

JUSTICIA POR EL OTRO

GEORGE SYMINGTON*

CAMILA HENAO**

RESUMEN

Este trabajo pretende hacer una crítica a las teorías de la justicia contemporáneas y reevaluar varios de sus fundamentos. Primero se aborda la teoría de Emmanuel Levinas sobre la responsabilidad incondicional por el otro, y se hace una fuerte crítica a sus postulados basándose en el psicoanálisis lacaniano expuesto por Slavoj Zizek. Después se hace una crítica a la solución de justicia que plantea Zizek de una *Justicia sin Cara*, al no hacerle caso a Hegel en su afirmación que las concepciones de justicia se determinan a partir de la contingencia histórica y las funciones que ejerce una concepción de justicia en una comunidad. Teniendo esto en cuenta se propone reevaluar la forma como se han abordado las teorías de la justicia hasta ahora, ya que excluyen el devenir histórico que llevó a una concepción particular de justicia, al igual que las diferentes formas de justicia que se dan en una determinada comunidad y finalmente la base biológica de la ética. Teniendo en cuenta lo anterior se generan algunas bases ontológicas sobre lo que es la justicia y su relación con el derecho basándose en las últimas lecturas y obras de Jaques Derrida.

Palabras clave: justicia, otro, Levinas, Zizek, Derrida, Nietzsche, historia, lugar que se ocupa, biología, esfera pública, democracia deliberativa, Habermas, inclusión, exclusión, comunicación, creación normativa.

Fecha de recepción: junio 6 de 2011
Fecha de aceptación: octubre 12 de 2011

* Estudiante de Derecho de la Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia. george.symington@gmail.com

** Estudiante de Derecho de la Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia. mchenao91301@hotmail.com

ABSTRACT

This work aims to criticize contemporary theories of justice and reevaluate some of its foundations. First it deals with the theory of Emmanuel Levinas on the unconditional responsibility for the Other, and makes a strong critique of their assumptions based on Lacanian psychoanalysis methodology exposed by Slavoj Žižek. Following we criticize the solution posed by Žižek on a Faceless Theory of Justice by ignoring Hegel's assertion that conceptions of justice are based on historical contingency and the functions that a particular conception of justice exerts in a community. With this in mind we proposed to reassess the way theories of justice have been considered so far, as they exclude history, the different forms of justice that occur in a particular community and the biological basis of ethics. Given the above we pretend to generate some ontological bases of Justice and its relationship to Law based on the last readings and works of Jacques Derrida.

Key words: *justice, other, Levinas, Žižek, Derrida, Nietzsche, History, place in a community, biology.*

1. INTRODUCCIÓN

El siguiente ensayo tiene una doble finalidad, por un lado busca mostrar el punto de quiebre de las teorías preponderantes de la justicia en el estado actual de cosas, en segundo lugar pretende demostrar cómo hasta recientemente las teorías de la justicia buscan responder a la interminable pregunta: ¿Qué es la justicia? y no a la pregunta ¿Cómo llegamos a tener cierta concepción de justicia? Por medio de este ensayo se muestra la obsesión filosófica occidental por establecer un *deber ser* de la justicia, el cual debe ser esencial, universal, natural e inmutable, sin considerar si ese *deber ser* tiene una historia, una lucha de poderes, una base biológica entre otros elementos subyacentes que son los modos de producción de esa concepción particular de justicia. Cuando una determinada forma de ver el mundo se establece como una verdad simbólica, su utilización cotidiana a través de su performatividad nos hace olvidarnos de los modos de producción que inventaron e implementaron de forma violenta dicha concepción de lo que es justo. La performatividad y las funciones específicas que ejerce una determinada forma de justicia en una comunidad dan la percepción como si un modelo de justicia fuera a-histórico (como si siempre hubiera sido el mismo), cuando la historia nos muestra precisamente lo contrario. El presente ensayo es una invitación a que antes de hablar de lo que es justo, nos preguntemos si eso que denominamos justo debemos tomarlo por hecho o en vez

debemos preguntarnos; ¿Cómo llegamos a tener ciertas concepciones de justicia en nuestra comunidad y cómo llegamos aceptarlas como tales? ¿Lo anterior es simplemente constructivismo social o puede que tengamos ciertas bases biológicas en las que fundamentamos nuestra concepción de justicia?

2. EL ENCUENTRO CON EL OTRO

Como referencia inicial al concepto de justicia vamos a examinar la filosofía de Emmanuel Levinas que es una meta-ética (una ética de la ética); es una primera filosofía, una experiencia pre-cognitiva del encuentro con el otro. Levinas, describe una interpretación de la ética fenomenológica, que constituye las condiciones de posibilidad hacia la acción correcta. El *hard-core* de la ética leviniana reside en el encuentro con otra persona; el encuentro con el otro es el momento primordial en la intersubjetividad humana; es en este momento cuando a través de la cara¹ se revela una cierta indefensión que impide que el Otro se reduzca al Mismo. Sin embargo, esto instala la responsabilidad por el Otro en el Yo. Para Levinas la relación con el otro es algo inminentemente asimétrico; el otro tal y como aparece con su cara le demanda, antes de cualquier reacción materializada: “Usted no debe matarme”. Este comando aparece porque el encuentro con las caras humanas, es ante todo afectivo y una interrupción. El encuentro cara a cara es ante todo una forma de expresión, es una fuerza, en donde se debe usar el lenguaje cotidiano para expresar estas interrupciones afectivas. Para Levinas la expresión precede a la reflexión. El encuentro cara a cara es una forma de filosofía primordial, que no empieza ni con el Estado, ni con la Teología, sino con la condición primordial para la comunicación humana. La importancia del encuentro cara a cara es que presupone la responsabilidad incondicional por el otro sin esperar que el otro haga lo mismo; por esto es que la relación es asimétrica². En este sentido podemos decir que la subjetividad es un sacrificio por los otros. El mismo debe remplazar al otro como un ejemplo de un sacrificio reconciliador; en otras palabras el yo es un prisionero del otro por su deber de responsabilidad. Levinas separa la ética de la moralidad, pues la ética marca la primera situación del encuentro cara a cara, mientras que la moralidad está constituida por una serie de reglas, a las que se llega a través del consenso que tienen como referente la primera situación; esto sucede cuando hay más personas en el encuentro cara a cara³.

