LA REPRESENTACIÓN DE LA JUSTICIA. UN ENFOQUE PEIRCEANO

REPRESENTATION OF JUSTICE. A PEIRCEAN APPROACH

Cintia WECKESSER

Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)
cintiaweckesser@gmail.com

No hay logro real posible sin un sueño activo con ese logro, con esa unidad imperfecta y perfectible
F. Andacht

Resumen: La Justicia es el compuesto de ideas, valores, creencias y leyes por medio de las cuales una sociedad establece las formas del intercambio social. Atendiendo al modo en que se la representa gráficamente en Occidente, la imagen de la mujer de ojos vendados, que sostiene una balanza de platillos, es la más reconocida y utilizada. Aquí analizamos las líneas de sentido presentes en el modo en que las sociedades llamadas «occidentales» representan a la Justicia. Consideramos que en esas imágenes se plasma la imbricación «moral/razón», común a la tradición grecorromana y a los positivistas modernos de principio del siglo XIX.

Abstract: Justice is the composite of ideas, values, beliefs and laws by which a society establishes the forms of social intercourse. Given the way in which it is represented graphically in the West, the image of the blindfolded woman holding a balance of dishes, is the most recognized and used. Here we analyze the sense lines through which societies called «Western» represent justice. We believe that these images reflect the joint «moral/right», which is common to the Greco-Roman tradition and the modern Positivism.

Palabras clave: Justicia. Representación. Signo. Imagen. Charles Sanders Peirce.

Key Words: Justice. Representation. Sign. Image. Charles Sanders Peirce.

1. INTRODUCCIÓN

La Justicia, más allá del contenido que adopte, es una forma de poder que opera en la sociedad, configurada a partir de los discursos que circulan en una comunidad. Si seguimos la definición de Campbell, podemos definirla como el «conjunto de principios para valorar las instituciones sociales y políticas, mientras que las concepciones de justicia representan diferentes visiones sobre el adecuado contenido de estos principios» (2001: 22).

De esta forma de poder es necesario distinguir —sólo con fines analíticos— dos planos que son constitutivos y que permanecen en tensión. Schvarstein diferencia un primer nivel, que comprende a la Justicia como institución, esto es, aquel «cuerpo normativo jurídico-cultural compuesto de ideas, valores, creencias, leyes que determinan las formas del intercambio social» (2000: 26). En otras palabras, se trata del conjunto de normas y valores abstractos, establecidos y aceptados por una comunidad, que funciona como orientador de las prácticas que buscan encarnarla. Aquí, se producen las pujas por la definición de lo que la justicia «es» y «debería ser».

En el segundo nivel de análisis, la justicia puede pensarse como organización, «el sustento material de la institución» (*ibid*.: 27). Es un modo particular de materializar la institución en la praxis concreta a partir de una organización que posee características específicas. Se trata de una entidad concreta a partir de la cual los miembros de la sociedad administran eso que entienden por «Justicia».

Pero si pensamos en este signo para analizar en él la imbricación de las categorías faneroscópicas peircianas, veremos que, como primeridad, nos encontramos con una fuerza imaginaria potente que irrumpe con una posibilidad: es posible generar una situación ideal sobre un segundo, lo real social, el ser social. La idea de justicia como potencia es producto del caldero de la imaginación. Implica el distanciamiento crítico del hombre frente a ese orden, un deseo de transformación. Pero, además, implica el reconocimiento de la capacidad de acción transformadora en sí misma. La Justicia como primeridad es posibilidad, decíamos, potencialidad, fuerza movilizante para la transformación de las condicines de vida —segundidad— como posibilidad de determinar nuevas formas del ser (Andacht, «Una (re)visión del mito y de lo imaginario desde la semiótica de C. S. Peirce», 2001-2002). Pero esta capacidad de acción se acciona a través de la ley, la tercera categoría peirciana: la terceridad. En el símbolo se clausura el proceso de significación y por ello, implica un contenido concreto para «llenar» esa posibilidad. ¿De qué hablamos cuando decimos «Justicia»? En las imágenes que componen el corpus se clausura «un» sentido de Justicia.

El modo en que la sociedad llamada «occidental» representa con imágenes a la justicia tiene raíces en la mitología griega que retomarían después los romanos, como veremos.

¿Pero qué representación de la Justicia llegó hasta nuestros días? Analizamos aquí el efecto semiótico del modo en que se representa a la justicia en las sociedades deudoras de dicha tradición. Como hipótesis de trabajo, se considera que en esas imágenes se plasma la imbricación moral/razón, común a la tradición grecorromana y a los positivistas modernos de principio del siglo XIX. El objetivo que orienta este artículo es reconstruir la red semiótica que permite explicar la junción justicia/ moral/ razón en dichas imágenes.

