

Gozar la (in)justicia * *Enjoying (in)justice*

Luis Carlos Olaya Amézquita
Docente Pontificia Universidad Javeriana, Colombia
luisolaya@javeriana.edu.co

*“On the first stage one demands justice from those who are in power.
On the second, one speaks of "freedom"—that is, one wants to get away from those in power.
On the third, one speaks of "equal rights"— that is, as long as one has not yet gained superiority one wants to prevent one's competitors from growing in power.”*
Friedrich Nietzsche, The will to power.

Recibido: 05/11/2019 Aprobado: 13/01/2020

DOI: 10.25054/16576799.2522

RESUMEN

Justicia y otros significantes con los que ha hecho cadena conforman un campo para analizar el sentido otorgado a las demandas sociales contemporáneas de goce de derechos. Se argüirá que lo que sostiene la relación entre justicia y otros significantes, así como las demandas articuladas en su nombre, es el sujeto del inconsciente. Con base en esto, se descifrará qué corresponde a operaciones de sentido y deseo, y qué atañe al goce, para así articular una perspectiva analítica sobre la configuración política contemporánea de la sociedad.

PALABRAS CLAVE:

Justicia; Sujeto del Inconsciente; Sentido; Goce; Política.

ABSTRACT

The meaning given to social demands could be analyzed by a field composed of justice and other signifiers. This field, which is sustained by the subject of the unconscious, will be described in terms of desire and enjoyment by arguing that these operations articulate an outlook over the political configuration of contemporary society.

* Artículo de reflexión.

Este trabajo es producto de reflexiones e investigaciones planteadas en desarrollo de la asignatura Psicoanálisis y justicia social, la cual es impartida por el Departamento de filosofía e historia del derecho de la Facultad de ciencias jurídicas de la Universidad Javeriana.

KEYWORDS:

Justice; Subject of the Unconscious; Meaning; Enjoyment; Political.

INTRODUCCIÓN

Este artículo reflexiona sobre el sentido conferido a un significante en particular. Se trata de la justicia, de su utilización corriente y cotidiana en el lenguaje, y de la relación que teje con otros significantes.

La perspectiva que se adoptará se fundamentará en la crítica, o peor dicho: en la diatriba que Friedrich August Von Hayek (2006) dirigió a la justicia social en cuanto a sus desarrollos teóricos y políticos. Se buscará argumentar que el sostén de la justicia social en ambos campos, teórico y político, es el sujeto del inconsciente.

Para ello se revisará la utilización de la justicia social en ambas dimensiones buscando determinar un campo de análisis compuesto por los debates planteados por algunos autores, lo cual conllevará a preguntarse si hay relación entre las disquisiciones teóricas sobre la justicia social y su utilización política tanto en el lenguaje institucional como en la movilización social, para así aportar, a modo de clínica, referencias tanto coloquiales y corrientes del día a día, a efectos inquirir si hay alguna relación entre las concepciones sobre la justicia y su funcionamiento en el lazo social contemporáneo, esto es: el lugar que ocupa en la regulación social del goce.

1. SENTIDO DEL SIGNIFICANTE

La pregunta por la justicia, de cara a su utilización política, demanda decantarla como concepto. Un tal concepto debe discurrir lo que va de *Temis* a *Ivstitia*, y por tanto examinar los desarrollos filosóficos clásicos, así como los planteamientos modernos, todo lo cual excede los propósitos y posibilidades de este texto.

Hay sin embargo un asunto de interés en esta digresión: En La Odisea de Homero (1993, p. 114), *Temis* es la diosa griega que “reúne y disuelve las juntas que suelen tener los humanos”. Se trata entonces del poder de los dioses sobre los negocios humanos. Mitológicamente, la justicia es conforme al orden divino. La dama *Ivstitia* en la mitología romana deriva de una etimología distinta: “la madre de la justicia no es la naturaleza ni la voluntad, sino la indigencia humana” (Cicerón, 1991, p. 133). Indigencia aquí ha de entenderse menos como mendicidad y más como estado natural del hombre, puesto que precisa de los demás humanos, con arreglo a acuerdos y gobiernos, para existir. Así, entre *Temis* e *Ivstitia* se decanta lo divino y lo mundano. Estas precisiones míticas y etimológicas evidencian la dificultad ínsita al planteamiento de un concepto que responda la pregunta ¿qué es justicia?

Como significante, justicia ha hecho pareja con otros no solamente como posibilidad articuladora sino como concepto: la justicia divina, por ejemplo, emanada principalmente de las parábolas

de Jesucristo en el Nuevo Testamento¹, de las cuales hay al menos tres versiones seculares: la justicia correctiva (Arnold, 1980), restaurativa y retributiva (Wenzel et al, 2008), que a su vez están enmarcadas en la justicia distributiva (Jouvenel, 2010), siendo esta última un desarrollo de la justicia igualitaria (Cohen, 1898). Estos desarrollos han sido objeto de especial atención en posconflictos en diversas naciones, dando así origen al término justicia transicional. Pueda que debido a la generalidad de lo social como significante, la justicia social abarque, en su definición misma, las variantes mencionadas.

1.1. Justicia y social

La justicia social ha sido estudiada y desarrollada enjundiosamente², y es además *leitmotiv* de la movilización social.

En el enunciado justicia social parecieran tener sede palabra y cosa: justicia como

palabra y social como cosa, (¿o viceversa?) Determinar qué ocupa el lugar de palabra y qué ocupa el lugar de cosa, permitiría a su vez establecer cuál elemento es causa o condición de posibilidad. Un estadio preliminar a esta reflexión repararía en que una y otra, la palabra y la cosa, se mantienen juntas³, lo cual plantea otra cuestión: ¿qué es lo que une a justicia con social?