- 1 Cara: Entendido como un valor positivo social que una persona efectivamente reclama para sí mismo, por el hecho que otros asumen que ha obtenido durante un contacto particular. La cara es una imagen delineada en términos de atributos sociales aprobados. Blackwood, B.D. (n.d.). Erving Goffman. *Bob & Diane Blackwood's Home Page*. Retrieved July 27, 2011, from <http://www.blackwood.org/Erving.htm>
- 2 LEVINAS, E. *Totality and Infinity; an Essay on Exteriority*. Pittsburgh: Duquesne UP. 2006.
- 3 LEVINAS, LECTURES, O.H. & CARTESIAN. (n.d.). Emmanuel Levinas (Stanford Encyclopedia of Philosophy). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved July 27, 2011, from <http://plato.stanford.edu/entries/levinas/>.

3. LA HOSPITALIDAD INCONDICIONADA DE DERRIDA

Del anterior postulado, Jaques Derrida desarrolla su teoría de la hospitalidad incondicionada. Esta teoría demanda que la hospitalidad debe ser extendida hacia cualquier extraño, sin ningún tipo de identificación o prejuicio⁴. La ética hospitalaria de Derrida habla sobre una hospitalidad incalculable en donde el que llega, todavía no tiene un nombre o una identidad. Derrida cree que la violencia puede ser superada a través de esta política, en donde el sujeto se abre radicalmente hacia el otro; esta doctrina nos enseña a no objetivar al otro.

4. CRÍTICA A LA RESPONSABILIDAD INCONDICIONAL POR EL OTRO

4.1 El vecino como una forma concreta de lo real

El filósofo eslovaco Slavoj Žižek, hace una fuerte crítica a las anteriores posturas. En primer lugar examina la figura del vecino, que es ante todo una forma concreta de lo real. El vecino se localiza en su violencia brutal; es el intruso traumático freudiano, es aquel que genera un desbalance en nuestro *modus vivendi*. La línea narrativa de Derrida cae necesariamente en el lema cristiano de “amar al prójimo” o “amar a tu vecino”, al igual que otros discursos que promueven el amor universal; al final son estrategias para evitar un encuentro directo con el vecino, a ese otro inaccesible. Encontrarse a lo real a través del vecino, pone en duda los fundamentos de nuestra realidad simbólica; por esta razón es más fácil generar idealizaciones humanísticas. El sujeto evita el encuentro con el vecino, lo cual se genera por el mismo *manque* (falta) e indefensión propias, que se proyecta en el otro. Por eso las causas humanitarias tienen tanta acogida hoy en día, porque generan que se pueda amar al vecino desde cierta distancia, sin que se tenga un encuentro cercano con él⁵. El amor fácilmente se convierte en odio, cuando se aproxima demasiado el vecino; en este sentido, amar a todo el mundo significa obligatoriamente que se odia a algunos; el amor universal siempre trae en sí mismo una excepción constitutiva, el odio de un sujeto X (enemigos del Estado, enemigos del socialismo, enemigos de la paz, etc.).

4.2 De-construcción de la hospitalidad incondicional

La hospitalidad incondicional resulta ser una función imposible de ser cumplida, ya que la hospitalidad incondicional ya está condicionada por las leyes del derecho

4 DERRIDA, J. & DUFOURMANTELLE, A. *Of hospitality*. Stanford, Calif.: Stanford University Press. 2000.

5 Žižek on Love | Philosophy Now. (n.d.). *Philosophy Now | a magazine of ideas*. Retrieved July 27, 2011, from http://www.philosophynow.org/issue77/Zizek_on_Love

a la hospitalidad que se le imponen al otro que llega. Detrás de este marco teórico existe una serie de condicionamientos socio-históricos que necesariamente traen consigo formas violentas de discriminación. De la misma manera, el visitante siempre puede violar las leyes de la hospitalidad incondicional y convertirse en el enemigo del hospedador. Como existe esta posibilidad el hospedador termina decidiendo quién entra o no a su morada, acabando con el postulado y filosofía inicial. Por eso al final la teoría de la hospitalidad incondicional es en sí, una forma de miedo hacia un encuentro cara a cara con el vecino⁶. Es imposible concebir una hospitalidad incondicional, sin un condicionamiento de la contingencia histórica.

4.3 El vecino según los órdenes lacanianos

Zizek describe al vecino según las estructuras lacanianas: en primer lugar, están los otros imaginarios que son relaciones espejo de reconocimiento mutuo; en segundo lugar, el Gran Otro del Orden Simbólico, que corresponde a la serie de leyes impersonales que coordinan nuestra existencia; y en tercer lugar, el Otro Real, que es la Cosa imposible, el compañero inhumano con quien no puede haber un diálogo simétrico. Estas dimensiones se correlacionan de la siguiente manera: en primer lugar, detrás de la imagen espejo de mi vecino, como mi semejante, existe el fantasma de esa cosa horripilante que no puede ser integrada por el lenguaje. En este sentido, el vecino es el objeto del deseo en su impenetrabilidad; es aquella figura que distorsiona y que perturba por su sobre-proximidad. Para apaciguar la existencia entre estos dos órdenes radicalmente distintos (lo Real vs. lo Imaginario) aparece el Orden Simbólico. El Orden Simbólico entra como un tercero que es un mediador pacífico; no se puede concebir a la Otra-Cosa como un ser humano normal, con la interacción directa entre los sujetos. Para que suceda lo anterior, debe existir un tercero (Orden Simbólico que es La Ley) ante el cual nosotros nos subyugamos. No puede existir una intersubjetividad sin un Orden Simbólico impersonal. Las personas no están preparadas para un encuentro cara a cara con el vecino; la alienación en la vida social muchas veces es una solución para la interacción social⁷.