2. EL PROBLEMA DE LA REPRESENTACIÓN EN LA PRAGMÁTICA PEIRCEANA

Como indica Ransdell (1977: 162) la semiosis puede definirse como un proceso auto-correctivo que implica la interacción cooperativa entre tres componentes, Representamen, Objeto e Interpretante. Por lo tanto, los sistemas semióticos muestran una conducta de «autocorrección» o actividad «dirigida a un fin». Son capaces de utilizar los signos como medios para la comunicación de una forma, o el traslado de un hábito, encarnado en el

objeto, de manera que acote las posibilidades del interpretante (*EP* 2.544, n. 22).

El análisis semiótico que se enmarca en esta perspectiva reconocerá la necesidad de contemplar el fenómeno que se aborde como el producto de una relación constituida por los tres términos en relación de interdependencia en la constitución del representamen (CP 5.484):

> *Un signo es algo que determina que algo distinto (su interpretante) se refiera a un objeto al que él mismo se refiere (su objeto) de la misma manera, llegando el interpretante a convertirse a su vez en un signo, y así ad infinitum* (CP 2.303).

En otras palabras, el signo o representamen es algo que se encuentra en lugar de otra cosa para alguien en algún aspecto o carácter. Se dirige a alguien, esto es, crea en la mente de esa persona un signo equivalente, o quizás más desarrollado. Ese signo es denominado por Peirce el interpretante del primer signo. Pero al mismo tiempo, el signo está en lugar de otra cosa, su objeto, pero no de manera absoluta, sino sólo en virtud de algunos de sus elementos constitutivos o ideas, que Peirce llama en algunos casos «el fundamento» del representamen (A Fragment, CP 2.228, c. 1897. La traducción es mía. C. W.).

La ontología peirciana contempla tres tipos de categorías en las que se presentan los fenómenos: primeridad, segundidad y terceridad:

> *the most frequently useful division of signs is by trichotomy into firstly Likenesses, or, as I prefer to say, Icons, which serve to represent their objects only in so far as they resemble them in themselves; secondly, Indices, which represent their objects independently of any resemblance to them, only by virtue of real connections with them, and thirdly Symbols, which represent their objects, independently alike of any resemblance or any real connection, because dispositions or factitious habits of their interpreters insure their being so understood* ("A Sketch of Logical Critics», EP 2: 460-461, 1909).

La semiosis humana, en tanto forma de conocimiento y significación del mundo, se produce en la intersección de la segundidad, que

> *bordea con lo no-semiótico, la cosa que empuja y resiste, y uno de primeridad, de lo que es apertura, puro juego creativo y visionario, de lo que aún no es pero que tampoco es futuro probable y regularizador, sino mero instante vibrátil, flotando en el limbo de lo concebible e interpretable*

> (Andacht, «El lugar de la imaginación en la semiótica de C. S. Peirce», 1996: 1.279).

Para abordar el problema de la representación, nos concentramos en la relación entre el signo y su objeto. Peirce define tres tipos de signos en esta relación: iconos, índices y símbolos. Los iconos representan sus objetos en sólo en tanto los representan en sí mismos («A Sketch of Logical Critics», EP 2:460-461, 1909). Es decir, un icono es un signo determinado por su objeto dinámico en virtud de su naturaleza interna y representa la cualidad que significa. Consecuentemente, prescinde de la referencia a un segundo (su objeto). «A possibility alone is an Icon purely by virtue of its quality; and its object can only be a Firstness» («A Syllabus of Certain Topics of Logic», EP 2: 273, 1903). «Un icono es un representamen que satisface la condición de un representamen en virtud de una característica que posee en sí mismo y que poseería de todas maneras aunque su objeto no existiera» (5.73).

Los índices, por su parte, son signos determinados por su objeto dinámico en virtud de encontrarse en una relación real con él (A Letter to Lady Welby, SS 33, 1904. La traducción es mía C. W.). Indices represent their objects independently of any resemblance to them, only by virtue of real connections with them («A Sketch of Logical Critics», EP 2: 460-461, 1909). En otras palabras, se trata de reacciones «a», o efectos «de» un objeto sobre la mente del productor del signo, sin una referencia necesaria a un tercero (el interpretante).

Finalmente, los símbolos son signos cuyo carácter representativo consiste precisamente en el hecho de ser reglas que determinarán su interpretante:

> *A Symbol is a law, or regularity of the indefinite future. Its Interpretant must be of the same description; and so must be also the complete immediate Object, or meaning. But a law necessarily governs, or «is embodied in» individuals, and prescribes some of their qualities. Consequently, a constituent of a Symbol may be an Index, and a constituent may be an Icon* («A Syllabus of Certain Topics of Logic», EP 2: 274, 1903).

El símbolo implica un hábito y se constituye como medio de pensamiento acerca de ideas sobre las cuales no podríamos pensar de otra manera. Los símbolos nos posibilitan crear abstracciones sin las cuales careceríamos de una poderosa ingeniería de descubrimiento («Prolegomena to an Apology for Pragmaticism», CP 4.531, 1906).

