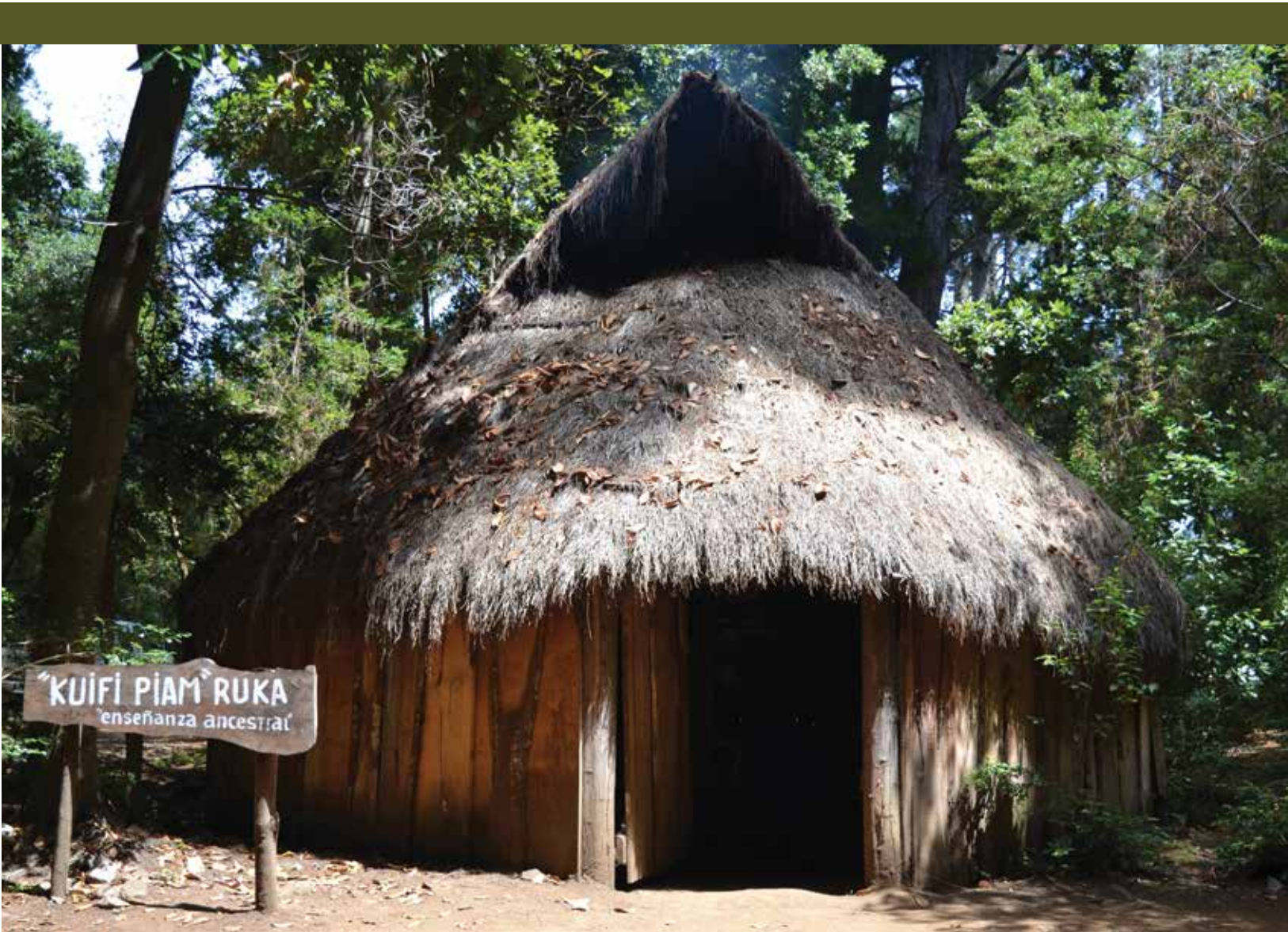


REVISTA TEMAS



Kuifi Piam Ruka, Territorio Mapuche. Chile, Enero del 2016.

Referencia al citar este artículo:

Serra, D. J. (2020). La experiencia de la aporía y la ocasión de la historia. Algunas reflexiones sobre los conceptos de justicia y derecho. *Revista TEMAS*, 3(14), 111 - 121.

<https://doi.org/10.15332/rt.v0i14.2462>

La experiencia de la aporía y la ocasión de la historia. Algunas reflexiones sobre los conceptos de justicia y derecho¹

David Jonatham Serra²

Recibido: 2 de abril de 2020. Aceptado: 15 de mayo de 2020

Resumen

El objetivo de este artículo es problematizar la relación que incurre entre lenguaje, justicia y derecho mediante una reflexión filosófica y antropológica. A partir del pensamiento de autores paradigmáticos del siglo XX, como Jacques Derrida, Claude Lévi-Strauss, Fernand Braudel y Pierre Bourdieu, se realizará una hermenéutica, una arqueología del significado que nos permitirá deconstruir la criteriología sobre la cual se fundamentan los conceptos de justicia y derecho, a través de un análisis histórico, antropológico, filosófico y etnolingüístico.

