

Amor y justicia

Autor: Paul Ricoeur

Editorial: Ed. Trotta, Madrid 2008

Amor y justicia. Un título simple formado por dos términos profundamente complejos. Ricoeur no retrocede ante la magnitud de aquéllos. No cabría esperar de un filósofo, quizás, que se arredrara frente al término justicia o el término amor. Individualmente considerados, todos, o casi todos, han cavilado en mayor o menor medida sobre ellos. No radica en ese punto, por tanto, el desafío. Su relación, en cambio, lejos de ser pacífica, asusta un poco. ¿Puede el amor ser fuente de la justicia? ¿Tiene el amor un estatuto normativo similar al imperativo categórico kantiano? En definitiva, en esta obra, Paul Ricoeur afronta el estudio de cómo se relacionan ambas realidades y en qué medida pueden ayudar la una en la otra y, específicamente, el amor en el desenvolvimiento de la justicia. Aunque también se encarga de estudiar cuestiones menos jurídicas, nos centraremos en el análisis de las primeras, por su evidente interés para el campo de la Filosofía del derecho.

En primer lugar, debemos enmarcar la clase de amor que baraja Ricoeur. No se trata de un ejercicio de análisis exhaustivo del concepto amor, sino que, más bien, se trata de una premisa necesaria para el entendimiento del conjunto de la obra. Ricoeur contempla para su estudio, tan sólo, el amor cristiano. No entraremos en juicios acerca de su ido-

neidad o en insidiosas proclamas relativistas. Observemos, simplemente, como el amor cristiano, concepción occidental y con vocación universal, puede interactuar con la justicia. En consecuencia, el autor deberá acudir a los textos cristianos, ya sean del Nuevo o el Antiguo Testamento, para “aislar los «contenidos normativos de base» que al amor cristiano o ágape «le son atribuidos sin consideración de las circunstancias»” (p.33). Se interna, de este modo, en el método hermenéutico que presidirá todo el estudio de la cuestión.

La referencia es obligada. Cómo des- embarazarse de la desproporción inicial, de la lejanía, que inaugura la relación entre amor y justicia, sin caer en los extremos (exaltación/trivialidad). Habrá que atender a las formas de discurso que toma el amor. Así encontramos, entre ellas y en primer lugar, el vínculo entre el amor y la alabanza. Propio de los himnos, de los macarismos y las bendiciones, observa el amor como un objeto elevado y admirado. Así aparece en las Bienaventuranzas. En segundo lugar, más desconcertante, se nos presenta el amor como mandamiento («Amarás al señor tu Dios y al prójimo como a ti mismo»). ¿Es posible un imperativo similar al kantiano que exija el amor? Se entiende, entonces, que el mandamiento «Ámame», que dirige un amante a su amado, precede a cualquier Ley por cuanto “el mandamiento de amar es el amor mismo, mandándose a sí mismo” (p.38), objeto y sujeto a la vez. Concluye Ricoeur la imposibilidad de reducir este mandamiento a un imperativo moral por su cercanía al amor como alabanza anterior. Se trata,

más bien, de un imperativo poético. En último lugar, encontramos el amor como sentimiento. Se trata de un proceso metafórico que funciona, según Max Scheler, como un campo de gravitación de afectos interconectados por una espiral ascendente y descendente que nos permite conectar unos y otros por analogía.

Ya en este punto observamos como Ricoeur desafía, no en solitario, muchas de las premisas clásicas que rodean al amor. Dentro de este amor como sentimiento, no duda en localizar el amor erótico, el *êros*, pero, inmerso en esa dinamicidad espiral entre afectos lo considera relacionado y tendente a un amor mucho más valorado por la filosofía clásica: el *ágapē*. Los antiguos eran muy claros a la hora de diferenciar entre el amor espiritual y el amor sexual; sin embargo, para Ricoeur, el *Cantar de los Cantares* no deja de señalar una suerte de amor más allá del mero amor erótico. No será este su único desacuerdo con los clásicos, como veremos (cf. p. 41).