El símbolo ordena, programa, funciona como «guía» del sentido. Ahora bien, si nos detenemos un poco más en este tipo de representamen, y retomamos los planteos de las últimas citas, podemos advertir que el aspecto simbólico aparece estrechamente imbricado con el icónico e indicial en la configuración del signo. Los símbolos suponen un trabajo de interpretación y éste necesita sostenerse en índices que lo anclen en un contexto concreto, e íconos que lo dotan de imágenes. En otras palabras, todo símbolo necesita una cualidad (primeridad), sin lo icónico, lo simbólico es una imposibilidad y sin lo indicial, carecería de anclaje en «algo» del mundo.

La teoría de Peirce postula el acceso mediado a lo real en un proceso continuo de percepción e inferencia, donde el signo es el link entre una exterioridad y el trabajo representacional. Es el tiempo lo que permite determinar el efecto de sentido, y eventualmente como hábito, con cierto grado de estabilidad, compartido por una comunidad. Si bien el crecimiento del sentido es equiparable a un permanente devenir, podemos sin embargo reconocer en imágenes, como la de la justicia, sentidos «congelados en el tiempo» en su representación icónica. ¿Pero qué líneas de sentido resuenan en dicha representación?

3. LA JUSTICIA EN IMÁGENES

La Justicia como signo predominantemente simbólico, como hábito producto de la consolidación de una conducta o creencia, requiere para dicha función de iconos e índices. Las imágenes que se seleccionaron para componer el corpus fueron extraídas de tres de los motores de búsqueda *online* más utilizados en el mundo hispanohablante[1]. Por tratarse de una imagen altamente difundida y estandarizada, se encontró un número reducido de versiones. Se trata de la imagen más reconocida y extensamente utilizada en diversos espacios sociales en todo el mundo occidental. En la selección de imágenes que acompaña este artículo se podrán advertir elementos comunes que serán puestos en consideración para el análisis.

Las sociedades occidentales modernas se conformaron de manera dispar y heterogénea a partir del proceso complejo que se inició con la confluencia de la consolidación y expansión del capitalismo, la constitución de los Estados Nación, la Ilustración filosófica y la Reforma Protestante en la

[1] *http://www.google.com, http://www.altavista.com, http://www.terra.com*.

Europa del siglo XVIII. Desde ese momento, razón y voluntad comenzaron a ser reconocidas como características universales del hombre que lo hacían capaz no sólo de conocer el mundo, sino también de intervenir en él. «Sapere aude» proclamó Emmanuel Kant instando al hombre a atreverse a la autorreflexión para conocerse a sí mismo y de esa forma, transformar el mundo por medio de su acción (Foucault, 1994).

La evolución de la ciencia y la técnica, creaciones de la razón del hombre, inevitablemente implicaría también su progreso y perfeccionamiento moral: un hombre emancipado, maduro, que pudiera gobernarse a sí mismo. La fe en la razón se expresó en un movimiento intelectual del siglo XIX: el positivismo. Los positivistas sostenían que, en la medida en que las sociedades fueran basándose cada vez más en la ciencia, estarían abocadas a volverse más semejantes. Así, el conocimiento científico permitiría llegar a desarrollar una moral universal.

En esta etapa inaugural de la Modernidad se presentaba como posibilidad que la razón permitiera la definición de las condiciones bajo las cuales es legítimo su uso y además, en la definición del «ser» y el «deber ser». Entonces, Moral y Verdad aparecen aquí, en estrecha relación: son posibilidades de la razón cuyo propósito es la liberación. Sin embargo, la liberación supone la previa voluntad política para la crítica. El «deber ser» está junto al hecho de la ciencia y, por lo tanto, la justificación de la moral debe ser simultánea a la justificación de las ciencias físico-matemáticas. El problema del «deber ser» para Kant debe apuntar a «encontrar» una ley universal que sirva de regla para la acción. La moral debe ser una ciencia y para ello, debe basarse en leyes generales de aplicación universal. «Encontrar» esas leyes depende de la voluntad del hombre.

Como apuntaba en la introducción, estas ideas tienen raíz en la cosmovisión de la tradición grecorromana. En la mitología griega es Astrea o Diké, deidad femenina de la justicia moral. Hija Temis, que significa «ley de la naturaleza», equiparable dentro de esta cosmovisión a la idea de «justicia divina». La equivalente romana de la helénica, como la personificación del derecho divino de la ley, es Iustitia, a la que se la representa como una mujer imperturbable, de pie, erguida, con los ojos vendados y llevando una balanza de platillos en una de sus manos y, en algunos casos, una espada en la otra (Cirlot, 1958; Pérez-Rioja, 1997; Grimal, 1999).

Esta imagen es un verdadero sobreviviente de los procesos de modernización, reapropiada por las sociedades con herencia grecorromana. El pro-

ceso de difusión de este modo de representación forma parte de lo que se conoce como el fenómeno de «recepción» del derecho romano en toda Europa a partir de la segunda mitad del siglo XI. Esta tradición de pensamiento fue consecuencia de la rama *iusnaturalista* del derecho que funda el derecho o ley natural en la ley eterna que rige el universo, fundando así el derecho en la naturaleza.