4.4 Crítica a la cara como punto primordial de la ética

Levinas, habla del acto ético de aceptar la sobre-proximidad del vecino, como parte de aceptar el llamado de responsabilidad por el otro. Levinas toma en cuenta la cara

6 SLAVOJ ZIZEK - Smashing the Neighbor's Face. (n.d.). *splash28*. Retrieved July 27, 2011, from <http://www.lacan.com/zizsmash.htm>

7 Zizek on Love | Philosophy Now. (n.d.). *Philosophy Now | a magazine of ideas*. Retrieved July 27, 2011, from http://www.philosophynow.org/issue77/Zizek_on_Love

auto-referencial del vecino; decir que la cara del vecino se garantiza a sí misma, es argumentar necesariamente que la cara es el punto de referencia no lingüístico entre el Gran Otro del Orden Simbólico y el vecino como el otro. Sin embargo, la crítica de Zizek parte del presupuesto que la cara siempre está contenida de una vez en el Orden Simbólico, como aquello que permite la subjetivación del vecino. El vecino nunca es revelado en la cara del otro, se revela es en su falta de cara. El vecino no se revela a través de la cara; su dimensión fundamental es ser una cosa abominable sin cara⁸.

4.5 La humanización del otro

Por otro lado, otra crítica fundamental que le hace el análisis lacaniano a Levinas es su conceptualización de lo que es “ser humano”: “Donde falla Levinas en la esfera de lo humano es, no incluir lo inhumano en sí mismo, una dimensión que elude el encuentro cara a cara de la relación entre seres humanos”⁹.

En este sentido Levinas, al igual que muchos filósofos, cae en el euro-centrismo de excluir todo aquello que considera inhumano. En los códigos morales occidentales siempre se excluyen aspectos humanos, de esta manera se define lo que es humano, excluyendo lo inhumano como aquello perteneciente al vecino, a otro radicalmente distinto.

El problema inherente con los postulados de Derrida y de Levinas, es que son un llamado para humanizar al otro. ¿Podríamos decir que un personaje tan obsceno como Hernando Pizarro Leongomez, Salvatore Mancuso o Manuel Marulanda, son menos obscenos debido a sus cualidades humanas? Esta forma de racionalización permite humanizar a través de la subjetividad las monstruosidades intrusivas de estos personajes, al reducirlos a un conjunto de atributos personales que corresponden al ego-ideal. Es muy posible que estas personas tuvieran familias armoniosas y fueran buenos padres, pero esto no los hace menos obscenos. Es aquí donde falla este modelo de amor incondicional, al no poder dar cuenta de la inhumanidad monstruosa dentro de nosotros mismos: el vecino en su forma impenetrable bajo el manto del vecino humanizado.

4.6 Resumen de las críticas

Podríamos resumir los planteamientos anteriores de la siguiente manera: en primer lugar se critica la posición de Levinas, la cual postula que el tercero (las

8 SLAVOJ ZIZEK - Smashing the Neighbor's Face. (n.d.). *splash28*. Retrieved July 27, 2011, from <http://www.lacan.com/zizsmash.htm>

9 Zizek, S. (2001). *On belief*. London: Routledge.

instituciones de justicia) están subordinadas a un momento anterior ético (la relación de responsabilidad que media el encuentro cara a cara). Para Zizek, el Tercero (la Ley abstracta) no es secundaria sino que siempre está ahí. Levinas parece tomar la cara como el orden simbólico de normatividades; esto se da porque la cara se garantiza a sí misma. Para Zizek este postulado cubre la falta (*manque*) de lo simbólico; lo simbólico no puede convertirse en el todo.

En segundo lugar, se critica el postulado de la asimetría leviniana, ya que el postulado incondicional de responsabilidad por el otro siempre termina privilegiando a un grupo; como aquel grupo que tiene la responsabilidad por toda la humanidad. En este sentido el individuo acoge la proposición “yo soy el centro cuya existencia es una amenaza para todos los otros”; esta forma de auto-cuestionarse termina inevitablemente en un auto-privilegio. El poema de Rudyard Kipling “The White Man’s Burden”, resulta un ejemplo de esta lógica euro-céntrica, en donde un grupo de personas tienen la responsabilidad por todos los otros.

“Take up the White Man’s burden--
 Send forth the best ye breed--
 Go bind your sons to exile
 To serve your captives’ need (¿No es esta la responsabilidad incondicional por el otro?;
 To wait in heavy harness,
 On fluttered folk and wild--
 Your new-caught, sullen peoples,
 Half-devil and half-child”¹⁰.

4.7 La violencia de la responsabilidad incondicional por el otro

Este tipo de códigos éticos, permiten que un grupo de personas (el hombre blanco heterosexual europeo) tenga una obligación de colonizar a los pueblos del otro, promoviendo llevar la cultura propia hacia el otro, pero el otro no puede decidir si quiere esta “ayuda” o no. Johannes Fabian en su libro “*Time and the Other*” argumenta que cuando el tiempo se espacializa, la diferencia cultural del otro es concebida como distancia. La distancia hace que el otro habite en el pasado, aunque coexistan en el presente¹¹. Este es el uso político del concepto del tiempo, para crear una distancia en términos de progreso económico con pueblos “brecha” en

10 Modern History Sourcebook: Rudyard Kipling, The White Man’s Burden, 1899. (n.d.). *FORDHAM.EDU*. Retrieved July 27, 2011, from <http://www.fordham.edu/halsall/mod/kipling.html>

11 RUFER, M. (n.d.). La temporalidad como política: nación, formas de estado y perspectivas poscoloniales. *Revista Javeriana: Memoria y Sociedad*. Retrieved July 27, 2011, from <http://memoriaysociedad.javeriana.edu.co/articulo.php?id=28>

comparación con las naciones que se denominan del primer mundo. Es así como surge una responsabilidad por parte de estas naciones (los pueblos que se denominan desarrollados) de traer el progreso hacia las naciones en vía de desarrollo; pero esta ayuda es incondicional, o sea que los pueblos no pueden decidir si quieren esta ayuda o no. Al final a través de estas manifestaciones de responsabilidad, como las ayudas humanitarias, se encubren toda una serie de intereses económicos concretos que no permiten la diferencia en el otro, tratando de homogeneizarlo.