Pero, ¿cómo casa su discurso del amor con la justicia? ¿Cómo pueden entrelazarse de algún modo cuando, de hecho, parecen contraponerse? “Ni las circunstancias de la justicia ni sus vías son las del amor” (p. 42).

Sin embargo, en este punto, Ricoeur comete un acierto y un error intencionado que el mismo sabrá captar y enmendar parcialmente. Habla de justicia en su sentido de práctica social mientras explica sólo el derecho, y un tipo muy concreto de derecho, a saber lo que llamaría Aristóteles justicia conmutativa, más bien derecho conmutativo. Sin embargo, no cae en errores modernos, po-

sitivistas o utilitaristas, sino que centra el ejercicio de la justicia en la figura del juez, no así el legislador. Esta restricción conmutativa no puede sino derivar en una confusión de los extremos de la discusión. Se reduce, no ya el derecho, sino la misma justicia a una “parte de la actividad comunicativa” en la que “se solicita a una instancia superior resolver entre reivindicaciones de partes portadoras de intereses o derechos opuestos” (p. 42). No es de extrañar, por tanto, que acabe donde otros empezaron, en la importancia de la espada que porta la justicia, en la fuerza, la coerción frente a la amalgama social. Y ante ese final del camino, redirige su trayectoria. Se ve obligado a acercarse a la justicia distributiva, a trascender el mero conflicto de las partes, mediante una lógica inductiva no poco deudora de un nominalismo reductor, y a implicarse en la «querrela de los universales». Accede por tanto a las nociones de igualdad proporcional, lejos de la igualdad idealista, para seguir definiendo los rasgos de la justicia antes de confrontarla, finalmente, al amor.

Quizás, podemos, en este punto, ir distinguiendo, en cierta medida, la lógica, en cierto modo dialéctica, que preside el discurso del autor: parte de una concepción de la justicia lo más alejada posible del amor, esto es, de la justicia como conflicto entre dos partes, lo conmutativo, para luego ir perfilando en sentido ascendente el concepto acercándolo no sólo a una concepción mucho más tradicional de la misma sino también a su conclusión final y a las sinergias con el amor.

Sin embargo, una vez más, Ricoeur llega dialécticamente a su conclusión.

Tras dibujar la justicia aristotélica, no duda en desdibujarla con aportaciones modernas nominalistas y reduccionistas para acabar tergiversando la conclusión precedente, de modo que convierte la sociedad, que Aristóteles entendía como el lugar de amistad imperfecta en el que se desarrolla el derecho, en un entorno donde el aparato judicial tiene la finalidad “de mantener las pretensiones de cada uno en límites tales que la libertad de uno no invada la del otro” (p. 45). De modo que lo que fuese una justicia bien entendida desemboca, de mano de John Rawls, en otra capaz de generar una sociedad en la que “el sentimiento de dependencia mutua quede subordinado al del mutuo desinterés” (p.45). Sin embargo, a Ricoeur, esta construcción le ha valido para estructurar una sociedad más cercana al concepto de amor pero en contraposición dialéctica con él. Bastará con darle la vuelta para transformarla.

Prontamente alcanza, a nuestro entender, el punto álgido la obra. Ha llegado el momento de la comunión del amor y la justicia, una vez definidos éstos. Veamos cómo la opera el Profesor Ricoeur. Hemos estudiado como tanto el amor como la justicia requieren de la acción, que, sin embargo, parece contraponerse, a priori, en su sentido la una frente a la otra. Es entonces cuando el autor despliega el estilo hermenéutico de una manera clara y hábil. Mediante la exégesis de los textos bíblicos elaborará su discurso. Así, distingue netamente dos mandatos: el mandamiento nuevo y la Regla de Oro, ambos extraídos del Sermón de la montaña en *Lucas* y en *Matteo*. El mandamiento nuevo es de sobra

conocido: “amad a vuestros enemigos” (*Lucas* 6, 27). Por su parte, la Regla de Oro tampoco nos es ajena: “lo que queráis que os hagan los hombres, hacédselo vosotros igualmente” (*ibid.* 6, 31).