El pensamiento griego fundador de la filosofía occidental consideraba que el caos del universo era sólo aparente. Existía tras él un orden subyacente. Esa disposición estaba dada por lo inmutable: la idea de justicia, belleza y los valores eternos que se traducían en el perfecto orden cósmico. El cosmos como lo absoluto, preciso, bello, podía ser aprehendido por un trabajo de mimesis, continua emulación de lo admirado, garantía de una relación directa con el Ser, y consecuentemente, posibilidad de que aquello sea integrado al propio espíritu. De este modo el alma del sujeto sería reflejo del macrocosmos. Sólo así podría desarrollarse una «bio theoretikos»: vida basada en la teoría que posibilita al hombre actuar correctamente:

> *Cuando el filósofo contempla el orden inmortal, no puede menos de asimilarse él mismo a la medida del cosmos, imitar a éste en su interior* […] *la teoría induce a la asimilación del alma al movimiento ordenado del cosmos en la praxis de la vida: la teoría acuña en la vida su forma, se refleja en la actitud de aquel que se somete a su disciplina, en el* ethos (Habermas, 1993: 160).

La filosofía clásica y los positivistas modernos compartían el concepto de «teoría pura» con la correspondiente «actitud objetivista» que asocia enunciados teóricos a estados de cosas, y la suposición ontológica de una estructura del mundo independiente del sujeto que conoce. Además, la razón aparece en ambas como el medio cuyo fin último es el moral. Esta definición de lo moral por medio de la razón permitiría iluminar todos los campos de la acción humana, incluyendo la justicia.

Haciendo ahora foco en la pragmática inaugurada por C. S. Peirce, con vistas a analizar nuestro problema, acordamos en que todo elemento del mundo es producto y proceso contínuo de una articulación de elementos icónicos, indiciales y simbólicos. En el análisis de la representación de la justicia en imágenes nos encontramos ante muñecas rusas que conforman un complejo proceso semiótico, si bien la metáfora no da verdaderamente cuenta de la dinámica de este planteamiento. Randsell desarrolla ampliamente esta idea:

> *Considered dynamically, the representation relation is the basic form-repetitively occurring and overlapping- of a process of semiosis without any determinable absolute beginning or end. This can be likened intuitively to a chain interminable in both directions, starting from any given point within it, though conceivable from without as originating in an ultimate ancestral object and as terminating in an ideal final interpretant. That is, one might devise a method of representation of a semiosis process by beginning with such a picture or —as Peirce would say— «icon» of the semiosis process. This would then have to be complicated by taking into account the fact that (a) any given «link» in the chain might represent a sign (which, bear in mind, is always also an interpretant) having two or more sign values, which would have to be represented by a corresponding number of branchings at that point, (b) any two or more given chains might merge into a single chain through an interpretant-sign which is a resultant of signs in different chains that have cooperated conjointly in producing that interpretant (much as premises conjoin in producing a conclusion), (c) any two or more given chains might originate ultimately from the same ancestral object (from which any number of chains may emanate), and (d) the individual «links» in the chain are always potentially analyzable into innumerably many possible sub-links and sub-sub-links (within sub-chains and sub-sub-chains) since a sign is not a «logical atom» but only something which it happens to be intellectually profitable to treat as a unit at a certain point in an analysis, though always analyzable in principle into sub-signs if or when the analytic project should require it, any of which may itself be a sub-sign within some more inclusive sign* (1986: 14).

En las imágenes del corpus vemos siempre a una mujer. La mujer es una joven o virgen de aire severo, en la mayoría de los casos, en actitud frontal, en la tradición grecorromana es asociada directamente a la virtud[2]. Aquí tenemos nuestro primer signo indicial: si son las divinidades femeninas las que representan la virtud, un anclaje en lo real es el de esa virtud encarnada en un ser humano, pero específicamente, una mujer. La justicia es una de las cuatro virtudes cardinales en la cosmovisión grecorromana, junto con la prudencia, la fortaleza y la templanza. El objeto «mujer» se interrelaciona con el valor de la justicia como virtud, y consecuentemente, de manera positiva, como lo deseable dentro de los principios para valorar, o en otras palabras, juzgar.

La mujer, entonces, está realizando una acción: valora, pondera, mide, evalúa. Acciones que son posibles a partir de que a ella se le adjudica la vir-

[2] Por su parte, los hombres representan al poder.

tud de la razón. Pero para que la evaluación sea justa, no confiamos en su honestidad, sino en la venda que le obstruye el sentido de la visión. Sin embargo, si se le adjudica a la mujer la voluntad de realizar esa acción correctamente, ejecutando para ello un método. Es decir, aquí se pone de manifiesto la confianza en el método y el sujeto, la mujer de las imágenes, debe dejar de lado su subjetividad y para ello: es una «justicia ciega».