Palabras clave

Justicia, derecho, lingüística, antropología, etnolingüística, deshumanización, historia, deconstrucción, antropología estructural, violencia simbólica.

The experience of aporia and the possibility of history. Reflections on the concepts of justice and law

Abstract

The objective of this article is to problematize the relationship between language, justice and law through a philosophical and anthropological reflection. From the thinking of paradigmatic authors of the 20th century, such as Jacques Derrida, Claude Lévi-Strauss, Fernand Braudel and Pierre Bourdieu, a historical, anthropological, philosophical and ethnolinguistic analysis will be carried out, with the purpose of deconstructing the criteria on which the concepts of justice and law are based.

Keywords

Justice, law, linguistics, anthropology, ethnolinguistics, dehumanization, history, deconstruction, structural anthropology, symbolic violence.

1. Artículo de investigación.

2. Doctor (Ph.D.) en Historia, Culturas y Civilizaciones, Universidad de Bologna, Italia. Correo electrónico: david.serra@ustabuca.edu.co

Una introducción antropológica

Por mucho tiempo “los antropólogos han nutrido la convicción de poder embriar el mundo de los hombres con toda su variedad y multiplicidad, persiguiendo la búsqueda del estado rocoso e inalterable de la naturaleza humana” (Remotti, 1993, p. 15). Funcionalismo y estructuralismo se configuran, bajo este perfil, como intentos de dominar la diversidad cultural. Estos enfoques metodológicos, bastante rígidos en sus paradigmas, fueron en buena medida redefinidos gracias a la contribución de algunos autores que, con sus fundamentales aportes heurísticos, han permitido a la disciplina desarrollar un acercamiento teórico mayormente elástico y eficaz para comprender la complejidad cultural.

En esta perspectiva se puede considerar la obra de Michel Leiris quien, al regresar de la Dakar-Gibuti (1931-33), primera misión de campo de la etnología francesa, publicó el libro *Afrique fantome*, donde introdujo en la *observación de campo* el punto de vista del observador, andando contra todos los paradigmas positivistas, en ese entonces aún imperantes en las ciencias antropológicas. Fue precisamente gracias a esta “gaffes” o impertinencia metodológica que Leiris, basándose en la subjetividad, rechazaba el método objetivista y las pretensiones positivistas de ciencias, por definición, “humanas”, que no pueden prescindir de la pregunta: ¿cómo y a cuáles condiciones puede un sujeto tomar otros sujetos como objetos de conciencia? (Jamin, 2007, p. 36). De esta manera Leiris, poniéndose el surreal traje del *trickster*³ hizo emerger todos los límites

3. Con esta palabra, en el lenguaje antropológico, etnológico e histórico-religioso se define usualmente una categoría de figuras míticas que, en su gran variedad morfológica, representan características comunes. El *trickster* es un mistificador que frecuentemente actúa en el tiempo de los orígenes y su figura mitológica puede ser considerada entre las más antiguas y universales (Miceli, 2000).

de una metodología inductiva y objetivista aplicada al estudio del ser humano.

Otro autor que, gracias a sus formulaciones teóricas, demostró ser de notable importancia para la superación de los inflexibles paradigmas funcionalistas y estructuralistas, enfocados más en la reducción de la complejidad cultural que en su pleno reconocimiento, ha sido Edmund Leach. Fue precisamente gracias a este excelente discípulo de Malinowski que el proceso de revisión crítica de la ortodoxia funcionalista llegó a su fase crítica (Remotti, 1993).

Una de las contribuciones más relevantes de su producción científica fue la introducción de la noción de *red*, contrapuesta al concepto de sociedad caracterizante en la antropología británica de la época. Leach afirmaba que “la sociedad no es un organismo y tampoco una maquina” (2011). El concepto de red de conexiones resulta particularmente apto a la investigación antropológica, porque nace desde el reconocimiento de la multiplicidad, de la indefinida variedad de los fenómenos culturales; esto significa que los conceptos antropológicos no son estáticos, inalterables y universales. En antítesis con el estructuralismo, el conexionismo se devela mayormente dúctil y flexible a la mutación de sus conceptos y más eficaz en el análisis de la complejidad cultural. Al respecto se podrían examinar las reflexiones que Wittgenstein nos propone en sus *Ocasiones filosóficas*:

Los conceptos antropológicos no adquieren un quid substancial, sino un entrelazamiento, una red de semejanzas y diferencias. La renuncia a buscar por cada concepto antropológico un quid substancial equivale a la renuncia, en un nivel general, de la búsqueda de la naturaleza humana (Wittgenstein, 1997).

