

NOTAS PARA UN ANALISIS SOBRE
EL DERECHO Y LA JUSTICIA EN EL TEXTO
*FUERZA DE LEY DE JACQUES DERRIDA**

Marco Antonio Navarro Galaz

INTRODUCCIÓN

El estudio crítico de los pensadores contemporáneos es una responsabilidad ineludible para con las futuras generaciones que vivirán inmersas en las consecuencias que produzcan las tesis filosóficas actuales. Una vez asumidas por la comunidad intelectual, poco a poco se van propagando las más diversas doctrinas a través de la influencia que ejercen unos pocos pensadores en la sociedad. Una vez injertadas en la vida cultural, estos esquemas teóricos se transforman en paradigmas (como lo ha mostrado Kuhn), afectando el trabajo intelectual, limitándolo o proyectándolo, potenciándolo o empobreciéndolo; en definitiva condicionándolo, pasando desde la misma filosofía hasta la política, el arte y las ciencias particulares.

De este modo no es indiferente para los estudiosos del Derecho lo que pueda estar aconteciendo en la filosofía y cada vez lo será menos, en la medida que pierde terreno el cultivo de las ciencias en compartimientos estancos, incomunicados, entre las diversas áreas del saber.

Entre las propuestas filosóficas más novedosas de los últimos años se encuentran las tesis de Jacques Derrida, nacido en Argelia en la década de los treinta, de nacionalidad francesa, educado en Europa, distinguido discípulo de la escuela de Husserl, que enseña en la Escuela Normal Superior de París y ha sido presidente del Colegio internacional de filosofía.

Vinculado por algunos al movimiento postestructuralista¹, situándolo junto a Baudrillard y Foucault, es también separado decididamente de esta corriente por otros como Norris². Su propuesta sería metafísica³, entendiéndolo por tal un planteamiento filosófico como la disyuntiva entre la presencia y la ausencia, es decir, como distinta de una cuestión puramente lingüística o literaria y, según Simon Critchley⁴, debe ser considerado como un pensador público, pues su obra tiene importantes implicancias éticas y políticas dadas por su énfasis en la justicia y la responsabilidad.

* Esta Tesis forma parte del Proyecto FONDECYT N° 1980779 titulado: "El postestructuralismo de Derrida, Baudrillard y Foucault. Su influencia en la teoría jurídica contemporánea"; del cual el profesor Raúl Madrid Ramírez (director de la Tesis) es investigador principal.

¹ Cf. Jesús BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 85.

² Cf., por ejemplo: Christofer NORRIS, *Teoría crítica*, Cátedra, Madrid, 1997.

³ Cf. Raúl MADRID, "Topoi sin arche: Derrida y el juego de las influencias genealógicas", *pro manuscrito*, p. 19.

⁴ Cfr., Simon CRITCHLEY, Jacques DERRIDA, Ernesto LACLAU, Richard RORTY (compilación de Chantal Mouffe), *Deconstruction and pragmatism*, Routledge, Nueva York, 1996. Traducción al español: *Deconstrucción y pragmatismo*, (Marcos Mayer, trad.) Paidós, Buenos Aires, 1998.

Los postulados de Jaques Derrida, y en particular la deconstrucción, son una postura crítica que afecta a todas las disciplinas relacionadas con la producción cultural. Uno de los campos donde se ha desarrollado mucho en los últimos años, es justamente el Derecho. Según palabras del mismo Derrida, este es el lugar propio de las investigaciones deconstructivas que serían un cuestionamiento sobre los fundamentos del Derecho, la moral y la política. Como ejemplo de la relevancia de este autor en el mundo jurídico, podemos citar el movimiento bastante difundido en Estados Unidos, conocido bajo el nombre de Critical Legal Studies, cuyos trabajos se sitúan en la articulación entre literatura, filosofía, Derecho y los problemas político-institucionales.

