judicializado, el pobre, el rehén, el innombrable) intentaremos deconstruir el concepto de "exclusión social" proponiendo su necesaria reformulación como "exclusión jurídica" y la diferenciación, en ese proceso inacabable, de los planos de sentidos señalados por la marginalidad y por la marginación como destinos impuestos desde el nos/otros legítimo de una sociedad abisal y abismal que engloba en un "ellos" difuso a las mismas víctimas de la retracción jurídica, señalándolas y estigmatizándolas como amenaza.

La propuesta es clara: jurídicamente los "espacios sin ley" no existen y por lo tanto, las "zonas liberadas" que crecen continua e incesantemente desde los extramuros hacia el centro de la juridicidad, afectando los modos de inclusión de quienes se sitúan hacia ambos lados de las fronteras de lo legítimo, resultan ser territorios de rehenes.

Un rehén, en tanto es una víctima, "está jugado". Es alguien a quien el derecho le ha dicho que su vida no interesa y, por tanto, mal puede exigirle el respeto a la vida de los demás. Supone, en los términos de Schmitt, un impensado soberano, forzado a la interrupción del espacio jurídico.

Y así, en la proliferación de rehenes que propone, la forma schmittiana de acumulación de poder lleva a la digresión o al totalitarismo. Es decir, a la negación de la ley.

Si el derecho es una conversación plural que se despliega en el tiempo, una sociedad de víctimas, excluidas de esa conversación, deviene inhabitable. Pensar el orden jurídico como sanción ya no es suficiente, hay que volver a pensarlo como promesa. Recuperar la idea de Justicia General que los atenienses reservaban a sus ciudadanos y hacerla extensiva.

Porque un derecho que no garantiza la posibilidad de un proyecto de vida digna para todos aquellos a quienes se propone regir, termina no rigiendo. Y prescindiendo del com/promiso (la promesa compartida) de minimización del dolor y evitación de los daños, ningún orden de mera sanción preserva la paz social.

3.

De la exclusión social a la exclusión jurídica (de lo cómico a lo trágico - lo real-).

Bruno Latour dice, en su teoría del actor-red, que lo "social" se ha difuminado en su polisemia hasta desaparecer como concepto. *El proyecto de dar una 'explicación social' de algún estado de cosas ha sido productivo y probablemente necesario en el pasado, pero ha dejado de existir*, sostiene.

La sociedad somos todos, pero ¿de quién hablamos, en particular, cuando decimos “todos”? De nadie.

La “sociedad” –esa misma que según Latour no existe- no soy yo, no sos vos, no es ella. Es, en el mejor de los casos, un nosotros genérico y ajeno, un colectivo impersonal que bien puede, según las circunstancias, devenir hacia un ustedes, o hacia un ellos. Más allá de lo imaginario y sin alcanzar jamás lo simbólico -la conjetura siempre fantasmal del castigo-, nadie asume una responsabilidad real por lo que “la sociedad” haga. Ella, en sí, es un imponderable.

De tal modo, decir “exclusión social” y afirmar expresamente con eso que es “la sociedad” –y no el derecho- quien excluye, resulta doblemente autocomplaciente (siempre que entre los excluidos del nosotros social no esté yo, claro):

1- Por un lado, naturaliza la exclusión.

La “sociedad” es nuestra naturaleza, así como la polis griega era la naturaleza del *zoom politikon* aristotélico. Y si ella toma por norma la exclusión; lo normado es lo normal.

2- Por otro lado, nos libra de toda responsabilidad por sus aberraciones.

No soy yo, no sos vos, es ella. Y ella escapa a mi incidencia, a tu control.

Sin embargo esta máscara se cae a su primera lectura.

No puede haber exclusión social. Y no puede haberla, porque:

1- La sociedad –si acaso, contrariando a Latour, existiera más allá de sus actores-redes, de las difusas relaciones que en su sincronía diacrónica refiere- no actúa por sí.