El etnógrafo, como cualquier otro ser humano, se encuentra siempre en frente a un amplio abanico de posibilidades. La variabilidad de los contextos etnográficos, en base a los cuales se forman los conceptos antropológicos, corresponde a la idea de elección como característica substancial de la naturaleza humana.

La imagen de la red de conexiones anteriormente expuesta para los conceptos antropológicos es extensible también al contexto social. Parafraseando nuevamente a Leach (2011) evidenciamos que la sociedad no es un organismo y tampoco una máquina; estas metáforas sociales resultan demasiado rígidas e implícitamente marginan la mutación. La sociedad es algo más fluido. En una perspectiva conexionista “la mutación y el conflicto no aparecen como fenómenos marginales, sino como constituyentes de la misma organización social” (Remotti, 1993, p. 28).

Lenguaje, violencia y orden

Después de esta breve premisa metodológica será oportuno introducir el complejo tema de la relación que incurre entre lenguaje, justicia y derecho. En octubre de 1989 el filósofo Jacques Derrida presentó una conferencia en la Cardozo Law School, titulada *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Desde las primeras palabras del intelectual francés emergen algunos conceptos fundamentales, que representarán un *leitmotiv* de la conferencia, publicada en español con el título *El fundamento místico de la autoridad*:

A lo que me quería dedicar aquí es a mostrar porqué y cómo, lo que se llama corrientemente la deconstrucción, no ha hecho otra cosa que abordar el problema de la justicia, sino que no lo haya podido hacer directamente, sino de una manera oblicua. Oblicua como en este momento

mismo en el que yo me dispongo a demostrar que no se puede hablar directamente de la justicia, decir “esto es justo” y mucho menos “yo soy justo”, sin que se traicione inmediatamente la justicia (Derrida, 2008, p. 15).

Derrida comienza su reflexión de manera oblicua, característica imprescindible del método deconstruccionista del filósofo francés. La alusión al tema central del texto, la deconstrucción y las posibilidades de la justicia, resulta inmediatamente evidente. En el rodeo filosófico propuesto por el autor nos enfrentamos con otro concepto fundamental: el tema de la lengua o del lenguaje irremediabilmente entrelazado al concepto de justicia. Derrida especifica como “esta cuestión de la lengua y del idioma se sitúa sin lugar a duda en el centro de lo que yo me propondría discutir esta noche” (Derrida, 2008, p. 15).

Durante la conferencia Derrida procede al análisis glotológico de la expresión inglesa *to enforce de law*, traducible en castellano como “aplicar la ley”. Sin embargo, en la traducción se pierde esta alusión directa y literal a la fuerza que caracteriza el término inglés y que, según Derrida, viene a recordarnos que el derecho es siempre una fuerza autorizada y justificada. Es la fuerza esencialmente implícita en el concepto mismo de justicia como derecho (Derrida, 2008, p. 15).

La palabra *enforceability* nos recuerda literalmente que no hay derecho que no implique en él mismo, a priori, en la estructura analítica de su concepto, la posibilidad de ser *enforced*, aplicado por la fuerza (Derrida, 2008, p. 16).

La expresión *to enforce the law* –análogamente a la palabra alemana *Gewalt*, traducible como violencia, pero también como poder legítimo, autoridad, fuerza pública–,

nos recuerda, a partir de su sedimentación de significados, cómo el derecho se apela a la fuerza desde su primer instante, desde su primera palabra. Derrida especifica que “en el principio de la justicia habrá habido logos, lenguaje o lengua, lo que no estaría necesariamente en contradicción con otro íncipit que dijera en el principio habrá habido fuerza” (Derrida, 2008, p. 26). En este pasaje el filósofo está planteando la intrínseca capacidad demiúrgica de la palabra: “lo que hay que pensar es por tanto ese ejercicio de la fuerza en el lenguaje mismo, en lo más íntimo de su esencia” (Derrida, 2008, p. 26).

Derrida está problematizando la relación que existe entre la palabra –el lenguaje– y el objeto al cual hace referencia. Una relación simbólica intrínsecamente caracterizada por un acto impositivo, mediante el cual el mundo empieza a significar. Sobre este aspecto será interesante trazar un breve paralelismo con el pensamiento de otro autor francés, que dedicó buena parte de su larga y extraordinaria producción científica a estos temas y con el cual Derrida, como toda la reflexión humanista del siglo XX, tuvo necesariamente que confrontarse.

Lévi-Strauss fue el fundador de la *antropología estructural*, que también es el título de un celebre libro publicado en 1958. En esta obra el autor critica el concepto de estructura desarrollado en antropología hasta ese entonces, rechazando la analogía entre estructura del organismo y estructura de la sociedad propuesta por Malinowski y Radcliffe Brown, la cual reduciría el estudio de las sociedades a un nivel morfológico y fisiológico descriptivo. Para Lévi-Strauss la estructura social no puede ser limitada a la simple suma de las relaciones sociales, reduciendo la complejidad social a un mero empirismo (Lévi-Strauss, 1966).