Fuerza de ley reúne dos artículos, el primero: "Del Derecho a la justicia", leído en la apertura de un coloquio organizado por Drucilla Cornell en la Cardozo Law School en octubre de 1989 bajo el título "Deconstruction and the possibility of justice"; y el segundo: "Nombre de pila de Benjamin", no leído en ese coloquio, pero distribuido su texto entre los participantes. Es la obra en que Derrida más se explaya en el tratamiento de estos temas, sin que por eso pueda considerarse un libro de estudio jurídico. No hace aquí propiamente filosofía del Derecho, en el sentido tradicional, sino que de acuerdo a su programa teórico, muestra la relación entre el Derecho, la justicia y la deconstrucción. Término este último, inventado por él para denominar un peculiar método, que busca desentrañar lo que hay de verdad en los sentidos imputados a los textos, llegando a las últimas consecuencias, incluso si eso significa anular la posibilidad misma del sentido.

Este trabajo no tiene mayores pretensiones que exponer, en la medida de lo posible, de forma ordenada y coherente las ideas centrales sobre el Derecho y la justicia, que se encuentran contenidas en su obra: "Fuerza de ley o el fundamento místico de la autoridad", haciendo las referencias necesarias con ciertas nociones esenciales de su pensamiento, como son la "différance" y la "deconstrucción".

La profusión y la complejidad de las obras de Derrida, hacen muy difícil un análisis y un estudio sistemático de su pensamiento, lo que sumado a la casi inexistente bibliografía en castellano, sobre todo respecto de los temas relacionados con el mundo del Derecho, nos impulsan a elaborar este proyecto que pretende ser un primer paso para la comprensión de la propuesta derridiana que esperamos sea seguido por obras posteriores más completas y precisas.

I. SOBRE EL DERECHO

1. EL DERECHO NO ES MAS QUE FUERZA AUTORIZADA

Desde un comienzo, Derrida nos previene acerca del problema lingüístico que estaría en el centro de los temas que va a desarrollar en el curso del trabajo que ahora comentaremos. La cuestión de la lengua y del idioma se hacen notar ya desde el principio, en el hecho de que el texto ha sido escrito primero en francés y la conferencia es dictada en inglés, mediando una traducción, es decir, un compromiso siempre posible, aunque siempre imperfecto entre dos idiomas, como lo hace notar Derrida.

Nuestro autor considera, no obstante, un deber dirigirse al público en inglés, deber que relaciona con la justicia y la ley, lo que significa varias cosas a la vez: primero, porque para hacerse entender (se ha impuesto

una suerte de obligación, por medio de una fuerza simbólica o de ley) hace falta que se hable la lengua del público presente; segundo, porque lo que diga será de esta forma más justo, más justamente apreciado, en el sentido de la adecuación entre lo que se dice y lo que se comprende; y tercero, en otro sentido de la palabra justo, porque es más justo hablar la lengua de la mayoría, sobre todo cuando esta, por hospitalidad, da la palabra al extranjero.

En el idioma inglés habría algunas expresiones idiomáticas muy valiosas por su referencia a la ley y al Derecho y que no tienen un equivalente estricto en francés. Su análisis nos sirve de aproximación a cuestiones más de fondo, confirmando la estrecha relación entre la estructura de las palabras o el lenguaje y la filosofía o el Derecho.

Para Derrida, las expresiones *to enforce the law*, o *enforceability of the law or of contract* resultan valiosas porque vienen a recor-

dar que el Derecho es siempre una fuerza autorizada, una fuerza que se justifica o que está justificada al aplicarse, incluso si esta justificación puede ser juzgada desde otro lugar como injusta o injustificable. No hay Derecho sin fuerza, Kant lo habría recordado en sus obras con el más grande rigor. 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 aplicado por la fuerza (aunque, como sabemos, para la teoría iusnaturalista clásica la coacción no forma parte de la esencia del Derecho). La fuerza no es una posibilidad secundaria que vendría a añadirse, está esencialmente implicada en el concepto mismo de la justicia como Derecho, de la justicia en cuanto se convierte en Derecho, de la ley en tanto que Derecho⁵.

De este modo Derrida, tomando como punto de partida una base indudablemente kantiana, da comienzo a un análisis "deconstructivo" respecto del Derecho, sin cuestionar dicho punto de partida: el Derecho no es más que fuerza autorizada. Dejaremos para el próximo capítulo una referencia directa acerca de la deconstrucción, sin perjuicio de encontrarnos con ella desde ahora y ver el modo particular en que opera o se presenta en los textos. El acto deconstructivo puede hacerse cargo de cualquiera de las hebras de un texto, de los diversos cauces de sentido, recorriéndolo hasta extraer las últimas consecuencias. Esto es lo que hace Derrida en este caso con un desarrollo de su metodología perfectamente coherente con sus propios planteamientos.