En principio, para Ricoeur, la primera supondría una regla del amor mientras que la segunda se corresponde con una regla de justicia. En cuanto a esta regla de amor, el autor la sitúa, con acierto, en lo que llama una *supra-ética* una conducta más allá de la ética que sólo puede fundarse en la *economía del don* que encontramos en los textos bíblicos, desde el don de la vida que nos es dado; pasando por la propia ley, que también nos sería dada por Dios, una ley moral (o supra-moral); hasta el don de la última venida, el de la esperanza. En este sentido, el don se erige en fuente de obligación y *porque* nos ha sido dado, debemos dar. Esta *lógica de la sobreabundancia* se opone a la *lógica de la equivalencia* que preside la ética cotidiana y, en última instancia, la regla de la justicia (cf.p.49).

Como observábamos, por otra parte, la Regla de Oro señala una cierta reciprocidad entre las partes que nos remite, directamente, a la justicia, quizás más bien conmutativa, pero, en cualquier caso, opuesta a la supra-ética ya enunciada. Sin embargo, el propio Jesucristo parece desautorizar esta Regla y confinarla a los extremos de la Ley del Talión en *Lucas* 6, 32-34. ¿Cómo pueden convivir ambos mandatos? ¿Cómo podrá la justicia, equivalencia proporcional por definición, casar con este nuevo mandamiento? ¿Podría una ley, teóricamente consagrada a la justicia, prescribir la compensación por la víctima al ofensor?

¿Cabría repartir los honores de modo que aquél que menos mereciese recibiese más? ¿No sería esto encaminar lo supra-moral hacia lo in-moral?

Ricoeur esgrime el argumento a contrario. Precisamente, para elevarse por encima de estas interpretaciones perversas, es por lo que la Regla de Oro viene a matizar el mandamiento nuevo y viceversa. La Regla de Oro, entendida por Ricoeur, es una máxima utilitaria: dar para recibir. Haz lo que quieras que te hagan a ti. Sólo incluyendo el mandamiento nuevo, a través de la lógica del don, puedes sustituir este *para*, finalista y utilitario, por un *porque*. Da porque te ha sido dado (cf. p. 49). Así deben entenderse las palabras de Cristo censurando la Regla de Oro, no en cuanto a la equivalencia, sino en cuanto a la razón de tal equivalencia.

Siguiendo este mismo principio, el Profesor Ricoeur, pretende matizar la regla de justicia tornando la mera competencia entre intereses rivales en una cooperación por la determinación de lo que es justo. Es de este modo, como la justicia se convierte en “el medio necesario del amor” (p. 53) porque siendo el amor supra-moral, sólo puede entrar en el sentido práctico a través de la regla de la justicia. En palabras de nuestro autor: “Diría incluso que la incorporación tenaz, paso a paso, de un grado cada vez mayor de compasión y de generosidad en todos nuestros códigos constituye una tarea perfectamente razonable, aunque difícil e interminable” (p. 54).

Si el *do ut des* como Regla de Oro desemboca en una regla de justicia utilitaria sin el concurso necesario del amor,