Lo que Zizek nos trae es un replanteamiento del concepto de Justicia, que va en contra de la cara y a favor del tercero. Para Zizek generar una concepción de Justicia en la cara del Otro es imposible, porque la limitación para relacionarnos con las caras del otro marca nuestra propia finitud. La limitación de nuestra relación de responsabilidad por la cara del otro necesita que exista un tercero (el dominio de las regulaciones) como una condición de posibilidad para la ética, no un suplemento secundario. Cuando uno escoge el tercero, lo que se da es una indiferencia radical hacia los otros. Esta es la abstracción de la ley. Esto a su vez es el espacio del amor, en donde se ama a alguien que sobresale de la multitud a la cual soy indiferente. Esta clase de indiferencia es mejor que la proposición de un amor universal, porque todo amor universal conlleva su excepción: el odio hacia otros (enemigos del Estado, etc.). Es más favorable poner la justicia en términos de “no hay nadie quien yo no ame” que se conecta con “yo no los quiero a todos”; en este sentido el “todo” se mantiene incompleto, es la forma femenina de lo sexual como “no todo”¹².

4.8 Crítica a las teorías de justicia redistributiva

El problema para Zizek del llamado hacia una justicia redistributiva, es que el llamado por el igualitarismo es demandar que el goce excesivo del otro debe ser suprimido para que todo el mundo pueda acceder al mismo nivel de goce. En otras palabras, la justicia redistributiva se basa en la envidia del goce excesivo del otro que tiene lo que nosotros no tenemos y lo disfruta. Un proyecto de reforma agraria generalmente tiene una ideología que responde a que yo estoy dispuesto a dar un pedazo de tierra, para que otros hagan lo mismo y de esta manera nadie lo pueda tener. De esta manera, lo que se trata es de privar al otro de su goce¹³. En este sentido, para Zizek lo malo no es el egoísta que interpone sus intereses personales ante cualquier forma de altruismo, al contrario el egoísta representa el arquetipo de la forma de justicia que promueve Zizek: aquella persona que está demasiado ocupada con sus asuntos como para preocuparse por el otro. El malo es aquel que está más preocupado con los asuntos ajenos que con el mismo.

12 Zizek, S.; SANTNER, E.L. & REINHARD, K. *The neighbor: three inquiries in political theology*. Chicago: University of Chicago Press. 2005.

13 Zizek, S. *Violence: six sideways reflections*. New York: Picador. 2008.

4.9 La justicia sin cara como solución y su crítica

Para solucionar los postulados de Levinas y Derrida, Žižek argumenta que la justicia debe estar encaminada a que cada comunidad se aferre a su propia fantasía étnica, sin meterse ni involucrarse con el otro. Por lo tanto, una justicia sin cara (basada en la abstracción de la ley), como la que propone Žižek, causa que el lazo contingente umbilical al cual la justicia está fijada en una situación particular, quede liberado. La anterior conclusión, cae en el problema de crear un modelo de justicia que no tiene ninguna raíz, en donde parece compatible promover un dualismo entre una forma de justicia abstracta universal y una justicia particular con base en raíces etnológicas. El problema con este postulado es que va en contra de una proposición hegeliana, en donde la justicia está necesariamente determinada por las formas concretas de una comunidad (la concepción de justicia necesariamente está determinada por la contingencia histórica).

El grave problema con las tesis anteriores es que ninguna tiene en cuenta el elemento histórico de la justicia. Todos basan sus premisas en momentos a-históricos como el encuentro cara a cara de Levinas. Se basan en el deber ser de la justicia, sin tener en cuenta cómo se llegó históricamente a esa determinada forma de justicia; se describen momentos a-históricos que fundamentan la justicia, pero nunca los momentos históricos que son el “*erfindung*” de esa concepción de justicia. Esto parece ser una constante en la concepción histórica de lo que se denomina *justo*. Ya se entienda la justicia como una forma de armonía como lo hacían Platón y Sócrates; la justicia como un comando divino como lo sostenía Tomás de Aquino; la justicia como un derecho natural como lo sostenían las primeras tesis contractualistas, por ejemplo, en la obra de John Locke; o la justicia como un consenso general como lo muestran las tesis contractualistas de John Rawls. En todos estos enfoques la justicia siempre se mira desde un punto de vista a-histórico y como un deber ser. Si analizamos la teoría de la justicia de John Rawls, podemos ver el argumento anterior en su máxima expresión: para expresar su teoría toma como punto de partida un momento a-histórico e imposible, el velo de la ignorancia. Se pregunta Rawls: si estuviéramos en una posición originaria en donde se ignoran todas las diferencias sociológicas de una comunidad ¿qué teoría de la justicia se debería acoger una vez que el velo se levante? Su conclusión es que se les debería dar el mayor beneficio a los menos aventajados¹⁴. Como se observa, es claro que esta como muchas teorías de la justicia se basan en un deber ser y en un momento a-histórico que les da validez; una visión idealizada que encubre la violencia y exclusión que se dan en su implementación práctica. De la misma manera, estas teorías de la justicia tratan de imponerse como formas de ver el mundo universalizadas, como claramente es el imperativo categórico kantiano; como si todas las personas tuvieran una misma

14 RAWLS, J. *A theory of justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press. 1971.

concepción de lo que es la justicia, independientemente de la posición que ocupan en la sociedad; independientemente de nuestra historia.

5. EL MITO DE LA MEMBRANA IMPERMEABLE

Lo anterior se relaciona con el mito de la “membrana impermeable” que argumentan tanto las ciencias sociales como las naturales: postulan que tienen su propio objeto de estudio y su propia lógica interna, la cual no es alterada por la cultura, ni por las formas dominantes de pensamiento de la sociedad. De igual forma, en el derecho y en la ciencia política se mantiene a la justicia como esa membrana impermeable, que se muestra ya sea como algo intangible e inmutable por fuera del tiempo o como el producto inevitable de un proceso evolucionario. No queremos con esto caer en la falacia posmoderna de que todos los fenómenos humanos son una construcción discursiva social y arbitraria sin ninguna esencia. Esto sufre del mismo cáncer que lo anterior, al negar la existencia de campos como la biología, en donde investigaciones recientes muestran que existen ciertas concepciones de justicia que se dan a un nivel neuronal (más adelante hablaremos de este tema). De la misma manera, podemos observar la ausencia de un campo de investigación que muestre cómo los elementos culturales (ideología) son interpelados cognitivamente a un nivel neuronal; los debates se quedan en un confrontación entre naturaleza vs. cultura (science wars), demostrando una vez más la influencia de la política en las ciencias sociales y naturales: en palabras de Carl Schmitt, la naturaleza de lo político se desarrolla en el plano del enemigo¹⁵. Con lo anterior, queremos aseverar la exclusión de la cultura y de la biología en las teorías de la justicia.