La actitud frontal que mencionábamos anteriormente dota a la imagen de equilibrio, sentido que se refuerza en un segundo objeto: la balanza de platillos que sostiene en una de sus manos. Esta herramienta es el instrumento por medio del cual la mujer realiza la acción de ponderar. Este objeto es otro anclaje del signo «justicia» con lo real, en la medida en que es índice de la fuerza con que la tierra atrae a los objetos hacia su centro[3]. La balanza se presenta como símbolo de equilibrio distributivo de elementos que son medibles, no sólo de objetos, sino también del bien y el mal y estos como cuantificables.

Esta confianza en el método como garante de la verdad y moral, se presenta como continuidad desde la tradición hasta los positivistas, cuyas reflexiones giraban en torno a las posibilidades metodológicas de asegurar la verdad, la certeza, la objetividad de los conocimientos a los que se arriba. El resultado de esta concepción del conocimiento es el desarrollo tecnológico que permite la transformación del mundo, la naturaleza, la sociedad. Pero nuevamente, ese conocimiento es científico porque aprehende la realidad de modo objetivo. La objetividad se logra porque la percepción debe estar orientada de modo desinteresado, es decir, ese pensamiento debe expresar lo que se manifiesta a la percepción directa: no tamizar la percepción con esquemas propios es lo que da lugar a la construcción de un conocimiento objetivo.

Y aquí introducimos otro elemento indicial que compone la imagen y que funciona como anclaje de la presentación de la Justicia en lo real: la venda en los ojos, garantía de imparcialidad de su juicio, indica que la justicia no entiende de jerarquías o intereses particulares, que trata a todos los que son juzgados con equidad.

Finalmente, la espada de doble filo, que no aparece en todos los casos, representa decisión psíquica, palabra de Dios y una función interior justiciera (de nuevo aquí la voluntad) (Cirlot, 1958; Pérez-Rioja, 1997).

[3] La balanza es junto con la romana y la báscula, uno de los tres instrumentos que se han inventado para medir la masa de un cuerpo. Sin embargo, el uso más frecuente es utilizarlas asociando la masa al peso correspondiente, y por ello es común la referencia a esta magnitud.

En resumen, la mujer, la venda en los ojos, la balanza y la espada conforman una serie de objetos que producen un efecto de conexión o lazo con lo real, con lo existente, otorgándole al proceso semiótico un significativo grado de indicialidad, donde se ancla el sentido de justicia que se representa en la articulación de estas imágenes, todos elementos existentes. La situación representada en las imágenes presenta como posibilidad que el hombre puede arribar a una evaluacón deseable por medio de la aplicación de un método, garante de objetividad. Pero además, esta idea de justicia está asociada directamente a la idea de equilibrio en la distribución, y no en la noción de reconocimiento (Fraser, 1997). Por lo tanto, el horizonte de la justicia sería la igualdad distributiva en desmedro de una concepción de justicia como respeto a la diferencia, o al conocimietno del otro como «par» en un plano cultural, de género, étnico, etc.

El recorrido lineal propuesto entre las figuras 1 y 11 busca dar cuenta de la cadena semiótica representada en las imágenes analizadas, donde se articulan las ideas de verdad y moral a la de justicia, a partir de la interrelación núcleos de sentido específicos.

4. REFLEXIONES FINALES. ¿UN ANACRONISMO?

Esta fe en la razón fue fuertemente cuestionada desde Max Weber (1997) en adelante. Si para Kant, así como para los griegos, el fin último del uso de la razón era moral; con los planteos de Weber se diluye el vínculo espiritual entre el «ser» y el «deber ser», marca de aquel positivismo cientificista. Weber postula la imposibilidad de juzgar el contenido de los valores por medio de la razón. Este cuestionamiento se radicaliza en la segunda mitad del siglo XX en el marco del denominado giro lingüístico[4]. Encontramos, por ejemplo, en Habermas el replanteo tanto del problema de la verdad como del de la moral. Desde este nuevo encuadre epistemológico, los problemas de la verdad y de la moral son problemas discursivos. En este modelo, la pretensión de validez normativa es cognitiva porque se la puede corroborar discursivamente, fundamentándola en un consenso de los participantes, obtenido mediante argumentos.

La «unidad de la razón» queda preservada en el discurso teórico: aquí la argumentación se halla sujeta a la condición de verificación discursiva de las pretensiones de validez, en un proceso de racionalidad no restringida. El discurso es aquí para Habermas «peculiarmente improbable». Las pretensiones de validez son hipotéticas; deben ser examinadas argu-

mentativamente y así aceptadas o rechazadas. El contexto en el que se determina la verdad en el discurso teórico es pragmático: la verdad sólo puede derivarse del desempeño discursivo (argumentación racional) de las pretensiones de validez. Aquí la noción de verdad implica un reconocimiento intersubjetivo del enunciado no sólo por los participantes «de hecho» del discurso teórico, sino «para todos los sujetos racionales». De aquí deriva su teoría consensual de la verdad, referida sólo al discurso teórico, ya que no cualquier consenso de facto al que se arribe puede ser garantía de verdad.