El concepto de estructura social, para Lévi-Strauss, no tiene ningún referente

empírico, sus referentes son los modelos que se conforman a partir de la acción conjunta de dos factores. Por un lado, los modelos se construyen a partir de la estructura inconsciente e intrínseca a todos los seres humanos y por el otro, a partir de las relaciones sociales que representan la materia prima para la construcción de los modelos.

La estructura para Lévi-Strauss es una categoría del espíritu o de la psique, inmanente a todos los seres humanos. El proceso psíquico funciona a través de un sistema esencialmente binario mediante la oposición entre términos. La dualidad, la alternancia, la oposición y la simetría constituyen entonces los datos fundamentales de la estructura mental de todos los seres humanos. Estas oposiciones representan categorías dicotómicas vacías, necesarias para ordenar el mundo de la experiencia, tanto natural como social, con el objetivo de conformar un objeto de pensamiento (Lévi-Strauss, 1966).

Los modelos conscientes e inconscientes, empíricamente las ideas socialmente compartidas por la mayoría de los miembros de una determinada sociedad, serían entonces contruidos a partir de las estructuras psíquicas, caracterizadas por un funcionamiento dicotómico, dual y simétrico⁴.

En sus polifacéticas manifestaciones la cultura implica siempre una transformación, una mutación. El sujeto y su cuerpo son continuamente sujetos a procesos de *anthropopoiesis*⁵ y el ambiente es

4. La teoría de la antropología estructural de Lévi-Strauss ha sido evidentemente influenciada por la lingüística estructural de Roman Jakobson, que el antropólogo francés conoció durante su estadía en Estados Unidos entre 1941 y 1948. La lógica binaria y dicotómica que, según Lévi-Strauss, plasma las representaciones de la realidad natural y social es análoga a la lógica binaria y dicotómica de los sistemas fonológicos estudiados por la lingüística estructural.

5. Sobre el concepto de “anthropopoiesis” (Remotti, 2002).

modificado a través de exigencias y lógicas simbólicas esencialmente culturales. Como recuerda el antropólogo Marc Auge:

Todo procede desde esta “urgencia de sentido”, que Lévi-Strauss evidencia a partir de una dúplice constatación: por un lado, el hecho de que fue necesario que el universo significase a partir del momento en el cual apareció el lenguaje; por otro lado, a partir del hecho que cada cultura puede ser considerada como un conjunto de sistemas simbólicos (2002, p. 131).

Lévi-Strauss, en un primer momento de su larga y extraordinaria producción científica, definió la relación entre naturaleza y cultura como un dato natural, un surco profundo determinado por la ausencia/presencia del lenguaje articulado. Donde hay lenguaje articulado hay cultura, donde este está ausente hay solamente naturaleza (Remotti, 1993, p. 39). Años después Lévi-Strauss cambiará de opinión y empezará a considerar esta dicotomía entre naturaleza y cultura como un espejismo, algo ilusorio, una distinción imaginaria, en último análisis un producto puramente cultural. Para Lévi-Strauss sería entonces coesencial a la cultura humana su intento de diferenciarse de la naturaleza. Esto porque la cultura es la más grande empresa y sobre todo la más grande diferencia que distingue los seres humanos de las demás formas de vida:

En el corazón del ser humano se entrevé esta voluntad, esta intencionalidad de diferenciación, y esta intencionalidad –por cuanto ilusoria (productora de ilusión)– parece ser constituyente de la misma naturaleza humana y representaría el ‘alma’ de la cultura, porque es el medio a través del cual la cultura busca garantizar su propia identidad (Remotti, 1993, p. 41).

Consecuentemente Lévi-Strauss concibe como ilusorio este esfuerzo de

diferenciación porque el hombre, no obstante todos sus intentos de alejarse de la naturaleza, representa una parte de esta.

Este culturalmente intrínseco deseo de diferenciación de la naturaleza y de los demás seres vivos, es debido a profundas exigencias de identidad y toma la forma de un acto conflictivo, ordenador y a veces, simbólica o empíricamente, violento. El problema de la conflictividad está frecuentemente relacionado al problema del orden (Sahlins, 1986) y el arquetipo de este violento acto “ordenador”, contra la “caótica” e “inasible” condición natural, es simbólicamente representado en innumerables mitos de creación: desde la clásica eviración uránica por parte de Cronos, hasta el sacrificio de Vrtra por parte del poderoso Indra narrada en el *Rgveda* (Sani, 2000, pp. 65-71).