querrá esto decir que, sin él, la justicia como equivalencia proporcional en los honores, derechos y cargas sólo responde a una lógica de individuos contrapuestos orientados a la maximización de sus placeres. El Prof. Ricoeur, sin querer, pervierte su propia concepción de justicia para encajarla en su esquema hermenéutico sin entender, a nuestro humilde parecer, que, desde el principio, ha mezclado el trigo con la cebada. No puede culpársele. Es un error tan común en nuestros tiempos que ya casi ha dejado de considerarse tal y, desde luego, de identificarse fácilmente. Se trata de una cuestión de fines, que, como ha quedado evidenciado, era de lo que, desde el comienzo de la obra, estaba tratando el Profesor Ricoeur. La cuestión radica en que se confunde derecho y moral. Asumiendo tácitamente la separación kantiana entre reglas autónomas y heterónomas, el Profesor Ricoeur esgrime el derecho con un fin claro: orientar la conducta de las personas. Por eso llega a hablar y entrelazar de forma dinámica la moral, incluso supra-moral (!), con el derecho y la justicia. Es posible que opere esta confusión, precisamente, por el concepto empleado de justicia.

Aunque Ricoeur parece definirla en un último momento desde una óptica aristotélica y rawlsiana, es decir, según el autor, una justicia distributiva y conmutativa tamizada por la técnica moderna de la maximación; lo cierto es que, desde un comienzo, a la hora de bosquejar su camino comunal para la justicia y el amor, está manejando un concepto de justicia mucho más amplio del que parece admitir. En realidad, al tratar en

el mismo plano la justicia y la moral y entrelazarlas, el amor viene a modular la justicia por cuanto se trata, precisamente, de una justicia general. No se está refiriendo, por más que así lo exprese, a la justicia cuyo fin es, según el Digesto, «la constante voluntad de dar a cada uno lo suyo» (*Digesto* 1,1, 10), el *suum cuique tribuere*, sino que, desde su método hermenéutico, partiendo de las lecturas judeocristianas, le añade el *honeste vivere* y el *alterum neminem laedere*. De este modo opera el sutil pero no imperceptible cambio que permitirá el dinamismo entre campos ajenos. Pasa, de este modo, a incluir dentro de la virtud de la justicia (particular) el resto de virtudes morales (prudencia, templanza y fortaleza), al menos de forma velada, para, finalmente, someter a tal transmutación también a las virtudes teologales (fe, esperanza y, sobre todo, caridad). Acerca e introduce esa supra-ética dentro de la justicia calificada como particular. Así, su concepto de justicia enmascara y amalgama mucho más de lo que aparenta.

La cuestión radica en que no es necesaria esta titánica operación para escapar de las garras utilitaristas del modernismo benthamiano. No es necesario acudir a la moral, menos aún a la supra-moral, para ello. Con independencia de que se pueda alcanzar un resultado más o menos satisfactorio, no deja de, en sus propias palabras, “desorientar para reorientar” (p.53). Es en esta desorientación donde

se confunden, bienintencionadamente, los conceptos y se trata de combatir la enfermedad del utilitarismo inoculando un nuevo germen, más cercano al iusnaturalismo moderno de lo que cabría esperar. Este germen, más benigno quizás, no deja de ser, sin embargo, un agente extraño, incómodo y ajeno, al fin y al cabo.

Con la guía de la justicia, en sentido clásico, al menos en derecho, se hace innecesario pretender de las partes que sean más que partes. No se espera de ellas comportamientos irrealizables y utópicos que sólo pueden llevar a la frustración. Las partes siempre serán parciales y será el juez, por tanto, el sujeto del derecho. Sabrán que el amor, nada tiene que ver con el reparto de bienes exteriores en una sociedad. El papel del amor, con todas las características que define Ricoeur, se despliega a partir de ahí. Es posterior a la atribución de bienes exteriores y trasciende éstos. Sólo de este modo, puede hallarse el valor neto de la caridad (expresión del amor respecto de los bienes exteriores) evitando desvirtuarla como un mero antídoto ante un mal práctico y cotidiano, salvable por otras vías, cuando es, en realidad, virtud del que ha de aspirar a la santidad cotidiana. Cuestión supra-moral y, en cualquier caso, también supra-jurídica.

Efrén Pérez Borges

Alumno Colaborador del
Área de Filosofía del Derecho