En la lógica del discurso práctico, que tiende a un fin moral, Habermas sostiene contra los no-cognitivistas que las cuestiones prácticas pueden ser decididas racionalmente. El resultado del discurso práctico puede ser racionalmente motivado y puede ser susceptible de verdad, pero en un sentido amplio del término, no estricto como en el discurso teórico: se determinan por medio del consenso la corrección o incorrección; lo apropiado o inapropiado de las acciones, con el propósito de acercarse al fin moral.

Las normas, valores, principios y convenciones deben su legitimidad a su reconocimiento intersubjetivo, que los hace válidos normativamente para los actores sociales. Cuando su validez entra en conflicto, se la critica quedando por el momento en suspenso hasta que se la vuelve a reconocer, reformulándola o se la descarta por otra superadora fundada en el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones por las que se considera válida. La función del discurso práctico es examinar qué intereses pueden ser los universalizables, los compartidos por todos los participantes, los susceptibles de consenso que represente la «vida buena» para esa sociedad.

Si consideramos esto último, podríamos decir que en el momento actual, de cuestionamiento de los grandes relatos, de disolución de la ficción del Estado-Nación como regulador, la representación gráfica de la Justicia tal como se analizó es coherente con un momento de la modernidad de asociación de lo moral con la razón y ésta con la verdad, lo cual hoy podría considerarse un anacronismo, puesto que continuamos representando a la justicia de un modo que se la asocia con las ideas de moral y razón, al equilibrio medible, probable, evidenciable, justicia distributiva, justicia ciega, esto es, que juzga imparcialmente; en suma, una justicia objetiva.

[4] A partir del llamado «giro lingüístico» las ciencias sociales comienzan a problematizar la confianza en la transparencia del lenguaje. Significó un pasaje de la filosofía de la consciencia a una filosofía de la intersubjetividad.

Sin embargo, «[…] los intelectuales a veces quedan imposibilitados para captar la lógica de una lucha donde la fuerza social de las representaciones no es necesariamente proporcional a su valor de verdad (Bourdieu, 1985: 94). Siendo éste el marco, el trabajo del intelectual supone entonces advertir que «la ciencia transforma la representación del mundo social y al mismo tiempo el propio mundo social, en la medida en que al menos hace posibles prácticas de acuerdo con esta representación transformada» (*ibid*: 101).

Por ello, no adherimos aquí a tesis como las de Austin o el mismo Habermas, que tienden a asignarle un poder determinante a las palabras. Por el contrario, entendemos —en la línea de estos planteos de Pierre Bourdieu, reconsiderados, entre otros, por Costa y Mozejko (2001, 2002, 2007)— que para entender la eficacia del discurso es necesario poner en relación sus propiedades, con las condiciones objetivas —históricas— en las que aquel se pronuncia. La vigencia de la imagen de la Justicia se sostiene en la ficción activa de su posibilidad. La eficancia de este signo depende de la creencia colectiva en él, y ésta es su condición: «[…] la magia de las palabras no hace más que desencadenar los resortes —las disposiciones— previamente montados» (Bourdieu, 1985: 86). Entender el funcionamiento de un signo, entonces, requiere atender simultáneamente el orden propiamente simbólico y de las relaciones objetivas entre agentes e instituciones.

Analizar específicamente las condiciones de eficacia de esta forma de representación es el propósito de futuras aproximaciones.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDACHT, F. (1996). «El lugar de la imaginación en la semiótica de C. S. Peirce». *Anuario Filosófico* XXIX/3, 1.265-1.290. En *http://www.unav.es/gep*.

BOURDIEU, P. (1985). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.

CIRLOT, J. E. (1958). *Diccionario de símbolos tradicionales*. Barcelona: Luis Miracle.

DICCIONARIO de la obra de C. S. Peirce. En *http://www.helsinki.fi/science/commens/dictionary.html*.

FOUCAULT, M. (1994). «¿Qué es la Ilustración?». *Actual* 28. En *http://www.saber.ula.ve/db/ssaber/Edocs/centros_investigacion/csi/publicaciones/papers/davila-que-es-la-ilustracion.pdf*.

GRIMAL, P. (1999). *Diccionario de mitología griega y romana*. Buenos Aires: Paidós.

HABERMAS, J. (1993). «Conocimiento e interés». *En Ciencia y técnica como ideología*. México: REI.

MOZEJKO, D. T. y COSTA, R. L. (comps.) (2002). *Lugares del decir. Competencia social y estrategias discursivas*. Rosario: Homo Sapiens.

— (2005). «Hechos y principios: el lugar desde donde se construye la nación». *Héroes de papel: avatares de una construcción imaginaria en América Latina*. *Revista Iberoamericana* (Pittsburgh: IILI) 213, 993-1.014.

— (comps.) (2007). *Lugares del decir 2*. *Competencia social y estrategias discursivas*. Rosario: Homo Sapiens.

PEIRCE, C. S. (1931-1958). *Collected Papers*, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds.). Cambridge: MA: Harvard University Press.