En efecto un tema central de muchas cosmogonías arcaicas es representado por el pasaje desde el caos primordial al cosmos, desde el virtual al actual, desde el pre-ser al cosmos de las formas y del ser. En la cosmovisión helénica, por ejemplo, el pre-ser encontró forma poética en la Teogonía de Hesíodo. En el mito los dioses son originados desde el caos: Urano (cielo) y Gea (tierra) están unidos en un abrazo que niega el espacio y será Cronos que, a través de la eviración de Urano, los separará permitiendo el surgimiento del espacio. En las antiguas cosmologías griegas el caos era considerado como el complejo de los elementos materiales sin orden que pre-existe al cosmos, el universo ordenado. El nombre griego caos fue utilizado para denominar el gran “vacío” originario que se pensaba antecedente a la creación del cosmos. Sin embargo, este vacío no se debe concebir como el espacio infinito y ausente de contenidos de la física, sino como el ser antes de constituirse en formas estables y definidas. En

la cosmogonía helénica aparece como la condición primera desde la cual la divinidad o la realidad se genera.

La cultura (el orden), nace entonces desde la naturaleza (el caos) a través de una escisión, una violenta división simbólica que produce una substancial, pero ilusoria, diferenciación de la naturaleza. Esta ilusoria condición etnocéntrica es entonces un producto puramente cultural que auspicia brindar un orden general a la existencia, del cual el lenguaje es un reflejo.

En este entorno también el derecho y su ambición de ordenar las humanas vicisitudes, podría ser considerado como un reflejo de la necesidad humana de poner orden al cosmos a través del lenguaje y de la cultura, del cual el derecho es una manifestación, un reflejo.

El poder demiúrgico de la palabra

El lenguaje representa entonces un producto cultural y consecuentemente dinámico y cambiante, sujeto a continuas metamorfosis de significados que se manifiestan entre las continuidades y las discontinuidades históricas que necesariamente acompañan cualquier experiencia humana. En este orden de ideas será interesante subrayar cómo el concepto de derecho resulta estrechamente entrelazado al significado simbólico que el lenguaje vehicula. Y esto porqué la palabra figura el primer lugar donde una determinada sociedad carga de significado el mundo, a través de un acto necesariamente impositivo y ordenador. La lengua representa entonces el primer filtro, la primera *decisión* alrededor del significado, atrás de la cual, para Derrida, siempre se escondería el espectro de la aporía.

Sobre las bases de estas reflexiones, Derrida problematiza la relación que

incurre entre el derecho y la lengua que lo vehicula. El lenguaje, plasmando significados simbólicos, participa en la formulación del derecho, reproduciendo estructuras y modelos culturales. El filósofo especifica:

Hubo un tiempo, que no es lejano ni ha llegado a su fin, en que nosotros, los hombres, quería decir los europeos, adultos, varones, blancos, carnívoros y capaces de sacrificios. [...] Ha habido y todavía hay en la especie humana sujetos no reconocidos como tales y que reciben tratamiento de animal (es toda la historia inacabada a la que me refería hace un momento). Lo que se llama confusamente animal, es decir el viviente en cuanto tal, sin más, no es un sujeto de la ley o del derecho. La oposición entre lo justo y lo injusto no tiene sentido con respecto a aquel (Derrida, 2008, p. 43).

Derrida está problematizando un tema fundamental de la reflexión del siglo XX, relacionado al proceso de deshumanización que, a partir del lenguaje y las prácticas simbólicas cotidianamente puestas en escena en una determinada sociedad, sería, en primera instancia semánticamente, aplicado a determinados grupos o segmentos sociales.

En este entorno será interesante hacer un paralelismo entre la reflexión de Derrida y el pensamiento del filósofo y sociólogo francés Pierre Bourdieu. Con el concepto de *violencia simbólica* Bourdieu intenta interpretar todas aquellas formas de violencia latente y cotidiana –diariamente perpetuadas por las prácticas sociales– que se encuentran interiorizadas en la arquitectura de los hogares, en las relaciones de género, en la experiencia laboral y, desde un enfoque interpretativo más amplio, en la misma *visión del mundo* de una determinada sociedad (Bourdieu, Wacquant, 1992).

Un tipo de violencia que cotidianamente viene subconscientemente reproducida tanto por las víctimas como por los perpetradores, mediante un habitus –alimentado por las prácticas culturales y el lenguaje– que, como ha observado Foucault (1977; 2004), puntualmente encontramos en los procesos educativos y pedagógicos, y en la misma estructura de una determinada sociedad⁶.

Un ejemplo de estos procesos de deshumanización se puede encontrar en el libro *El cementerio de Praga*, donde el semiótico Umberto Eco (2010) reconstruye, desde una perspectiva narrativa y literaria, el proceso de formación histórico de la deshumanización de los judíos a lo largo del siglo XIX, que sucesivamente desembocará en el Holocausto.