Se inquiera por otro nivel que interviene en dos elementos: uno determinado, otro determinante. Este otro nivel es, evidentemente, el del lenguaje; mas no como estadio que posibilita el ejercicio de establecer el significante y el significado⁴, sino como instancia en la que se puede decir algo de la estructura; aquello que se ubica más allá de la sinécdoque que envuelve los movimientos entre significantes y significados.

¹ Para profundizar la noción cristiana de la justicia divina es de provecho el texto Chris Marshall (Marshall, 2012). Sobre la justicia divina pueden explorarse otras perspectivas en (Segal, 1992) y en (Allan, 2006).

² Los debates al respecto son diversos. Algunos examinan los postulados de la justicia social y la doctrina legal, v. gr., (Sadurski, 1984); otros exploran los problemas ínsitos de la justicia social (Spragens, 1993); a su vez, algunos autores ubican a la justicia social en el contexto de las instituciones propias del Estado liberal: (Miller, 1978); de otra parte, hay análisis sobre categorías económicas marxistas (Marshall y Swift, 1993). Así también, hay debates entre la igualdad de oportunidades y la de posiciones (Dubet, 2011)

³ El aporte de Michel Foucault al respecto es dilucidador, toda vez que su propuesta de la arqueología del saber busca establecer qué mantiene juntas a las palabras y a las cosas más allá de explicaciones sintácticas o gramaticales (Foucault, 1968).

⁴ Siguiendo este marco de análisis, habría que decir que “si aceptamos el carácter incompleto de toda formación discursiva y, al mismo tiempo, afirmamos el carácter relacional de toda identidad, en ese caso el carácter ambiguo del significante, su no fijación a ningún significado, sólo puede existir en la medida que hay una proliferación de significados. No es la pobreza de significados, sino, al contrario, la polisemia, la que desarticula una estructura discursiva. Esto es lo que establece la dimensión sobredeterminada, simbólica, de toda formación social. La sociedad no consigue nunca ser idéntica a sí misma, porque todo punto nodal se constituye en el interior de una intertextualidad que lo desborda. La práctica de la articulación consiste, por tanto, en la construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido; y el carácter parcial de esa fijación procede de la apertura de lo social, resultante a su vez del constante desbordamiento de todo discurso por la infinitud del campo de la discursividad”. (Laclau y Mouffe, 2006, p. 154).

Con relación a la estructura es preciso decir que se trata de aquella que posibilita la experiencia humana, lo cual habilita un decir del psicoanálisis, pues para este “la palabra no es una forma privilegiada de la experiencia, sino su tejido mismo” (Sanmiguel, 2003, p. 81). Y en el ánimo de resolver la dicotomía entre la palabra y la cosa, siempre que esta cosa corresponda con aquello que no puede simbolizarse del todo, habría que agregar “no hay lo inefable puro de un lado, sumido enteramente en lo real, ni la palabra pura del otro” (Sanmiguel, 2003, p. 82).

De manera que, en este nivel estructural, preguntarse qué determina a qué, si lo social a la justicia, o la justicia a lo social, puede resolverse con ayuda de un tropo del lenguaje:

“originariamente, «social» tenía desde luego un significado preciso (análogo a la formación de términos como «nacional», «tribal» u «organizativo»), o sea, el de referirse a la estructura y funcionamiento de la sociedad. En este sentido la justicia es claramente fenómeno social y el añadido de «social» es puro pleonasma” (Hayek, 2006, p. 280).

Así entonces, se trata del campo de los significantes y de su articulación, o de la lógica simbólica. Entre justicia y social, dos significantes, el lugar del tercero, según Lacan, es ocupado por el sujeto (Lacan, 1992), lo cual sería útil para entender por qué Hayek (2006) aduce que “la referencia de «social» a la sociedad en su conjunto, o a los intereses de todos sus miembros, ha hecho que fuera adquiriendo gradualmente el significado predominante de aprobación moral” (p.280). Aparece entonces otro significante. Y con este, otros. Mencionarlos en esta escritura obedece a imperativos metódicos, habida cuenta de que el cometido principal es el desciframiento de los significantes⁵.

1.2. Distribución como problema de economía política

Para Hayek (2006), la justicia social está ligada a la justicia distributiva. De hecho, condensa los posibles sentidos de la justicia social en el problema económico de la distribución, al que calificó irrealizable⁶ debido a razones diversas: en primer lugar, a que la justicia social, como enunciado, no es más que una aporía cifrada en la imposibilidad de aplicar las leyes y normas de conducta a la sociedad puesta en lugar del individuo⁷; en segundo lugar, porque en la prosa económica de

⁵ “El psicoanálisis sólo se aplica, en sentido propio, como tratamiento y, por lo tanto, a un sujeto que habla y oye. Fuera de este caso, sólo se puede tratar de método psicoanalítico, ese método que procede al desciframiento de los significantes sin consideraciones por ninguna presupuesta forma de existencia del significado”. (Lacan, 2003, p. 727).

⁶ “La justicia sólo tiene sentido como norma de la conducta humana, y ninguna norma concebible para la conducta de los individuos que se proporcionan mutuamente bienes y servicios en una economía de mercado sería capaz de producir una redistribución que pudiera ser calificada sin absurdo de justa o injusta. Los individuos pueden comportarse con toda la justicia imaginable; pero como los resultados obtenidos por cada uno de ellos no son ni pretendidos ni predecibles por los demás, el estado de cosas resultante no puede ser llamado justo ni injusto”. (Hayek, 1977, p. 39).