2- En la materialización de su exclusión, los excluidos de (y por) la sociedad, ¿adónde irían? ¿A una sociedad que a su vez excluyera y así ad infinitum, tal vez?

No parece ser un argumento serio; fuerza a aceptar infinitas sociedades segregadas hasta la digresión, en un único espacio social pulverizado (la “sociedad de las gentes en situación de calle”, por ejemplo, como excluidos de la trama urbana; la “sociedad de las gentes en situación de pasillo”, como excluidos de los excluidos de esa trama, etc.)

La conclusión es simple: no hay infinitas sociedades, ni siquiera puede haber dos, hay una sola. Una sola sociedad, un único todo-notodo por cada espacio social, en el que cada vez más y más personas -niños, hombres, mujeres, ancianos- no tienen derecho a nada. Ni siquiera a vivir, a seguir vivos.

El peligro no es menos evidente: Decir, seguir diciendo “exclusión social” - seguir pensando en el plano de significación que ese concepto inaugura- supone dar por sentado que existe un límite de lo legítimo, que ese límite de lo legítimo escapa a toda voluntad humana y que, por lo tanto, quienes transcurren su temporalidad por fuera de él –los involucrados, los precarizados, los lúmpenes de distinto grado, los guachos, los cabeza, los ni- ni- resultan poco más que un conjunto nebuloso de seres fantasmales, incapaces de toda organización, primitivos, y entonces naturalmente sojuzgables.

El concepto de exclusión social supone, así, la determinación de un ellos e, inmediatamente, su objetivación como material disciplinario.

Volveremos sobre esto. Y sobre las nefastas implicancias de los discursos que en su articulación sostiene. Por ahora, baste decir que más allá de la portación de cara y del “algo habrán hecho” que necesariamente le sigue, no hay un “ellos”. Hay un “otros”.

No un otro -no se trata ahora de la tan pensada y repensada otredad; si lo primero que pierden las víctimas es la voz, lo primero que pierde el excluido es su subjetividad, el reconocimiento de su singularidad en lo intersubjetivo- Hay un otros de nos.

Y aquí el envío desde lo cómodo (lo cómico-anecdótico) hacia lo trágico, se completa: ese otros de nos es, justamente, la parte enferma, gangrenada, que una y otra vez se tiene por amputable, en el resurgir periódico de los discursos de limpieza, purificación, saneamiento de supuestas identidades colectivas presuntamente contaminadas por su existencia (discursos que la idea de “exclusión social” normaliza, en su naturalización higienista).

(In)justamente, la parte de nosotros injustamente privada de sus derechos por imperio de un Derecho excluyente.

“La peor parte de tener un enfermedad mental es que la gente espera que te comportes como si no la tuvieras” le hace escribir Todd Phillips al maravilloso Joker que actúa Joaquín Phoenix en su diario de terapia o libreta de chistes (y nótese la huella inconmensurable abierta por esta ambigüedad).

La peor parte de ser un excluido (un extranjero, un paria, un judicializado, un rehén, un innombrable, un pobre) es que el derecho te dice que no lo sos.

4.

Envíos y regresos (del deber ser al poder hacer)

*Ella no tiene más de seis años / Y recorre los bares de la noche vendiendo sus fibrones /
Entre una mesa y otra, baila. / Para su ingenuidad todavía es un juego.*

No es mi culpa. O sí.

Acaso dios exista y perdone mi indolencia / Yo no puedo.

O acaso no haya existido nunca / Y el castigo, para mí, sea yo.

Receptar el cambio de lenguaje, abrir el juego a la sustitución paradigmática que la asunción de la responsabilidad política y moral por los otros implica - y siempre implica, no ya en los términos puramente formales de Arendt sino en la apelación de Levinas y, mucho más todavía, en la exigencia concreta de Benhabib- supone dar lugar a una serie de envíos y regresos conceptuales no idénticos, que le permiten al pensamiento jurídico salir de la lógica binaria que su encierro en el “deber ser” (y luego, en el viejo esquema amigo/enemigo de Schmitt) supone.