6. NIETZSCHE Y LA IMPORTANCIA DE LA HISTORIA Y LA CULTURA EN LAS DIFERENTES CONCEPCIONES DE LA JUSTICIA

Por otro lado, Trasímaco argumentaba que la definición de justicia pertenecía a los intereses de los fuertes, de las clases dominantes, era solo un nombre de lo que el soberano le imponía al pueblo¹⁶. El filósofo Friedrich Nietzsche siguiendo con la misma línea argumentativa habla de dos tipos de moralidad fundamentales, la moral del esclavo y la moral del maestro. Para Nietzsche no hay un fenómeno moral, solo interpretaciones del fenómeno. La esencia de la moral del maestro es la nobleza, la moralidad está diseñada para proteger a los hombres con una voluntad fuerte. El miedo y la violencia en este tipo de moralidad mantienen su hegemonía.

¹⁵ SCHMITT, C. *Political theology*. Cambridge, UK: Polity. 1992.

¹⁶ BLACKBURN, S. *Plato's Republic: a biography*. New York: Atlantic Monthly Press. 2007.

El maestro crea una idea de lo que está bien, que mantiene su posición dominante en la sociedad; lo malo es la negación dialéctica de este postulado, lo real que es imposible de integrar hacia ese sistema de moralidad. En este sentido, lo mismo es la medida de todo, lo que es malo para mí es malo en sí mismo. Como contraposición y en respuesta se genera la moralidad del esclavo. La moralidad del esclavo es ante todo un resentimiento. Esta contraposición nace de considerar que la evaluación de las acciones se basa en la intencionalidad, en vez de sus consecuencias. Como la moralidad del esclavo se basa en el resentimiento, trata ante todo de demonizar al maestro, lo hace mostrando como lo que el maestro considera bueno es en realidad malo. Así, la moral del esclavo trata de volver a los maestros esclavos. La base de la moral del esclavo es la utilidad, lo que es mejor para toda la comunidad. Como los maestros son en sí una minoría y los esclavos multitud, se trata de ganar poder corrompiendo a los maestros, haciendo creer que las causas de su esclavitud son malas. Cuando se dice que aspectos como la humildad son voluntarios, se trata de omitir la violencia originaria de que su humildad fue impuesta en primer lugar por los maestros. De esta manera se trata de universalizar la condición del esclavo a toda la humanidad; en mottos como “todos los hombres son pecadores”¹⁷.

Podemos argumentar que los movimientos de los derechos humanos, en donde se trata de universalizar la condición humana a una cierta concepción de la naturaleza humana euro-céntrica, es una forma de moralidad del esclavo de convertir a todos en iguales y semejantes. En primer lugar, es irónico ver cómo los derechos humanos se miran como algo natural, como aquello que está en la naturaleza humana; cuando la naturaleza humana es concebida como los patrones genéticos del comportamiento, nos muestran que el hombre tiene rasgos hereditarios de violencia, de infanticidio, etc. Los estudios también muestran inherencias genéticas de comportamientos altruistas; pero el discurso de los derechos humanos excluye deliberadamente lo dionisiaco de la naturaleza humana. De la misma manera, se utiliza la moralidad del esclavo para fines colonialistas, aspecto que se puede observar hoy en día en los partidos de derecha, como el partido republicano. Dichos partidos acogen en sus discursos los postulados de la justicia humanista para llevar a cabo sus proyectos políticos concretos, con una falta de respeto posible por el otro. La máxima expresión de este cinismo se puede encontrar cuando le preguntaron a George W. Bush (en ese momento presidente de los EE.UU.) su opinión sobre una protesta importante que hubo contra la guerra en Iraq. Bush responde que le parece magnífico porque precisamente se está llevando una guerra de liberación en Iraq para que sus habitantes puedan ejercer su derecho a protestar, derrocando el régimen opresor de Saddam Husein. Aquí se evidencia una forma cómo los derechos sirven de herramienta política para ejercer violencia sobre el otro.

17 NIETZSCHE, F.W.; PEARSON, K. & DIETHE, C. *On the genealogy of morality*. New York: Cambridge University Press. 1994.

Al retomar a Nietzsche, su análisis encuentra que la justicia no puede ser separada de su contingente cultural e histórico, de una comunidad en particular. Sin embargo, volvemos al mismo problema, ya que Nietzsche cree que estas dos formas antagónicas estructurales forman la génesis de la moralidad de todo occidente, excluyendo otras formas interpretativas. El problema con este tipo de análisis de oposiciones binarias que pasan de ser un análisis arquetípico (Freud, Bachelard, Nietzsche) a un análisis estructural (Claude Lévi Strauss), en donde se estudian las estructuras que subyacen inherentemente a la cultura y sus productos, es que no se autocuestionan si el mismo estudio de estas estructuras no es a su vez un producto cultural basado en prejuicios etnocéntricos. De esta manera, se puede criticar el etnocentrismo implícito cuando una cultura trata de analizar a otra desde su propia perspectiva; esto trae implícitamente un mensaje que considera que esta cultura es superior a las otras, y por ende, puede juzgar a otras culturas de acuerdo a ciertos parámetros de normalidad.