⁷ “La exigencia de justicia social se dirige no al individuo sino a la sociedad –pero la sociedad, en sentido estricto, es decir como distinta del aparato de gobierno– es incapaz de obrar por un fin específico, y la exigencia de «justicia social» se convierte por tanto en una exigencia a los miembros

Hayek, los resultados de las operaciones económicas realizadas por los individuos, que libremente se organizaron en un sistema o *sociedad abierta* caracterizada por la búsqueda del beneficio propio en un marco de reglas formales, son espontáneos⁸.

Según Hayek, los postulados de la distribución parten de una presunción: que los resultados económicos son producto de la voluntad⁹. Sin embargo, la realidad material de las operaciones económicas de muestra la falsabilidad de esta presunción. Por ende, dichos resultados no pueden sujetarse a la moral, y así entonces, la justicia social, o la redistributiva más exactamente, se habría propuesto vanamente sujetar a reglas morales interacciones respecto de las que no pueden predicarse tales imperativos. La

economía de mercado y los resultados que produce estarían más allá de la moral¹⁰.

Así, la *sociedad abierta* es una superación de estados anteriores y *primitivos*. Desde ese punto de vista, Hayek no difiere del materialismo histórico en cuanto método, puesto que el modo de producción, esto es, la sociedad de mercado industrializada, es interpretado como superación del anterior (Marx, 1972). Que la economía actual reitere las categorías de la crítica de la economía política formulada por Marx no es novedad; tampoco lo es la obliteración de las cuotas de explotación que son menester en la producción industrial; la novedad neoclásica (que no es otra cosa que volver al clasicismo económico) radica en la aceptación de lo que Lacan denominó *discurso del capitalismo*, o sea:

de la sociedad para que se organicen de tal modo que puedan asignar determinadas cuotas de la producción social a los diferentes individuos y grupos. La pregunta fundamental, pues, es la de si existe el deber moral de someterse a un poder que pueda coordinar los esfuerzos de los miembros de la sociedad en orden a obtener un modelo de distribución particular, considerado como justo". (Hayek, 2006, p. 263).

⁸ "La gran sociedad está compuesta de individuos que difieren en sus valores personales, aspiraciones y compromisos, así como en sus convicciones, conocimiento y creencias, también en sus aptitudes y capacidades sociales y económicas, y en sus circunstancias particulares sociales y económicas. Sin embargo, y sorprendentemente, convienen relaciones mutuamente beneficiosas y pacíficas con ocasión de la articulación y acatamiento de reglas que –a pesar de sus detalles específicos– previenen el beneficio derivado de arrebatamientos y protegen a los individuos y a sus posesiones. Así fue como los individuos escogieron utilizar los frutos de sus trabajos y esfuerzos, prohibir la violación de los acuerdos contractuales y proteger las ganancias individuales derivadas del comercio e interacciones contractuales". (Mack, 2006, p. 267)

⁹ "[...] los resultados del orden espontáneo del mercado han sido interpretados como si estuvieran dirigidos por una mente racional, o como si los beneficios o los daños que las distintas personas recibían de ese orden estuvieran determinados por actos de voluntad y pudieran por tanto ser guiados por reglas morales". (Hayek, 2006, p. 262).

¹⁰ Esta idea ha sido orquestada por parte de organismos financieros al extremo de producir la crisis hipotecaria del 2000, conocida como *subprime mortgage crisis*. Siguiendo la idea de Hayek, los efectos tanto beneficiosos como gravosos de la crisis habrían sido espontáneos: las fortunas conseguidas con ocasión de la quiebra del sistema hipotecario no fueron efecto de ninguna voluntad, y asimismo, que miles de personas perdieran sus viviendas fue hecho espontáneo. Y aunque las investigaciones demostraron que sí hubo voluntad en las inmorales operaciones económicas, u operaciones económicas simplemente, siguiendo el argumento de Hayek, no hubo condenas, y en cambio sí un rescate por parte de la reserva federal estadounidense. Un detallado análisis sobre esta crisis puede encontrarse en (Lewis, 2000).

la imposibilidad de construir lazo social. Hayek (1977) lo dice en estos términos:

“si el hombre superó aquella sociedad primitiva, fue precisamente porque, en circunstancias propicias, algunos de sus miembros triunfaron en sus empresas por haberse atrevido a prescindir de los principios que habían mantenido la cohesión de los antiguos grupos” (p. 41).

La insistencia de Hayek en la necesidad de formular reglas formales que regulen el *juego* del mercado encubre la ausencia de la cohesión quebrada, o sea de la ruptura del lazo social, para erigir en su lugar reglas que en todo caso no pueden sustituir la imposibilidad de hacer lazo social; lazo que no solamente es signo de la fraternidad entre los hombres (Lacan, 1960) sino que es aquello que se puede formalizar en un discurso (Lacan, 1971). Los efectos que en la sociedad capitalista encausó este imposible, vale decir, este real (Lacan, 2009), originaron las ideas fundamentales de la justicia social, las cuales, como se tratará de mostrar, reafirmaron la imposibilidad de hacer lazo social.