Como evidencia Derrida: “Si queremos hablar de injusticia, de violencia o de falta de respeto hacia lo que todavía llamamos de manera confusa el animal [...] hay que reconsiderar la totalidad de la axiomática metafísico-antropocéntrica que domina en Occidente el pensamiento de lo justo y de lo injusto” (Derrida, 2008, p. 44).

El tiempo y el espacio

Novum in vetere latet et vetus in novo patet
San Agustín

Como hemos brevemente analizado, el lenguaje carga de significado el “mundo”, a través de un simbólico acto violento y ordenador; Derrida observa como “deconstruir las particiones que instituyen el sujeto humano conduce a la reinterpretación de todo el aparato de límites dentro de los cuales una historia y una cultura han podido confinar su criteriología” (Derrida, 2008, p. 45). Para el filósofo francés esto comporta:

Una responsabilidad sin límites ante la memoria y la consecuente tarea de recordar la historia, el origen y el sentido y, por tanto, los límites de los conceptos de justicia, ley y derecho que se han impuesto y sedimentado, quedando desde entonces más o menos legibles o presupuestos. La tarea de una memoria histórica e interpretativa está en el centro de la deconstrucción (Derrida, 2008, p. 44).

La deconstrucción planteada por Derrida presupone epistémicamente una perspectiva temporal e histórica para develar esta *mística* de significado. El filósofo específica cómo la deconstrucción “se práctica con arreglo a dos estilos injertados uno en el otro por aquella. Uno tiene el aire demostrativo y aparentemente no-histórico de las paradojas lógico-formales. El otro, más histórico y anamnésico, parece proceder mediante lecturas de textos, interpretaciones minuciosas y genealogías” (Derrida, 2008, p. 49). Una hermenéutica, una arqueología de los significados simbólicos históricamente sedimentados en una determinada cultura, representa entonces un aspecto fundamental del proceso de deconstrucción propuesto por Derrida.

Un análisis de *larga duración*, evidentemente influenciado por los paradigmas metodológicos de la escuela historiográfica francesa, que tuvo en Fernand Braudel uno de sus mayores exponentes.

El célebre historiador francés Fernand Braudel recordaba, en su imprescindible obra *La historia y las ciencias sociales*, cómo muchas disciplinas académicas tienen tendencia a desconocer un aspecto fundamental de la realidad social: “la duración social, esos tiempos múltiples y contradictorios de la vida de los hombres que no son únicamente la sustancia del pasado, sino también la materia de la vida social actual” (Braudel, 1970, p. 59).

6. Para profundizar (Serra, 2015).

El historiador está evidenciando la importancia de una conciencia neta de la pluralidad del tiempo social, como elemento imprescindible para una metodología común de las ciencias del hombre:

La historia tradicional, atenta al tiempo breve, al individuo y al acontecimiento, desde hace largo tiempo nos ha habituado a su relato precipitado, dramático, de corto aliento. [...] Muy por encima de este segundo recitativo se sitúa una historia de aliento mucho más sostenido todavía, y en este caso de amplitud secular: se trata de la historia de larga, incluso de muy larga, duración (Braudel, 1970, p. 60).

Braudel está planteando cómo las ciencias, las técnicas, las instituciones políticas, los utillajes mentales y las civilizaciones tienen un ritmo de vida y de crecimiento, sujeto a las leyes del tiempo y del espacio. En este entorno postula cómo el concepto de estructura domina los problemas de larga duración. Los observadores de lo social entienden por estructura una organización, una coherencia, unas relaciones suficientemente fijas entre realidades y masas sociales. Para el historiador francés:

Una estructura es indudablemente un ensamblaje, una arquitectura; pero, más aún, una realidad que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transportar. Ciertas estructuras están dotadas de tan larga vida que se convierten en elementos estables de una infinidad de generaciones: obstruyen la historia, la entorpecen y, por tanto, determinan su transcurrir. Otras, por el contrario, se desintegran más rápidamente. Pero todas ellas, constituyen, al mismo tiempo, sostenes y obstáculos (Braudel, 1970, p. 65).

Las estructuras pueden abarcar límites geográficos, biológicos o culturales “hasta

determinadas coacciones espirituales: también los encuadramientos mentales representan prisiones de larga duración [...] caracterizadas por una serie de rasgos comunes que permanecieron inmutables mientras que a su alrededor, entre otras continuidades, miles de rupturas y de conmociones renovaban la faz del mundo” (Braudel, 1970, p. 68).

La totalidad de la historia puede ser entonces replanteada a partir de una infraestructura en relación con estas capas de historia lenta. “Todos los niveles, todos los miles de niveles, todas las miles de fragmentaciones del tiempo de la historia, se comprenden a partir de esta profundidad, de esta semiinmovilidad; todo gravita en torno a ella” (Braudel, 1970, p. 68). Para Braudel el pasado confiere perspectiva frente a lo actual: presente y pasado se aclaran mutuamente, con luz recíproca. Y si la observación se limita a la estricta actualidad el peligro es perder de vista el proceso histórico en el cual se desarrolla un determinado acontecimiento.