7. LA IMPORTANCIA DE ESTUDIAR LA JUSTICIA DESDE SU DEVENIR HISTÓRICO Y DESDE LOS SISTEMAS DE PRODUCCIÓN QUE LLEVARON A SU INVENCION

Las consideraciones anteriores muestran la necesidad de estudiar un fenómeno como la justicia, tanto desde el concepto de justicia (con todas las interpretaciones que se le dan al concepto) y los sistemas de producción que dieron vida a dicho concepto. Por eso la importancia de tener en cuenta la historia de un concepto, de hacer un estudio diacrónico, considerando que históricamente pueden existir concepciones de justicia que se escapan a leyes universales estructurales. En primer lugar, las estructuras de ese tercer orden simbólico son artificiales y arbitrarias; en este sentido siempre van a existir conceptos, objetos y personas que no pueden ser integrados dentro de estas estructuras. Pero de la misma manera necesitamos de estas estructuras para poder pensar, no podemos pensar sin las oposiciones binarias. Podemos concluir que el objetivo de las ciencias humanas, y dentro de estas incluyo al Derecho, no es descubrir verdades absolutas sino de crear varias formas de interpretar la realidad. En vez de poder ver la realidad como un problema con una solución, en donde se puede hacer una descripción lógica de todas las relaciones diferenciales, podemos hacer una investigación que ofrece una serie de interpretaciones que enriquecen el panorama de interpretaciones posibles. En vez de llegar a una verdad absoluta de la realidad social, podemos ofrecer una interpretación activa en donde el intérprete hace parte de esa misma interpretación¹⁸.

18 DERRIDA, J. (n.d.). Structure, Sign, Play. *The Hydra @ UCI*. Retrieved July 27, 2011, from <http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/sign-play.html>

De esta manera, podemos hacer una reinterpretación de la Antropología Estructural de Lévi-Strauss: cuando el antropólogo francés hace un análisis de los Winnebago, muestra cómo existen dos subgrupos que conforman la comunidad. Las personas de arriba que son el clan dominante tienen una visión espacial de la comunidad en donde existen dos círculos; un primer círculo en donde ellos habitan (que sería el centro de poder) y un segundo círculo periférico que es donde habitan las personas de abajo. Por el otro lado, las personas de abajo (grupo subordinado), perciben a la comunidad espacialmente dividido en dos mitades antagónicas separadas por una barrera invisible. Podemos ver de lo anterior, que de esta misma concepción espacial de la comunidad, se derivan dos formas opuestas de lo que podríamos considerar como justo. Así, la concepción que las personas tienen de la justicia depende del lugar que ocupan. De la misma manera acá se evidencia lo real; la imposibilidad de crear una concepción de justicia única y universal, una síntesis hegeliana, que lleve tanto a un concepto único de justicia como a la concretización de una sociedad absolutamente armónica¹⁹.

8. LA HISTORIA Y LA POSICIÓN QUE SE OCUPA COMO DETERMINANTES EN LA CREACIÓN DE UNA CONCEPCIÓN ESPECÍFICA DE JUSTICIA

Podemos concluir que el concepto de justicia depende de dos variables determinantes, que son la historia y el lugar que se ocupa en una comunidad. De estas dos variables se desprende la concepción del deber ser de la justicia, la significación de la justicia como tal, la verdad simbólica que tenemos de justicia. Lo anterior no significa que el agente no pueda “jugar” dentro de las diferentes interpretaciones de justicia y formar diferentes combinaciones. Pero el agente no puede crear una concepción de justicia *ex-nihilo*. De estas dos variables se desprende la forma como vemos al otro, de cómo juzgamos nosotros sus acciones de acuerdo con nuestra propia concepción de justicia. Como una tercera variable podemos remitirnos a la biología; como ciencia natural podemos decir que en alguna forma toca lo real, que es un marco de referencia menos subjetivo que concepciones metafísicas de la justicia. La biología puede que nunca nos dé un panorama completo de lo que es la justicia, pero puede acercarnos a conocer mejor la forma cómo la justicia, que se evidencia en el comportamiento humano, funciona a un nivel anatómico.

9. LA IMPORTANCIA DE TENER EN CUENTA LA BIOLOGÍA EN LAS TEORÍAS DE LA JUSTICIA

Jorge Moll y Jordan Grafman, en un estudio realizado en 2006, muestran cómo cuando una persona demuestra un comportamiento altruista, por ejemplo, cuando

19 STRAUSS, C. *Structural anthropology*. Garden City, NY: Anchor Books. 1967.

da una donación, se activa el sistema meso-límbico de recompensa, una parte primitiva en el cerebro, que también se activa cuando el agente percibe comida. Se puede deducir de lo anterior, que a diferencia del pensamiento de varias corrientes filosóficas, no hay una forma superior moral que suprime nuestros impulsos egoístas, sino que es una característica básica en el cerebro. Este tipo de comportamiento también se exhibe en otro tipo de animales similares²⁰.

Otro estudio realizado en la Universidad de Duke en 2007, sugiere que “el comportamiento altruista se origina de la forma cómo las personas ven el mundo, no de cómo las personas actúan en el mundo”. En este estudio se evidencia que existe una parte del cerebro (la corteza temporal superior posterior) que actúa de una manera diferente para las personas altruistas que para la gente egoísta. El estudio resalta la importancia de la percepción y de las intenciones de los otros. La actividad en esta parte del cerebro incrementa en proporción al nivel estimado de altruismo de una persona. De esta manera, la habilidad que tenemos de percibir las acciones como significativas, es crítica para una concepción de altruismo. La parte del cerebro que se activa tiene la funcionalidad de ayudarnos a percibir y dar significado a las acciones de los otros; no es una parte del cerebro que se enfoque en el placer de la recompensa²¹.

Como se observa de estos dos estudios contrapuestos, en donde el comportamiento altruista es tanto algo natural y un instinto básico primordial en el humano, como algo que se origina de la forma de cómo las personas ven el mundo, se deduce que tanto la visión como el comportamiento ético tienen bases biológicas, no son simplemente productos culturales. Sin embargo, la percepción de una acción como buena o mala, como ética o no ética, depende de la forma de cómo se juzgue de acuerdo con una percepción particular de justicia. Paul Churchland plantea que fallas en el carácter moral de las personas deben estar conectadas de alguna manera con fallas a nivel neurológico²². Sin embargo, la interpretación de falla en el carácter moral, depende de una concepción específica de justicia, de una episteme de una comunidad. La lucha por la hegemonía, es precisamente la lucha por imponer una significación particular en un significante como lo es la justicia. Así un comportamiento X se juzga según una interpretación particular de lo que es la justicia. En el libro *Jueces sin Estado* de Mauricio Villegas se observa cómo las diferentes formas de justicia (Justicia Paramilitar, Justicia Guerrillera y Justicia de los Jueces) tienen diferentes puntos de vista de lo que es el deber ser