1.3. Distribución como problema de economía libidinal

La cercanía entre la justicia social y la distribución se explica porque ambos postulados encuentran su origen en la falta; falta de lazo social de una parte; falta de objeto de otra. En términos económicos, lo irrealizable de la distribución es que pretende distribuir el objeto en lugar de lo que origina la necesidad de distribuirlo¹¹.

La necesidad de la distribución principia en la evidencia de la falta, y no puede ser otra cosa el objeto a distribuir que la propia falta. De allí que la economía, y en particular Hayek, se hayan dispensado de solucionar el problema de la distribución.

El psicoanálisis, en cambio, por efecto de constataciones clínicas, arguye que el objeto fue perdido¹², y que por ende cualquier criterio de distribución¹³ del objeto supone su propio retorno, esto es: examinar porqué la distribución no distribuyó lo que debía distribuir. Ese retorno no es un periplo de vuelta al objeto, sino que se sostiene en sí mismo, puesto que “lo que se repite no puede estar más que en posición de pérdida con respecto a

¹¹ Esto funda un problema cibernético en el sentido prístino de la palabra: gobernar una nave. Es problema porque el “gobierno tiene todo que ver con la idea de que el objeto podría ser arrancado de ese lugar que le da su carácter propio de estar en disputa en el plano social y de que podríamos repartírnoslo e igualmente gozar de él. Pero al repartirlo, es justamente la parte que a mí no me tocó, la que contendría una promesa de un goce y por eso un eventual acceso al goce implica un exceso y una expropiación”. (Sanmiguel, 2003, p. 21).

¹² El rastro del objeto perdido se cifra en palabras. La pérdida del objeto hace aparecer un abismo entre las palabras y las cosas que Sigmund Freud describió así, refiriéndose a los empujones que en la esquizofrenia se dan en la búsqueda del objeto: “estos empeños pretenden reconquistar el objeto perdido, y muy bien puede suceder que con este propósito emprendan el camino hacia el objeto pasando por su componente de palabra, debiendo no obstante conformarse después con las palabras en lugar de las cosas”. (Freud, 2006, p. 200).

¹³ Criterios de distribución sólo pueden predicarse cuando hay saber sobre el objeto a distribuir. Esto supone la configuración de “un espacio de objetos neutros, objetos que no estarían investidos por ningún deseo, lo cual aseguraría, se dice, que el objeto pueda ser abordado sin distorsión”. (Freud, 2006, p. 15).

lo que es repetido” (Lacan, 1992, p. 49). Se trata entonces del goce; del goce de repetir.

Si respecto de un objeto se precisa su distribución es porque hay evidencia de su falta. Sin embargo, la distribución no puede poner en perspectiva la *falta de objeto*, y por ende toda política se empeña en auscultar cómo distribuir el objeto, lo cual supone otro escollo: que tal objeto no es neutral, sino que está investido por un deseo. Si ningún deseo reparara en la falta en cuyo lugar se presume que otrora fue el objeto, la acumulación no sería *busilis* del conflicto social, y por ende la distribución tampoco sería necesaria.

En cambio, Hayek concibió los resultados de las operaciones de mercado más allá de la voluntad de los individuos, vale decir: del deseo del sujeto, así como de la justicia¹⁴. Podría deducirse, como corolario, que los planteamientos de Hayek prescinden de una concepción sobre la justicia, mas no es así; para Hayek se trata de que la justicia debe

circunscribirse a todo cuanto le es propio, mas no a cuantas consecuencias se deriven de las operaciones económicas.

1.4. Interpretaciones de la justicia

Pareciera que Hayek se inclina por una interpretación utilitarista de la justicia. Utilitarista en la medida en que su concepción se derivaría de los efectos que encausa o de su posible valoración concreta o probable respecto de las alternativas posibles (Mack, 2006); así, lo justo o lo injusto, o la pertinencia de la justicia, se dirimirían *ex post facto*. Contrariamente, Hayek rechazó al utilitarismo¹⁵ y fundamentó un orden abstracto, determinado *a priori* y sin miramientos respecto de los resultados obtenidos. Así, la justicia se predica para Hayek solamente de un tal orden, cuya concreción está compuesta específica y únicamente por las normas, y estas, a su vez, solamente reglarían la *justa conducta* de los individuos, para efectos de mantener a la libertad, en cuanto principio, abstraído de cualquier regulación¹⁶.

¹⁴ “La justicia exige que en el «tratamiento» de una o más personas, por ejemplo por acciones intencionadas que pueden perjudicar al bienestar de los otros, se observen ciertas reglas de conducta iguales para todos. Evidentemente, esto no tiene ninguna aplicación al modo en que el proceso impersonal del mercado distribuye el dominio sobre bienes y servicios entre determinadas personas: esto no es ni justo ni injusto, puesto que los resultados no son ni buscados ni previstos y dependen de numerosas circunstancias que en su totalidad nadie conoce. La conducta de los individuos en ese proceso puede muy bien ser justa o injusta; pero como sus acciones completamente justas tienen para otras consecuencias que no fueron ni buscadas ni previstas, esas consecuencias no pueden ser justas o injustas.” (Hayek, 2006, p. 271)

¹⁵ El utilitarismo cuenta con al menos tres versiones distintas: la de casos, la de normas y la indirecta. La primera, constructivista, evalúa lo que atiene a la justicia conforme a sus consecuencias; la segunda tiende a sobrevalorar a la norma incluso cuando esta produce injusticia en su aplicación; la tercera trata de discernir entre la norma y la evaluación de los hechos conforme a lo que mejor convenga, lo cual supone criterios adicionales de análisis que difícilmente pueden especificarse *a priori*.