PÉREZ-RIOJA, J. A. (1997). *Diccionario de símbolos y mitos*. Madrid: Tecnos.

RANSDELL, J. (1986). «Charles Sanders Peirce (1839-1914) Entry on Peirce in the Encyclopedic Dictionary of Semiotics». The Hague: Mouton de Gruyter/Texas Tech University: Department of Philosophy, Institute for Studies in Pragmaticism, 673-695. En *http://members.door.net/arisbe/menu/library/aboutcsp/ransdell/eds.htm*.

— (1997). «Some Leading Ideas of Peirce's Semiotic». *Semiotica* 19.3/4, 157-178.

SCHVARSTEIN, L. (2000). *Psicología social de las organizaciones*. Buenos Aires: Paidós.

WEBER, M. (1997). *Economía y sociedad*, tomos I y II. México: Fondo de Cultura Económica.

Recibido el 12 de febrero de 2010.
Aprobado el 29 de septiembre de 2010.

FIGURAS

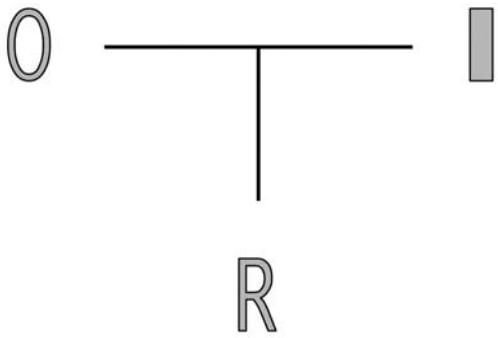


Figura 1

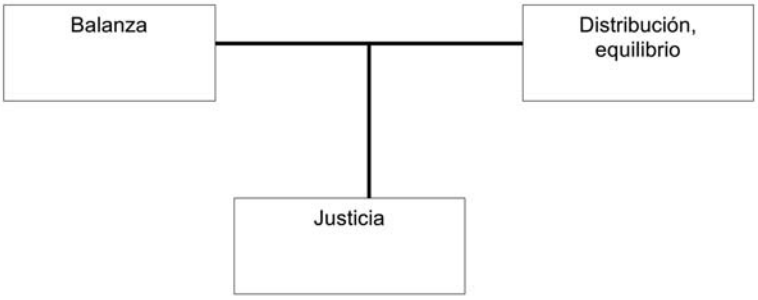


Figura 2

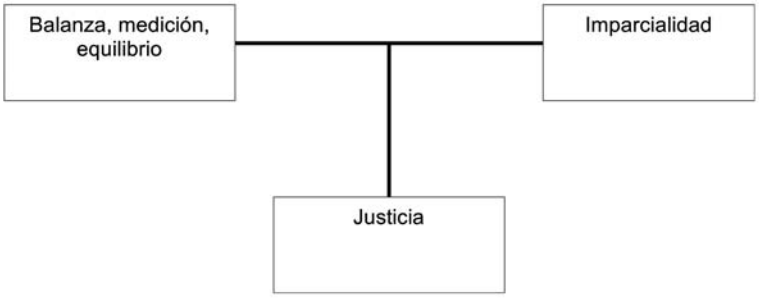


Figura 3

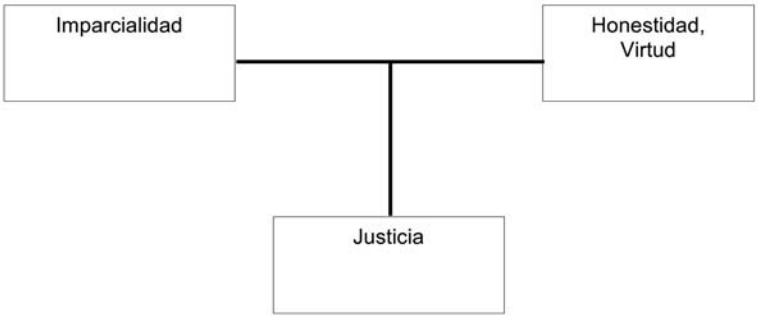


Figura 4

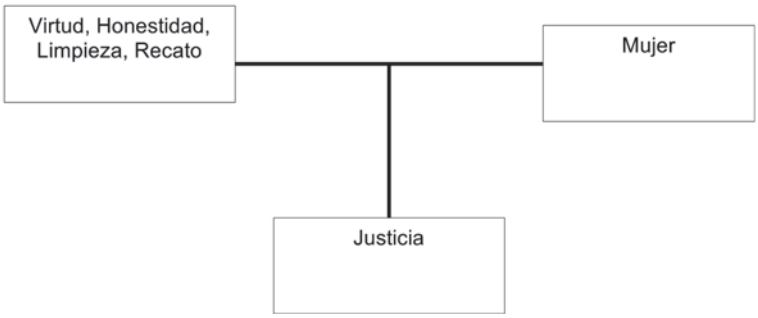


Figura 5

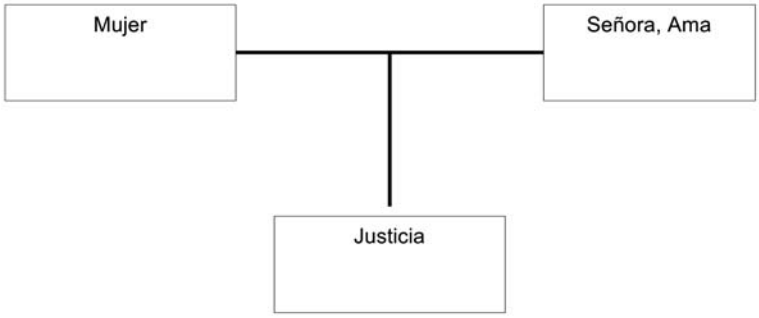


Figura 6

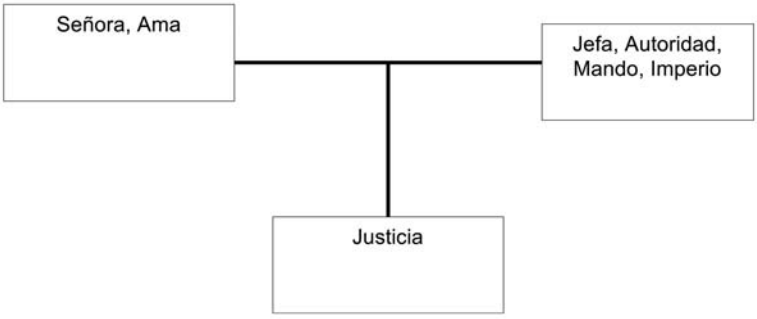


Figura 7

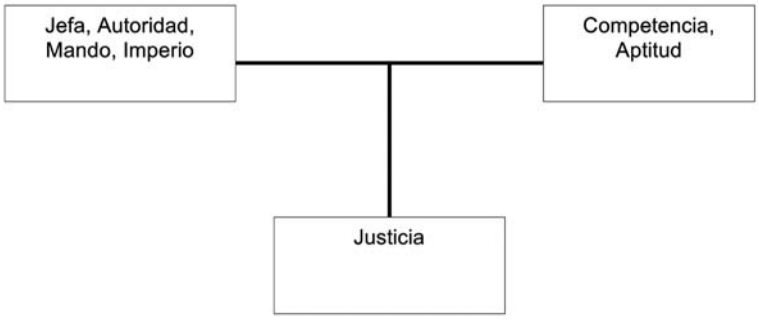


Figura 8

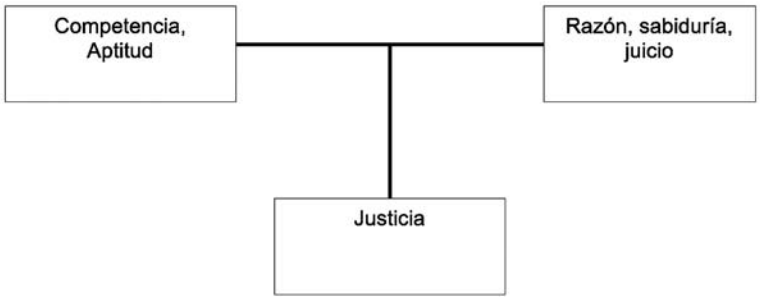


Figura 9

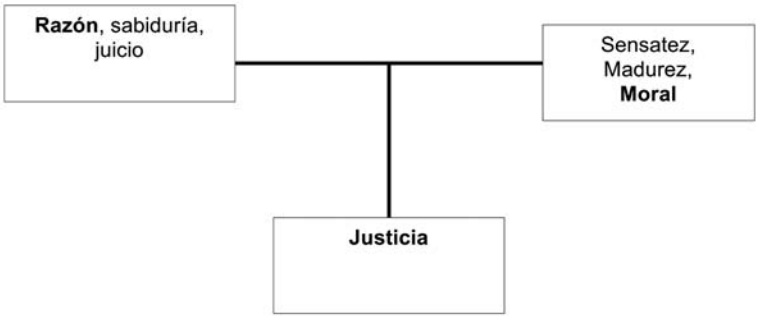


Figura 10

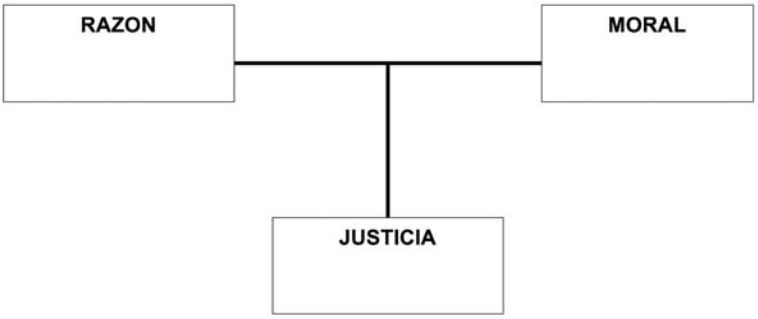


Figura 11