20 VEDANTAM, S. (n.d.). If It Feels Good to Be Good, It Might Be Only Natural. *The Washington Post: National, World & D.C. Area News and Headlines - The Washington Post*. Retrieved July 27, 2011, from <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/05/27/AR2007052701056.html>

21 Brain Scan Predicts Difference Between Altruistic And Selfish People. (n.d.). *Medical News Today: Health News*. Retrieved July 27, 2011, from <http://www.medicalnewstoday.com/articles/61312.php>

22 CHURCHLAND, P.M. *Neurophilosophy at work*. Cambridge: Cambridge University Press. 2007.

de la justicia, y una misma acción podía ser juzgada como buena o mala según un parámetro distinto²³. Por ejemplo, para los guerrilleros el hecho de que alguien le robe a un terrateniente un bien puede ser visto como un comportamiento ético y altruista (como una forma de justicia social); en contraposición para los paramilitares este acto podía ser visto como inmoral y criminal, como un acto egoísta que va en contra de los intereses de la sociedad, como algo que va en contra del esfuerzo individual de conseguir ese bien y del derecho mantenerlo. La lucha política, que no es solo discursiva, sino que implica guerras sangrientas con toda la obscenidad y degradación debe ser mantenida por dispositivos de poder reales (burocracia, retórica y violencia), es una batalla por la significación por imponer una forma de verdad particular. Pero estas luchas no son gratuitas están motivadas por la voluntad hacia el poder, que incluye en términos weberianos toda una serie de intereses materiales como inmateriales, para sobredeterminar un centro con un color particular.

10. VIOLENCIA Y JUSTICIA

La justicia siempre envuelve un tipo de violencia, que debe ser encubierto, mostrando a la justicia más allá de sí misma. Como vimos la concepción idealizada de la justicia responde a una forma de encubrir una serie de intereses concretos (que no tienen por qué ser necesariamente egoístas); la violencia se da en dos momentos. En un primer momento, cuando se impone una nueva forma de ver a la justicia, esto se hace con cierta violencia real y simbólica en relación con la vieja concepción de justicia (por ejemplo, cuando se pasa de la concepción de justicia bárbara, en donde el crimen es algo que se hace contra la persona como parte del dominio privado, a una concepción de justicia moderna, en donde el crimen se comete contra el Estado y la sociedad), esta violencia primordial debe ser desplazada y substituida por un elemento de legitimación. En segundo lugar, la violencia se impone en lo performativo, cuando se aplica una forma particular de justicia en el día a día; esto no solo se da en el uso de la fuerza en eventos no tan cotidianos como cuando se condena a un preso a prisión, sino en el día a día en instituciones como la familia, el colegio, el hospital, etc. Muchas veces las formas de violencia que se exhiben en lo cotidiano, ni siquiera son reconocidas como violentas, se dan en las micropraxis de las relaciones de poder. Este tipo de violencia se puede denominar violencia simbólica. Es una forma de dominación que se da en los hábitos cotidianos de cada día. Las categorías de pensamiento y percepción impuestas sobre los agentes dominados, hace que estos evalúan la realidad en estos términos; los agentes dominados aceptan ciertas acciones como justas en vista de la forma como se han

23 VILLEGAS, M. *Jueces sin estado: la justicia colombiana en zonas de conflicto armado*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 2008.

conformado dichas categorizaciones. De la forma anterior se mantienen ciertas jerarquías en las sociedades, ya que ciertas acciones violentas de dominación son aceptadas como justas por los mismos agentes dominados²⁴. De esta manera una sentencia judicial, que se muestra como algo imparcial, justo y legítimo, reproduce formas de violencia simbólica, en el sentido, que reproduce ideologías dominantes en una forma sutil, en donde los dominados aceptan dicha resolución como justa.

11. LA IMPOSIBILIDAD DE LLEGAR A UNA SOCIEDAD COMPLETAMENTE ARMÓNICA A TRAVÉS DE LA UNIVERSALIZACIÓN DE UNA FORMA CONCRETA DE JUSTICIA

La imposición de un sistema de justicia, hace que la misma justicia sea un imposible; que todas las relaciones sociales se puedan regir bajo ese esquema. Llegar a un estado absoluto de justicia es una utopía; es imposible llegar a un estado absoluto de justicia como el que propone Marx o algunos anarco-capitalistas. La justicia si bien puede ser un elemento que mantiene el orden y la paz en una sociedad, también es una forma de legitimizar formas de violencia en una sociedad. Las diferentes concepciones de justicia no se constituyen a sí mismas, sino en relación con otras teorías de justicia rivales. Por lo anterior, la justicia funciona en la misma medida que es una imposibilidad, en la medida que personas se escapan a su lógica y puedan ser juzgadas desde sus parámetros. Un concepto determinado de justicia funciona en la medida que no puede alcanzar completitud; un sistema de justicia funciona en la medida que no puede ser universalizado ya que su naturaleza es excluyente. Lo anterior no significa que si la justicia falla en convertirse en un universal, en completarse y conformar una sociedad armónica, sus postulados sean mentira; al contrario, cuando una determinada forma de justicia se vuelve hegemónica, se convierte en una realidad simbólica. Se convierte en parte integral del pensamiento de una comunidad, las personas se van a expresar en dichos términos, y uno no puede escaparse de dicha subjetividad de forma arbitraria. Como se vio anteriormente esa concepción de justicia tiene usos y funciones específicas dentro de esa comunidad y no se puede simplemente ignorarla. Más allá que en la realidad fáctica esta concepción de justicia no se lleve a cabo, las personas están atrapadas dentro de dicha concepción de la justicia.