¹⁶ Dicha desregulación, interpretada como una de las conquistas del hombre libre, circunscritas al avance del liberalismo y del libre mercado, se convirtió en licencia productora de excesos. El caso del genocidio perpetrado en Indonesia es ejemplar al respecto. Según el análisis de Moreno Cardozo, la Juventud de Pancasila, grupo paramilitar que acometió múltiples asesinatos, torturas y otras prácticas de guerra, es hoy día mayoría del gobierno indonesio, y además cuenta en sus filas a los

Regular la *justa conducta* supone un extenso inventario de conductas por sancionar *ad absurdum*, tal como ocurrió con el articulado de la Constitución Política de Colombia al prohibir la tortura y otros tratos crueles¹⁷, cosa que dice con creces de los individuos a regular, y que le endilga a la ley normalizar conductas cuyos resortes escapan a la potestad normativa, pues buscaría juridizar “un problema de otra índole, ético para el caso” (Roballo-Lozano, 2002, p.198). Dificultad adicional es que no basta con inventariar las conductas de los individuos, pues es necesario advertir un *no sé qué* que yace en bajos fondos, que no es otra cosa que la inclinación al plus de gozar.

Velar por la aplicación de las normas sería función del juez. Así la justicia se concreta en los fallos. Para Hayek la ciencia aporta a la configuración del orden normativo al decantar el resultado del análisis de normas y leyes; análisis que busca mantener aquellas normas que coadyuvan a que cada individuo cuente con los medios posibles para alcanzar cualesquiera propósitos en la medida en que concurran y sean conformes al orden normativo. Sin embargo, que el orden normativo haya sido conceptualizado con ayuda de la ciencia no necesariamente dice de la producción de justicia derivada de su aplicación.

Un problema similar se había dado con la secularización del gobierno y su

materialización en concordatos de separación de la Iglesia romana y los Estados occidentales. Fue así como el derecho comenzó

a abandonar el expediente de recurrir a medios probatorios suprasensoriales, no fenoménicos, de raigambre religiosa, para entregar los resultados de los procesos a la balanza de las tarifas probatorias, puestas en manos de magistrados formados en el derecho positivo, conocedores y aplicadores de la ley positiva, y pronunciantes de sentencias en derecho, no en justicia (Roballo-Lozano, 2002, p. 172).

No se trata solamente de que, vaciada la raigambre religiosa, y de cara al vacío que ocupaba el Otro, la justicia se halle ante su propia imposibilidad, puesto que:

Ausente el soberano de derecho divino, otrora sacralizado hasta alimentar el mito de curar a los viandantes, es sustituido por otro mito: la soberanía que reside en el pueblo, quien la ejerce por medio de la democracia representativa, expresión de la voluntad general rousseauiana (Roballo-Lozano, 2002, p. 172).

En lugar de un mito, otro; así se ocupa con celeridad el lugar del Otro. En ambos casos se considera que lo que se dictamina desde aquel lugar es, por definición, justo.

líderes económicos del país. Así entonces, la libertad de empresa, la libertad sexual y de expresión, autorizarían al hombre a la libre explotación del otro, al abuso y a la mentira. (Moreno Cardozo, 2015, p. 221).

¹⁷ Artículo 12: “Nadie será sometido a desaparición forzada, a torturas ni a tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes”.

Lo que demuestran las providencias de los jueces faculta para decir que en efecto los jueces fallan al incurrir en el error, e incluso en la injusticia. Así falla la justicia a expensas de cuán científico o abstracto sea el ordenamiento normativo.

Que la justicia emane de los juzgados, y en concreto de las providencias, puede cuestionarse desde otro punto de vista: en 1980, el filósofo francés Louis Althusser (1992) estranguló a su esposa hasta asesinarla. Presa de un estado que le impedía dar cuenta de sí mismo, Althusser fue recluido en un hospital mental hasta que, meses después, recuperó sus facultades. Entretanto, la justicia penal francesa desestimó el caso y declaró *a no lugar* el comparecer de Althusser. Por su condición mental, Althusser no estaba en condiciones de responder por su acto. Tal licencia para la irresponsabilidad fue respondida por Althusser con notas sorprendidas: alegó para él la obligación de responder y se acusó a sí mismo del homicidio que cometió.

2. MANDATO DE GOZAR

En el debate entre Michel Foucault y Noam Chomsky, difundido en 1971 por la televisión holandesa, ambos autores

plantearon dos concepciones distintas sobre la justicia: Chomsky defendió la necesidad de *mejor justicia* mientras Foucault inquirió por el parangón conforme al que se establecería cuál justicia es mejor. Para Foucault la justicia no puede ser una noción ideal o pura, pues debe ubicarse en un contexto concreto, y arguyó además que solamente tal concreción puede fundamentar a la justicia (Chomsky y Foucault, 2006).

Se representan en esta disputa dos posiciones políticas, individuales e incluso contrarias, respecto de la justicia. Sin embargo, la postura individual no se agota en la circunscripción de un individuo u otro, sino que necesariamente amplía al individuo hacia el otro, pues no hay tal cosa como una política individual.