El modelo establecido con sumo cuidado permitirá, pues, encausar, además del medio social observado —a partir del cual ha sido, en definitiva, creado—, otros medios sociales de la misma naturaleza, a través del tiempo y del espacio. En ello reside su valor recurrente. [...] A mi modo de ver, la investigación debe hacerse volviendo continuamente de la realidad social al modelo, y de éste a aquélla; y este continuo vaivén nunca debe ser interrumpido, realizándose por una especie de pequeños retoques, de viajes pacientemente reemprendidos. De esta forma, el modelo es sucesivamente ensayo de explicación de la estructura, instrumento de control, de comparación, verificación de la solidez y de la vida misma de una estructura dada. Sin olvidar el juego múltiple de la vida, todos sus movimientos, todas

sus duraciones, todas sus rupturas, todas sus variaciones (Braudel, 1970, p. 76).

La experiencia de lo imposible

Mediante este recorrido histórico, filológico, antropológico y etnolingüístico se ha intentado problematizar la relación que incurre entre derecho, justicia y lenguaje. Hemos analizado cómo el derecho y el lenguaje –considerados como productos culturales– se influyen mutuamente en el constante intento de ordenar el cosmos y cargar el mundo de significados simbólicos. Una esencia necesariamente dinámica y cambiante, porque sujeta a las particulares coordenadas espacio-temporales e histórico-locales en las cuales estos conceptos se manifiestan y desarrollan.

Siguiendo a Derrida hemos visto como el fundamento, la justificación del derecho –que idealmente debería coincidir con la justicia– consiste esencialmente en un simbólico acto de fuerza, que el filósofo propone denominar como *lo místico* (Derrida, 2008, p. 33). Si el origen de la autoridad, el fundamento de la ley, solo puede apoyarse en sí misma, esta constituiría una fuerza sin fundamento, una mística precisamente. Estas reflexiones conducen a Derrida a postular:

La justicia es una experiencia de lo imposible. [...] el derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo, la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias tan improbables como necesarias de la justicia, es decir, momentos en que la decisión entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por una regla (Derrida, 2008, p. 39).

Derrida se pregunta cómo conciliar el acto de la justicia, que se refiere siempre a una singularidad, a individuos, a grupos

y a existencias particulares, con la regla, la norma, lo interpretativo del derecho, que tiene necesariamente una forma general, incluso si esta generalidad prescribe una aplicación singular:

En toda decisión, en todo acontecimiento de decisión, lo indecible queda prendido, alojado, al menos como un fantasma, aunque se trate de un fantasma esencial. Su fantasmaticidad deconstruye desde el interior toda seguridad de presencia, toda certeza o toda pretendida criteriología que nos asegure la justicia de una decisión (Derrida, 2008, p. 57).

Siguiendo la retórica de Derrida, en ningún momento parece que una decisión pueda definirse plenamente justa, porque representaría el resultado de la aplicación de una regla general a la especificidad de un caso particular y difícilmente una norma universal puede completamente ajustarse a un caso singular. El *fantasma de lo indecible* representa entonces la sospecha, la inquietud, que a la base de los conceptos de justicia, fuerza y derecho⁷ se esconda una *mística*, una justificación apoyada sobre bases frágiles e inestables.

Todo sería todavía simple si esta distinción entre justicia y derecho fuera una verdadera distinción, una oposición cuyo funcionamiento este lógicamente regulado y sea dominable. Pero sucede que el derecho pretende ejercerse en nombre de la justicia y que la justicia exige instalarse en un derecho que exige ser puesto en práctica (constituido y aplicado) por la fuerza (enforced) (Derrida, 2008, p. 51).

Kierkegaard nos recuerda que el instante de la decisión representa una locura, y en particular con respecto al momento de “la decisión justa que debe desgarrar

7. Sobre el tema interesante la obra de Groys (2008).

el tiempo y desafiar las dialécticas” (Derrida, 2008, p. 61). Esto significa desafiar las potencialmente infinitas variables que se deberían ponderar para tomar una decisión plenamente justa, dejándose inevitablemente atrás el espectro de las posibilidades negadas. Como observa Derrida, la paradoja consiste en el hecho que la decisión justa se necesita inmediatamente, lo más rápido posible. No obstante, nunca será posible procurarse una información infinita y un saber sin límite acerca de las condiciones que podrían justificarla. Precisamente por esta razón el filósofo francés define la justicia como una experiencia de lo imposible. Sin embargo, Derrida recuerda:

Este exceso de la justicia sobre el derecho y sobre el cálculo no puede y no debe servir de coartada para no participar en las luchas jurídico-políticas. [...] Abandonada a ella misma, la idea incalculable y donadora de la justicia está siempre lo más cerca del mal, puede ser reapropiada por el cálculo más perverso. [...] La justicia incalculable ordena calcular. Y, en primer lugar, calcular en lo más cercano de lo que se asocia a la justicia, el derecho, el campo jurídico que no puede ser aislado dentro de fronteras seguras (Derrida, 2008, p. 64-65).