La justicia es imposible de conseguir. La justicia nunca está en el presente siempre es algo que se da a futuro; pero de la misma manera es necesario hacer a la justicia posible en formas incontables. La justicia es un ideal hacia el cual apuntamos sin un final histórico. No guiarse hacia la justicia porque no puede ser realizada

24 22 Symbolic Violence. (n.d.). *Junana*. Retrieved July 27, 2011, from <http://junana.com/CDP/corpus/GLOSSARY23.html>

completamente, sería tan erróneo como pensar que uno ha llegado a un estado justo y que lo único que debemos hacer es reproducir dicha hegemonía. La primera posición nos llevaría a una vida sin sentido; la segunda, a una vida dogmática y aburrida. Las transformaciones políticas que llevan a diferentes concepciones de justicia, a través de la historia, son un proyecto sin una síntesis hegeliana. La justicia al final es una pregunta socrática; ¿Cómo finalmente respondemos a la vida? Solo a través de la autocrítica y la reflexividad, a través de la transformación y la revaluación. En este sentido la justicia es aquello que nos mantiene en un estado vital, lo que nos lleva a enfrentar al otro pero también a extenderle una mano²⁵.

CONCLUSIÓN

De esta manera podemos concluir, que para lograr una aproximación a la justicia, es indispensable hacer un seguimiento del concepto desde su devenir histórico, teniendo en cuenta los contextos culturales desde dónde emerge. Así mismo, en dicho contexto social se generan diferentes concepciones de justicia, de acuerdo con las diferentes posiciones que ocupan los individuos dentro de las estructuras de poder de la sociedad. Además, la justicia es tanto un concepto cultural como biológico, que no puede ser entendido sin tener en cuenta las estructuras biológicas asociadas con el comportamiento ético de las personas, pero dichas estructuras solo se pueden desarrollar plenamente en la vida social.

La ley se funda con un acto de violencia, que se fundamenta en un acto originario mítico. La ley es ante todo un pronunciamiento arbitrario de las personas que tienen el poder coercitivo, para implementarla. La ley no tiene un terreno estable (como un origen romano) de legitimidad más allá de la forma como esta irrumpe violentamente en el “life world”, de una determinada comunidad. El derecho es medido en términos de la justicia, pero esto es diferente de que la justicia legitima al derecho. Al contrario la justicia vuelve a la ley un elemento inerte, maleable e incierto. La justicia es un elemento que muchas veces transgrede la ley, y de la misma forma, la ley va en contra de determinadas formas de justicia. De la misma manera que no se puede hablar de una justicia inmutable, a-histórica, por fuera de su lugar de enunciación y de su determinismo biológico, tampoco se puede hablar de una ley justa. En el sentido que no existe una concepción de justicia única. Sin embargo, esto no significa que debemos abandonar la justicia, por el simple hecho de que nunca vamos a poder universalizar nuestra forma particular de ver la justicia, ni llegar a una sociedad completamente armónica a través de su implementación. Ya que la justicia es lo que lleva al ser humano a actuar, y que su vida tenga un significado.

25 JENNINGS, T.W. *Reading Derrida/thinking Paul: on justice*. Stanford, Calif.: Stanford University Press. 2006.

BIBLIOGRAFÍA

- 22 Symbolic Violence. (n.d.). *Junana*. Retrieved July 27, 2011, from <http://junana.com/CDP/corpus/GLOSSARY23.html>
- ABBOTT, M.D. (2006). *Epistemological humility Knowledge after Levinas' radical separation*. Duquesne UP: Pittsburgh.
- BLACKBURN, S. (2007). *Plato's Republic: a biography*. New York: Atlantic Monthly Press.
- BLACKWOOD, B.D. (n.d.). Erving Goffman. *Bob & Diane Blackwood's Home Page*. Retrieved July 27, 2011, from <http://www.blackwood.org/Erving.htm>
- Brain Scan Predicts Difference Between Altruistic And Selfish People. (n.d.). *Medical News Today: Health News*. Retrieved July 27, 2011, from <http://www.medicalnewstoday.com/articles/61312.php>
- CHURCHLAND, P.M. (2007). *Neurophilosophy at work*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DERRIDA, J. & DUFOURMANTELLE, A. (2000). *Of hospitality*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- DERRIDA, J. (n.d.). Structure, Sign, Play. *The Hydra @ UCI*. Retrieved July 27, 2011, from <http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/sign-play.html>
- JENNINGS, T.W. (2006). *Reading Derrida/thinking Paul: on justice*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- LEVINAS, LECTURES, O.H. & CARTESIAN. (n.d.). Emmanuel Levinas (Stanford Encyclopedia of Philosophy). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved July 27, 2011, from <http://plato.stanford.edu/entries/levinas/>.
- Modern History Sourcebook: Rudyard Kipling, The White Man's Burden, 1899. (n.d.). *FORDHAM. EDU*. Retrieved July 27, 2011, from <http://www.fordham.edu/halsall/mod/kipling.html>
- NIETZSCHE, F.W.; PEARSON, K. & DIETHE, C. (1994). *On the genealogy of morality*. New York: Cambridge University Press.
- RAWLS, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- RUFER, M. (n.d.). La temporalidad como política: nación, formas de estado y perspectivas poscoloniales. *Revista Javeriana: Memoria y Sociedad*. Retrieved July 27, 2011, from <http://memoriaysociedad.javeriana.edu.co/articulo.php?id=28>
- SCHMITT, C. (1992). *Political theology*. Cambridge, UK: Polity.
- Slavoj Zizek - Smashing the Neighbor's Face. (n.d.). *splash28*. Retrieved July 27, 2011, from <http://www.lacan.com/zizsmash.htm>
- STRAUSS, C. (1967). *Structural anthropology*. Garden City, NY: Anchor Books.
- VEDANTAM, S. (n.d.). If It Feels Good to Be Good, It Might Be Only Natural. *The Washington Post: National, World & D.C. Area News and Headlines - The Washington Post*. Retrieved July 27, 2011, from <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/05/27/AR2007052701056.html>

-
- VILLEGAS, M. (2008). *Jueces sin estado: la justicia colombiana en zonas de conflicto armado*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- ZIZEK, S. (2001). *On belief*. London: Routledge.
- ZIZEK, S., SANTNER, E.L. & REINHARD, K. (2005). *The neighbor: three inquiries in political theology*. Chicago: University of Chicago Press.
- ZIZEK, S. (2008). *Violence: six sideways reflections*. New York: Picador.
- Zizek on Love | Philosophy Now. (n.d.). *Philosophy Now | a magazine of ideas*. Retrieved July 27, 2011, from http://www.philosophynow.org/issue77/Zizek_on_Love