Asimismo, el inconsciente no corresponde con una instancia privada, o acaso íntima¹⁸. Como la política, el inconsciente refiere a lo que vincula y a lo que a opone a los hombres entre sí¹⁹. Y esto no solamente es parangón entre dos campos sino que evidencia que inconsciente y política están vinculados entre sí.²⁰

Por ende, el sentido conferido a un significante, justicia para el caso, es una

¹⁸ “El sujeto que se descubre en la clínica psicoanalítica tiene muy poco de individuo. El individuo, el individualizado tiene mucho de falacia, de falso fundamento teórico que realza una pretendida autonomía del hombre respecto a su entorno; que a su vez desemboca en la ideología de un yo erigido en sí, por sí y para sí mismo. Lo que la clínica descubre en cambio, es al socio, *socius*, lo social, la sociedad, el otro, ya sea como fundamento de la posibilidad de acceder a un cuerpo en la alienación especular o aún más radicalmente al lenguaje, que le es exterior, que le antecede, que lo violenta a inscribirse allí, sin chistar, sin opción. “Yo es otro” y “el deseo es el deseo del otro” sentencian un sujeto social y un sujeto dialéctico, dialógico”. (Sanmiguel, 1993).

¹⁹ Estableció Lacan: “Yo no digo ni siquiera “la política, es lo inconsciente”, sino, sencillamente, *¡lo inconsciente, es la política!*”. (Lacan, 1966-1967, p. 294).

²⁰ “Podría querer decir que el inconsciente, como relación con el Otro, es necesariamente político, en la medida en que tal o cual figura del Otro ordena no solamente el espacio ontológico sino también el espacio óntico; digámoslo sencillamente: el área político-social donde el sujeto se produce (Dufour, 2007, p.243).

pregunta por el sujeto; el sujeto del inconsciente, y por ende es también una pregunta política. Partiendo de esto, el sentido conferido a justicia como significante en su utilización cotidiana sería *necesariamente político*, lo cual introduce otro elemento: el poder²¹.

El poder supone organización y edificación. El rastro de lo político en el poder es lo común²². Erigir lo común exige sortear dificultades. Una de ellas, analizada por Peter Sloterdijk (2002), refiere a La Torre de Babel como signo de la dispersión del entendimiento y de lo real de la convivencia, pues es en la diversidad de lenguas y del malentendido que debe producirse el entendimiento y erigirse lo político, cual si se tratara de la condena de tener que vivir junto a quien no se puede comprender.

En los escollos de la incomprensión se hallarían los significantes y el sentido que podría conferírseles. Es así como, por ejemplo, se dice *hacer justicia* como se dice *hacer sentido*; o *no hace justicia*, como *no hace sentido*, lo cual se clarifica cuando se dice *esa es la justicia* o *la justicia es injusta* en signo de aceptación de sus fallos; o cifrando alguna esperanza

cuando se dice *llevar ante la justicia* o *la justicia cojea, pero llega*. También se dice *no le hace justicia*, con lo cual se incluye al semejante, a quien no se puede comprender, y que hace las veces de receptor de la justicia, esto es: del deseo de hacerle justicia y del goce encarnado en tal acto.

Siendo el deseo, deseo del Otro, y por ende estar colmado de postulados políticos, *hacerle o no hacerle justicia* al otro sería una decisión política, como política es la demanda *social* de justicia. Así, los motivos políticos dirigirían la acción de justicia, incluso cuando en la justicia social figuran intentos por introducirle la dimensión de moralidad²³.

Por otra parte, que la demanda de justicia social sea captada como cadena significativa por parte del lenguaje político plantea la pregunta por la institución, toda vez que “la institución es siempre un ejercicio del orden” (Sanmiguel, 1993, p.84).

De este modo se articula cierta violencia que trasciende al poder y que ordena a gozar de la oferta institucional²⁴, es decir, de los diversos esfuerzos que el Estado a

²¹ Hay investigaciones que han ligado la producción de enunciados de verdad con modelos de identificación como la fuente de la que emanan los sentidos de la justicia (García Arboleda, 2010).

²² “El poder político se origina en este «common», en la negociación *común* según una voluntad *general* (*gemeinsame Wille*). La *violence* no es política. No genera ninguna legitimidad que preceda a la legalidad, es decir, a las normas positivas. La voluntad política, es decir, la voluntad *general*, es legitimadora. Este *common* distingue el poder de la violencia.” (Han, 2016, p. 94)

²³ “La apelación a la «justicia social se ha convertido hoy en las más socorrida y eficaz argumentación en las discusiones políticas. Casi toda petición de «acción del gobierno» a favor de determinados grupos se hace en su nombre, y si se consigue presentar una medida como exigencia de la «justicia social», la oposición a la misma se debilita rápidamente.” (Hayek, 2006, p. 264)

²⁴ “[...] la principal diferencia existente entre el orden de la sociedad a que aspiraba el liberalismo clásico y el tipo de sociedad en que ésta [*sic.*] se ha transformado es que la sociedad liberal estaba gobernada por principios de justa conducta individual, mientras que la nueva sociedad debe satisfacer las reclamaciones de una «justicia social»; o, en otras palabras, que la primera exigía acciones justas por parte de los individuos mientras que esta última ha colocado cada vez más el

través de sus entidades brinda a la población a guisa de planes, programas y proyectos que buscan garantizar derechos cuando no beneficiar a comunidades específicas, lo cual plantea dos reflexiones: primera, que la invitación a gozar de la oferta institucional pareciera guardar los imperativos del mecanismo de mercado de acuerdo con los que la satisfacción debería circunscribirse al “inmenso arsenal de mercancías” (Marx, 1904, p.19); segunda, que los esfuerzos institucionales se desperdigan en programas para comunidades específicas con necesidades circunscritas a características étnicas, de género, etc., imposibilitando así demandas universales de justicia o de justicia social²⁵. Así pareciera ordenarse la utilización de la expresión justicia social en el lenguaje institucional en procura de conjurar las exigencias morales que se articulan a través de su demanda.