Y en ese re/descubrimiento, des/velo del mundo normado y normalizado en su anormalidad (del afuera de la caverna de reglas y principios, donde la gente muere y se mata) articular, pasado el encandilamiento, una perspectiva del “poder hacer” -del poder hacer siempre, del siempre poder hacer todavía- que, sin jerarquizaciones ontológicas ni asimilaciones espurias, inaugure la huella de una complejidad que desborda toda pretensión de relatos unificadores y sistémicos.

Entre los envíos que irrumpen, reclamando su consideración en nuestro pensamiento colectivo, apremian:

- a) El que deja de lado la noción de individuo (parte mínima indivisible – herencia positivista- y prescindible, de un todo que se entiende como superior a su suma –herencia teológica- y que, por lo tanto, no lamentaría su eliminación) para situar y sitiar en su lugar la de singularidad intersubjetiva de cada ser humano, entendido como un punto de vista irrenunciable sobre el universo.
- b) El que abandona el pensamiento del derecho como sanción (que no llega a quienes están más allá o más acá de la amenaza de la fuerza de ley, a los que “están jugados” y a los que manejan el juego) com/prometiéndose a pensar el derecho como promesa (que incluye, claro, la amenaza como promesa negativa pero no se agota en ella, sino que garantiza la posibilidad de construir un proyecto vital digno para cada uno, según sus propias elecciones y sus circunstancias

concretas).

- c) El que acepta la sustitución de la clásica ficción de igualdad por la asunción indelegable del compromiso (la promesa compartida) de igualación.

Envíos que, como ya hemos dicho, instauran, respectivamente, estos regresos no idénticos -que, en su diferimiento y diferenciación -difference- hacen al continuo incesante, que cada idea general de justicia es-:

- a) De la invisibilidad.

Que supone la lógica de la portación de cara, en tanto “más allá de lo legítimo” todo se ve igual. Y luego, hace resurgir el discurso del “algo habrán hecho” en forma de acechanzas y amenazas continuas: “algo (me) harán.”

- b) De la irresponsabilidad.

Que alienta la ficción del “como si” de sistema, que funciona en tanto condene y condena para mostrar que funciona; siempre sobre los mismos, sobre sus clientes, sobre los flojos de papeles, los que nacen reincidentes, los que están siempre a prueba.

- c) De la confusión.

Entre marginalidad y marginación. O entre los desventajosamente incluidos (los que pelean por sobrevivir “dentro”, “de este lado” del margen de legitimidad hacia el que continuamente se los empuja) y los excluidos (los segregados del no-todo que la sociedad es).

Entre los “otros de nos” y “los otros nos”. Es decir, ahora sí, los “ellos”, ajenos sobre los que ninguna responsabilidad nos cabe, en tanto son parte de otro todo-notodo social.

5.

Conclusión (los orígenes no-democráticos de nuestra normalidad y de sus normas)

Si mis derechos no los tienen los demás, no son derechos, son privilegios / un orden levantado sobre privilegios, es un castillo de naipes: tarde o temprano va a derrumbarse

Vamos terminando. Desde Hobbes (que imaginó en el Leviatán a la monarquía absoluta como un animal monstruoso que mantenía a los hombres bajo su dominio) pasando por Locke, Rousseau y Kant, hasta llegar a Rawls, las teorías del contrato, el pacto o la institución creacionista de lo social tienen un defecto insalvable: presuponen que los hombres fueron civilizados

(hasta el punto de “sentarse a contratar” evaluando adecuadamente recursos y necesidades, ventajas y desventajas) justo en el momento anterior a serlo.