Una vez escogidos los presupuestos, Derrida dirige la discusión o el cuestionamiento al terreno que a él le interesa: ¿cómo distinguir entre la fuerza de ley de un poder legítimo y la violencia pretendidamente originaria que debió instaurar esta autoridad y que no pudo haber sido autorizada por una legitimidad anterior, si bien esa violencia no es, en ese momento inicial, ni legal ni ilegal, ni justa ni injusta? Es la pregunta por el origen (*arché*), ante la cual se muestra insuficiente la filosofía tradicional, dominada por una

metafísica de la presencia y por el *logocentrismo*⁶, que desde Platón hasta nuestros días, impondría una respuesta clara y pacífica, tranquilizadora, pero que contiene en sí misma la violencia del sentido o del significado. Incluso se pone en tela de juicio el requerimiento de un comienzo de derecho, de un punto de partida absoluto, de una responsabilidad de principio.

Para Derrida, el surgimiento mismo de la justicia y del Derecho, el momento instituyente, fundador y justificador del Derecho implica una fuerza realizativa⁷, es decir, supone siempre una fuerza interpretativa y una llamada a la creencia: no en el sentido de que el Derecho estaría al servicio de la fuerza, sino en el sentido de que el Derecho tendría una relación más interna y compleja con lo que se llama fuerza, poder o violencia. "Más interna" quiere decir aquí incrustado en su interior. Derrida tiende a borrar las fronteras de los opuestos en lo que él llama la "lógica del suplemento"⁸.

De esta forma se desecha de plano la posibilidad de que el Derecho pudiera decir relación con la naturaleza o, por lo menos, con lo que se entiende por esta en el pensamiento aristotélico-tomista; lo cual entronca con la problemática de la muerte del sujeto, que se inicia propiamente en Nietzsche.

⁶ Jacques DERRIDA, "La farmacia de Platón", publicado originalmente en *Tel Quel*, n. 32 y 33 (1968), y recogido en *La dissemination*, Seuil, París, 1972. Traducción al español: *La disseminación* (José Martín Arancibia, trad.), Fundamentos, Madrid, 1997. Véase también *De la Gramatología*, primera parte, *passim*.

⁷ Los dos tipos de "actos de habla" que distingue Austin son el realizativo y el constatativo. "Realizativo" es un neologismo derivado de "realizar", lo mismo ocurre con el original inglés "performative", derivado del verbo "to perform". Expresiones del tipo: "prometo devolverte el libro mañana", son enunciados desde un punto de vista gramatical, que no describen nada, no pueden calificarse de verdaderos o falsos, pero tampoco son un sinsentido. El "realizativo" indica que emitir la expresión es realizar una acción y que la acción realizada no se concibe normalmente como el mero decir algo. Cfr., J.L. Austin, *How to do things with words*, Oxford University Press, 1962. Traducción al español: *Cómo hacer cosas con las palabras* (G. Carrió y Eduardo A. Rabosi, trad.), Paidós, Barcelona, 1990, p. 47.

⁸ *Diseminación*, p. 136 ss.

⁵ *Force de loi*, Galilée, París, 1994. Traducción al español: *Fuerza de ley*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 14-5.

Derrida se refiere al momento fundacional del Derecho en los siguientes términos: "La operación que consiste en fundar, inaugurar, justificar el Derecho, hacer la ley, consistiría en un golpe de fuerza, en una violencia realizativa o performativa y por tanto interpretativa, que no es justa ni injusta en sí misma y que ninguna justicia ni ningún Derecho previo anteriormente fundador, ninguna fundación preexistente, podría garantizar, contradecir o invalidar por definición"⁹. Este momento fundacional, el problema sobre el origen y el fundamento, son remitidos fuera del ámbito del Derecho, el cual no puede fundarse en sí mismo, no posee su propia justificación, paradójicamente el Derecho que establece las respectivas esferas de licitud e ilicitud, de legitimidad o ilegitimidad, no puede legitimarse a sí mismo.