Esto no es otra cosa que el índice de la imposibilidad de hacer lazo social en la realidad concreta del discurso del capitalismo, el cual introdujo dentro de su propia axiomática (Deleuze, 2006) la demanda de justicia social al punto de que figura en el lenguaje institucional con miras a ordenar con precisión los modos en que se admite dicha petición de justicia.

Ante el sinsabor generalizado de falta de justicia, las cadenas significantes ligadas a la justicia social, aunque parecieran hallar sentido en demandas generales, por ejemplo de moralidad, son instrumentalizadas políticamente en aquiescencia y beneficio de ciertos grupos y subgrupos poblacionales que reducen su intervención política al goce de determinados derechos, lo cual quiere decir: intervenir políticamente para redistribuir el goce de derechos. Aquí el imperativo de la distribución explicaría el nexo entre la justicia social y las demandas de *goce efectivo de derechos*²⁶.

Así, la *praxis* política apenas atina a utilizar enunciados generales, o incluso universales, para colmar la falta de objeto con que se identifican unos y otros segmentos sociales. Esto no es solamente efecto del vaciamiento de las categorías clásicas de la acción política (Engels, 1973), pues además es signo del contenido político actual, circunscrito y agotado en el programa que indica al sujeto cómo gozar de sus derechos.

Con la *conquista* de derechos particulares, la demanda política se coordina con oferta institucional; aquí oferta institucional no es otra cosa que la concreción de la organización de lo público, pues más allá

deber de justicia en manos de autoridades que tienen el poder de ordenar a la gente lo que tienen que hacer”. Hayek, Friedrich August von. (2006). *Derecho, legislación y libertad*. Madrid: Unión editorial, 265.

²⁵ “La creciente proliferación de grupos y subgrupos, con sus identidades cambiantes, híbridas y fluidas, y el hecho de que cada grupo insista en su derecho a afirmar su modo de vida y su cultura específicos, esta incesante diversificación, decimos, solo es posible y pensable contra el fondo de la globalización capitalista; es el modo mismo en que la globalización capitalista afecta a nuestro sentido de la ética y a otras formas de pertenencia comunitaria: el único vínculo que conecta a esos grupos múltiples es el que los une al capital, siempre dispuesto a satisfacer las demandas específicas de cada grupo y subgrupo.” (Žižek, 2001, p. 227)

²⁶ Como concepto, el *goce efectivo de derechos* cuenta con variados aportes, entre los cuales hay que resaltar las investigaciones del Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro en México, (Rivadeneira, 2016).

de lo que el Estado ofrece a la población para gozar, no es más que una obscura organización, abstracta e inaccesible, es decir, cosa de la que no se puede gozar.

CONCLUSIONES

El análisis de justicia como significativo hizo necesario desarrollar los planteamientos de Hayek respecto de la justicia social. Con social y otros significantes, justicia ha hecho cadena y establecido cierto conjunto de objetos sobre los que se predica.

Este ejercicio, sin embargo, apenas puede plegarse sobre sí mismo bien sea reflexionando sobre i) la tensión entre palabras y cosas, ii) los zócalos conceptuales que acompañan esa tensión, o iii) el contenido de sus efectos.

La pesquisa por el sentido conferido al significativo condujo a reflexionar sobre la forma en que se utiliza, para así inquirir si este sentido determina o no la instrumentalización política del significativo. Una vez establecidos los usos políticos e instrumentales del significativo justicia, surgió la pregunta por sus verdaderos resortes.

Evidencia de estos resortes es que la invitación pública de la oferta institucional, como la *vía regia* del goce de derechos, posibilitó la excesiva utilización de la demanda de justicia social e incorporó en el panorama político la aceptación de la falta de justicia, y su aceptación por parte de los conglomerados sociales se demuestra cada vez que se

instrumentaliza la petición de justicia para amplificar el campo de goce de ciertos derechos.

De este modo, la reiterada expresión *goce efectivo de derechos* es reflejo de la fantástica retirada del sujeto de la realidad social para gozar por sí mismo de sus derechos, lo cual solamente es posible en configuraciones sociales aceptaron a la injusticia como el signo de la hora actual.

Siendo la condición de posibilidad de gozar cada cual de sus derechos una organización social incapaz de sostener una demanda universal de justicia, el *goce de derechos*, presentado con vótores como conquistas de segmentos marginados de la sociedad, es concomitante con la posibilidad de gozar de la justicia, no solo porque el acceso a la justicia es un derecho sino porque abre las puertas al exceso.

Si el alegato por la justicia social, que no solamente es generalizado en los movimientos sociales, sino también utilizado en el lenguaje institucional, corresponde no solamente con un pedido de justicia, sino que articula, quizá soterradamente, la posibilidad para el sujeto de *gozar* de la justicia, entonces también socava a los derechos en sí mismos, reduciéndolos a cosas de las que se goza, e instituyendo de ese modo la obediencia al mandato de goce individual de los derechos producido por la imposibilidad de hacer lazo social, lo cual implica innúmeros excesos, entre ellos, que al gozar de los derechos, se goza también de la justicia (y la injusticia).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I. Allan, W. (2006). Divine Justice and the Cosmic Order in Early Greek Epic. *The Journal of Hellenic Studies* 126 (2006): 1-35.