En ese contexto surge la idea de responsabilidad civil (el deber de responder de dar una respuesta) y la caracterización de la norma jurídica como sanción al responsable. En ese contexto, también pudo decirse que “*es lo mismo cumplir una ley que incumplirla y pagar la indemnización*” (Holmes) y que “*los hombres nos asociamos a fin de compartir, dividir e intercambiar. También nos asociamos para hacer las cosas que son compartidas, divididas e intercambiadas, pero el mismo hacer –la labor en sí- es distribuido entre nosotros por medio de una división del trabajo.*” (Michael Walzer)

Pero el costo social de la afirmación de Holmes sería, en una sociedad abisal, desmesurado –en un escenario en el que quien puede pagar, puede incumplir legítimamente; la legitimidad depende de una cuenta bancaria- y la afirmación de Walzer es imposible de comprender fuera de la noción de justicia general: la sociedad humana no puede ser una sociedad distributiva porque si lo fuera, cada quien debiera concurrir a integrarla con algo susceptible de ser compartido, dividido o intercambiado. Hay quienes no tienen nada de eso y a veces, los que no tienen nada que despierte el interés ajeno son mayoría.

Es más razonable pensar que los hombres se unen ante el reconocimiento de la amenaza del daño. Es más práctico y menos utópico –aunque el academicismo y la petulancia filosófica nos fuercen a ver lo contrario- rastrear el origen de las sociedades humanas hasta el instinto de hospitalidad, hasta la decisión de dar la vida en lugar de dar muerte. Y sostener que es en el diferir de esa pulsión de muerte, donde se inaugura la huella de la representación humanidad en la que la noción común de Justicia tiene lugar y en cuya referencia, la construcción del Derecho inscribe su rastro.

“*La justicia no es –como lo es el utilitarismo- una ciencia integrada, sino un arte de la diferenciación. Y la igualdad es solo el resultado de ese arte*”, dice Walzer. Pero la diferenciación, en tanto justicia, implica, primero, el reconocimiento de diferentes formas de expresión de lo legítimo y, después, la posibilidad concreta de legitimación para quienes no participan de la atribución de relevancia social a ciertos bienes; es decir, para aquellos a quienes el pensamiento abismal excluye de la discusión sobre los “principios de justicia” que tanto preocupa a los teóricos.

Reformulando a Hegel, diríamos entonces que en referencia de justicia, la igualdad no es sino el compromiso de igualación en derechos de lo siempre desigual. Si la justicia no es manifestable en el orden de lo fáctico; la igualdad, como ideal jurídico, no existe.

El momento en el que alguien dice “esto es lo justo” es el momento de clausura del Derecho y es, también, el momento del emplazamiento del muro de legitimación, de invisibilidad de lo diferente –de lo demasiado diferente, según el pensamiento distributivo- hacia guetos de improbables territorios sin ley.

Después, si las villas son ciento setenta y cuatro o ciento cincuenta, es un problema para sociólogos. En lo que a nosotros respecta, el pensamiento ya ha sido clausurado. Y el silencio opera como ley marcial –es decir, como amenaza y delación- en la ciudad negada.

Sin justicia general (optimización del “buen vivir” de cada uno, en su “vivir bien” como posibilidad cierta) no hay justicia. Sin normas, normalidades y naturalizaciones de autoridad democrática, hablar de democracia es poco más que un insulto.

Referencia bibliográfica

- Hegel, G. (1807). *El Espíritu del cristianismo y su destino*. Buenos Aires: Juárez Editor, 1971.
- Hobbes, T. (1989). *Leviatán: la materia forma y poder de un estado eclesiástico y civil* (1a. ed.). Madrid: Alianza.
- Latour, B. (2001). *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa.
- Latour, B. (2012). *Cogitamus. Seis cartas sobre las humanidades científicas*. Buenos Aires: Paidós.
- Latour, B. (2013). *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Buenos Aires: Paidós.
- Latour, B. (2017). *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Locke, J. (1998). *Ensayo sobre el gobierno civil*. México: Editorial Porrúa.
- Urondo, F. (1973). *La patria fusilada*. Buenos Aires: Ediciones de Crisis.
- Walzer, M. (1976). *Obediencia y desobediencia civil en una democracia*. México: Editorial Dimelisa.
- Walzer, M. (1993). *Las Esferas de la Justicia. Una defensa del Pluralismo y la Igualdad*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.

06/01/2020