Nos adelantamos a decir que la fuerza originaria no tiene mucho que ver con la fuerza, entendida como una acción física, sino que la excede, señalando algo más general. El problema es enfocado desde el lenguaje y la escritura, como demostraremos al tratar de la *différance*¹⁰. Si bien Derrida no reduce todo a un problema lingüístico, el tema de la lengua y de los signos tiene gran importancia para comprender su propuesta.

Concluyendo; desde ahora en adelante para hablar del fundamento del Derecho nos alejaremos de los temas abordados por la filosofía jurídica tradicional, tanto positivista como iusnaturalista, que son desplazadas por un nuevo cuestionamiento más radical: "El fundamento del Derecho estricto no sería jurídico: no en el sentido en que podría decirse conforme al gesto heideggeriano de que la juridicidad del Derecho o la esencia del Derecho no tiene nada de jurídico (con todas

sus consecuencias didáctico-institucionales), sino en el sentido en que el ser Derecho del Derecho, es su Derecho (moral y jurídico) a ser Derecho en el orden de la ley y no del ser. es cuestión de estrictura"¹¹. Esto es una cosa novedosa, y que se parece a las pretensiones de la moderna "Teoría del Derecho", cuyo interés es erigirse, precisamente, en una instancia superadora de dicha polémica (sin mucho éxito, en nuestra opinión, aunque no entraremos aquí en tal discusión).

2. EL CARACTER DIFERENCIAL DE LA FUERZA

A la luz de lo anterior es necesario aproximarse al modo en que Derrida trata sobre la fuerza, ya que constituye una de las *ideas* centrales en torno a la cual giran sus demás propuestas.

Primero diremos que el término "fuerza" ha sido utilizado en numerosos textos considerados deconstructivos, aunque siempre acompañado de una puesta en guardia acerca de los riesgos que hace correr esta palabra: "el riesgo de un concepto oscuro, sustancialista, oculto-místico, pero también el riesgo de una autorización dada a una fuerza violenta, injusta, sin regla o arbitraria"¹².

Contra el primer riesgo, el sustancialista o irracionalista, se alude al carácter diferencial de la fuerza. Se trata siempre de la fuerza como *différance*, de la relación entre la fuerza y la forma, entre la fuerza y la significación, de fuerza realizativa o performativa.

Especialmente importantes son las relaciones entre la fuerza y la *différance*, y en estos temas, como en otros tópicos del pensamiento de Derrida, es ineludible una referencia a los antecedentes nietzscheanos que parecen ser fuente de inspiración para el posterior tratamiento de estos asuntos. En el texto de "La *différance*", a propósito del tema de la conciencia como presencia de uno mismo para uno mismo, Derrida recuerda que para Nietzsche la fuerza misma nunca está presente y no es más que un juego de diferencias y de cantidades. No habría fuerza en

⁹ *Marges de la philosophie*, Minuit, París, 1972. Traducción al español: *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994, pág. 33.

¹⁰ Hemos preferido no utilizar la traducción de *différance* como "diferencia" (propuesta por los traductores Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez), porque no remite, como sí lo hace el neologismo inventado por Derrida, a la ambivalencia que ocurre en el *différence* latino, entre la diferenciación como lo distinto y como el diferirse en el tiempo. Pretendemos así no inducir a error y hacer más fácil la distinción en el texto con la palabra diferencia.

¹¹ DERRIDA, *Du droit à la philosophie*, Galilée, París, 1990, p. 77 y sgts.

¹² *Fuerza de ley*, pp. 18 y 19.

general sin las diferencias entre las fuerzas; y aquí la diferencia de cantidad cuenta más que el contenido de la cantidad, que la grandeza absoluta misma¹³: "La cantidad misma no es, pues, separable de la diferencia de cantidad. La diferencia de cantidad es la esencia de la fuerza, la relación de la fuerza con la fuerza. Soñar con dos fuerzas iguales, incluso si se les concede una oposición de sentido, es un sueño aproximativo y grosero, sueño estadístico donde lo viviente se sumerge, pero que disipa la química"¹⁴.