II. Althusser, L. (1992) *El porvenir es largo*. Barcelona: Ediciones Destino.

III. Arango-Rivadeneira, R. (2016). *Realizando los derechos. Su filosofía y práctica en América Latina*. Querétaro: Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro.

IV. Arnold, Ch. (1980) Corrective justice. *Ethics* 90, 2 (1980): 180-190.

V. Chomsky, N. y Foucault, M. (2006). *La naturaleza humana: justicia versus poder, un debate*. Buenos Aires: Katz.

VI. Cicerón, M. T. (1991) *Sobre la República* Madrid: Gredos.

VII. Cohen, G. A. (1989). On the currency of egalitarian justice. *Ethics* 99, 4 (1989): 906-944.

VIII. *Constitución Política de Colombia*. [Const.] (1991). Ed. 32. Legis.

IX. Dubet, F. (2011). *Repensar la justicia social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

X. Dufour, D. (2007). El inconsciente es la política. *Desde el Jardín de Freud* 7 (2007): 241-256.

XI. Engels, F. (1973). “Sobre la acción política de la clase”. En Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, vol. II. Moscú: Editorial Progreso.

XII. Freud, S. (1915) “Lo inconsciente”. En *Obras completas*, vol. XIV Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

XIII. Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

XIV. Gallo, H. (2016). Sujeto y verdad. *Desde el Jardín de Freud* 16 (2016): 79-87.

XV. García-Arboleda, J. (2010) “Los recuerdos encubridores y la representación de la violencia en la verdad institucional: el registro fotográfico de la revista *Semana de la violencia paramilitar en Colombia* (1988-1989 / 1997-1999)” *Universitas humanística* 69 (2010): 185-207.

XVI. Han, B. (2016). Topología de la violencia. Barcelona: Herder.

XVII. Hayek, F. (1977). Democracia, justicia y socialismo. Madrid: Unión editorial,

XVIII. Hayek, F. (2006) Derecho, legislación y libertad. Madrid: Unión editorial.

XIX. Homero. (1993). La Odisea. Madrid: Gredos.

XX. Jouvenel, B. (2010). La ética de la redistribución. Buenos Aires: Katz editores.

XXI. Lacan, J. (1992). El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis (1969-1970). Buenos Aires: Paidós.

XXII. Lacan, J. (1994). El seminario. Libro 4. La relación de objeto (1956-1957). Buenos Aires: Paidós.

XXIII. Lacan, J (2003). Juventud de Gide, o la letra y el deseo (1958). En Escritos, vol. II. México: Siglo XXI editores.

XXIV. Lacan, J. (2009). El mito individual del neurótico. Buenos Aires: Paidós.

XXV. Lacan, J. (s.f.) Séminaire. Le savoir du psychanalyste (1971-1972). Association freudienne internationale, Publication hors commerce.

XXVI. Lacan, J. (s.f.). Séminaire. Livre 8. Le Transfer dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques (1960-1961). Association freudienne internationale, Publication hors commerce.

XXVII. Lacan, J. (s.f.). Seminario. La lógica del fantasma (1966-1967). Association freudienne internationale, Publication hors commerce, traducido por Pio Eduardo Sanmiguel Ardila.

XXVIII. Laclau, E. y Mouffe, Ch. (2006). Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

XXIX. Mack, E. (2006). Hayek on justice and the order of actions. En The Cambridge Companion to Hayek, ed. Edwar Feser. New York: Cambridge University Press.

XXX. Marshall, C. (2012). Divine justice as restorative justice. Center for Christian Ethics (2012): 11-19.

XXXI. Marshall, G. y Swift, A. (1993) Social class and social justice. The British journal of sociology 44, 2 (1993): 187-211.

XXXII. Marx, K. (1904). A contribution to the critique of political economy. Chicago: Charles H. Kerr y Company.

XXXIII. Marx, K. (1972) El manifiesto del partido comunista. Moscú: Editorial progreso.

XXXIV. Miller, D. (1978). Democracy and social justice. *British journal of political science* 8(1), 1-19.

XXXV. Monroe, L. (2000) The big short: inside de doomsday machine. New York: W. W. Norton y Company.

XXXVI. Moreno-Cardozo, B. (2015). Matar y comer del muerto. *Desde el Jardín de Freud* 15 (2015): 207-225.

XXXVII. Roballo-Lozano, J. (2002). Organización administrativa necesaria para lograr el Estado Social de Derecho. *Revista Estudios Socio-Jurídicos* 4(1), 166-199.

XXXVIII. Sadurski, W. (1984). Social justice and legal justice. *Law and philosophy* 3(3), 329-354.

XXXIX. Spragens, T. (1993). The antinomies of social justice. *The review of politics* 2, 193-216.

XL. Sanmiguel, P. (1992). Deseo: deseo del Otro. *Revista colombiana de psicología* (1), 59-63.

XLI. Sanmiguel, P. (1993). Consideraciones previas al estudio de la violencia. *Revista colombiana de psicología* (2), 81-87.

XLII. Sanmiguel, P. (2003). “El objeto en el lazo social”, *Desde el Jardín de Freud* (3), 14-23.

XLIII. Segal, C. (1992). Justice in the Odyssey: Cyclops, and Helios. *The American Journal of Philology* 113(4), 489-518.

XLIV. Sloterdijk, P. (2002). En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica. Madrid: Siruela.

XLV. Wenzel, M., Okimoto, T., Feather, Norman T. y Platow, M. (2008). Retributive and restorative justice. *Law and human behavior* 32, (5), 375-389.

XLVI. Žižek, S. (2001). El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política. Barcelona: Paidós.