Conclusiones

A lo largo de este artículo se ha intentado problematizar las relaciones lingüísticas, antropológicas y filosóficas que incurren entre el lenguaje, la justicia y el derecho. Si la cultura representa un simbólico acto demiúrgico, mediante el cual el ser humano intenta brindar un orden a las poliédricas manifestaciones del cosmos; el derecho –como producto antrópico– tiene el papel de fijar el universo de valores, costumbres y creencias expresados por una determinada sociedad en una época

específica. Por lo tanto, la cultura, como el lenguaje y el derecho, comparten una esencia necesariamente cambiante y poli-facética en cuanto –como los seres humanos que más o menos conscientemente los producen– son sujetos a las leyes del tiempo. Consecuentemente, la coherencia que podemos encontrar durante un análisis *sincrónico* de una determinada cultura o sociedad –detentora de un particular conjunto normativo, compuesto de reglas sociales que reflejan y conforman su propio específico derecho – examinada en una perspectiva *diacrónica* perdería necesariamente su significado particular y sus paradigmas se transformarían en conceptos vacíos, discordantes y en muchos casos inevitablemente paradójicos.

Como manifestó la “impertinencia” metodológica de Leiris –que evidenció los límites del *positivismo* aplicado al estudio de las ciencias humanas– se podría trasladar la reflexión del intelectual francés al campo del derecho, subrayando cómo los valores que este vehicula difícilmente pueden coincidir con un concepto de justicia inmutable y universalmente aceptado. En síntesis, el derecho se limita a regular el comportamiento humano y los conflictos que este último genera, coherentemente con el universo simbólico expresado por una determinada sociedad, ubicada al interior de determinadas coordenadas espacio-temporales.

Por otro lado, como recuerda Derrida, la decisión justa representa filosóficamente una experiencia de lo imposible. Sin embargo, esto no significa resignarse a un sofisma sin salida. Al contrario, lo incalculable impone el cálculo y el fantasma de lo imponderable nos invita constantemente a poner en discusión nuestros paradigmas, a interrogar desde distintos puntos de vista el mundo que nos rodea. Un cuestionamiento continuo sobre el origen y el fin de nuestras

acciones y de las estructuras mentales que las vehiculan.

Por esta razón, la justicia tiene un porvenir y, en el incesante flujo de la vida, el momento de la decisión se transforma en la oportunidad del acontecimiento, permitiendo el desplegar del cambio y de la transformación. En último análisis la justicia, como experiencia de la alteridad absoluta, representa la ocasión del acontecimiento y la condición de la historia (Derrida, 2008, p.64).

La utopía está en el horizonte. Camino dos pasos, ella se aleja dos pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. ¿Entonces para qué sirve la utopía? Para eso, sirve para caminar (Eduardo Galeano).

Referencias

- Auge, M. (2002). *Il dio oggetto*. Meltemi.
- Bourdieu, P., y Wacquant, L. (1992). Symbolic violence. En *An Invitation to Reflective Sociology*. University of Chicago Press.
- Braudel, F. (1970). *La historia y las ciencias sociales*. Alianza Editorial.
- Derrida, J. (2008). *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Editorial Tecnos.
- Eco, U. (2001). *Il cimitero di Praga*. Bompiani.
- Foucault, M. (1977). *Microfisica del potere. Interventi politici*. Giulio Einaudi Editore.
- Groys, B. (2008). *Bajo sospecha. Una fenomenología de los medios*. PRE-TEXTOS.
- Jamin, J. (2007). Quando il sacro divenne sinistro. En Sbardella, F. *Antropologia dell'Europa. I testi della riflessione francese*. Patron Editore.
- Leach, E. (2011). *Sistemi politici birmani*. Cortina.
- Lévi-Strauss, C. (1966). *Antropologia strutturale*. Il Saggiatore.
- Miceli, S. (2000). *Il demiurgo trasgressivo. Studio sul trickster*. Sellerio.
- Remotti, F. (1993). *Luoghi e corpi, Antropologia dello spazio del tempo e del potere*. Bollati Boringhieri.
- Remotti, F. (2002). *Forme di umanità*. Bruno Mondadori.
- Sahlins, M. (1986). *Isole di storia: società e mito nei mari del sud*. Einaudi.
- Sani, S. (2000). *Rgveda*. Marsilio.
- Serra, D. (2015). Herencias coloniales y violencia simbólica en el conflicto armado peruano. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 36(113). Ediciones USTA.
- Wittgenstein, L. (1997). *Ocasiones filosóficas*. Cátedra.