Y después afirma que podemos llamar *différance* a esta discordia activa, en movimiento, de fuerzas diferentes y de diferencias de fuerzas que opone Nietzsche a todo el sistema de la gramática metafísica en todas partes donde gobiernan la cultura, la filosofía y la ciencia occidentales. Detengámonos un momento, por lo tanto, para observar esta noción.

3. LA DIFFÉRENCE

Para hablar de la noción de "*différance*", creemos preciso tener la precaución de dejar en claro que para Derrida, este término —al igual que el de "deconstrucción"— no es ni una palabra ni un concepto, por lo que podría ser mucho más que eso o mucho menos: "Ya se ha hecho necesario señalar que la *différance* no es, no existe, no es un ser presente, cualquiera que este sea; y se nos llevará a señalar también todo lo que no es, es decir, todo; y en consecuencia no tiene ni existencia ni esencia. No depende de ninguna categoría de ser alguno, presente o ausente"¹⁵.

La "*différance*" comienza a ser utilizada debido a la incapacidad de la palabra diferencia para expresar dos acciones a las que se refiere el verbo diferir, además del sentido con que se utiliza comúnmente. Así, diferir significa no ser idéntico, ser otro distinto y discernible, pero también hace referencia a la acción de dejar para más tarde, o la acción de tomar en cuenta el tiempo y las fuerzas que implica hacer un cálculo económico. Derrida denomina a este sentido "temporizar", que lo

entiende como: "recurrir, consciente o inconscientemente a la mediación temporal que suspende el cumplimiento o la satisfacción del deseo o de la voluntad efectuándolo también en un modo que anula o temple el efecto"¹⁶. Junto con abarcar la temporización, la nueva palabra creada por Derrida también recoge el sentido de la diferencia como controversia o polémica.

Pero el cambio de la "e" de "*différance*" por la "a" de "*différence*", además neutraliza lo que denota el infinitivo como simplemente activo, tomando una nueva significación, así como la resonancia no es en mayor medida el acto de resonar (hay que considerar que en francés la terminación "ancia" permanece indecisa entre lo activo y lo pasivo, como por ejemplo *movance* no significa el simple hecho de moverse, mover o ser movido). Lo que se deja denominar como "*différance*" no es simplemente activo ni simplemente pasivo, y anuncia algo como la voz media, dice una operación que no es una operación, que no se deja pensar ni como pasión ni como acción de un sujeto sobre un objeto, ni a partir de un agente ni a partir de un paciente, ni a partir ni a la vista de cualquiera de estos términos.

Antecedente de este concepto sería el carácter diferencial del signo en Saussure¹⁷, que sitúa en el principio general de la semiología, como cualidades correlativas, lo arbitrario del signo y su carácter diferencial. Los signos, serían arbitrarios porque estarían constituidos por una red de oposiciones que los distinguen y relacionan unos con otros. La lengua forma un sistema de "valores puros", en el que todos los términos son solidarios: el valor de cada uno no resulta más que de la presencia simbólica de los otros. Ni la sustancia fónica ni la entidad conceptual son unidades que preexisten a su relación. El sistema lingüístico pasa a ser la combinación de una serie de diferencias de sonido con una serie de diferencias de ideas; este paralelismo entre dos órdenes de diferencias engendra un sistema de valores. Luego todo el modelo semiológico se funda en un análisis de valores diferenciales.

¹³ *Márgenes de la filosofía*, p. 52.

¹⁴ G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, pág. 49.

¹⁵ *Márgenes de la filosofía*, p. 42.

¹⁶ *Ibid.*, pág. 43.

¹⁷ SAUSSURE, Ferdinand, *Curso de lingüística general* (A. Alonso trad.), Losada, Buenos Aires, 1945.

En una conceptualidad y respondiendo a exigencias clásicas, se diría que "*différance*" designa la causalidad constituyente, productiva y originaria (de las diferencias en el sistema lingüístico), el proceso de ruptura y de división cuyos diferentes y diferencias serían productos o efectos constituidos¹⁸.

La "*différance*" como condición de significación, afecta a la totalidad del signo, a la cara del significado y a la cara del significante. Todo concepto está inscrito en una cadena o en un sistema al interior del cual remite a otros conceptos por un juego sistemático de diferencias.

Así, entonces, la diferencia que radica en el sistema no puede ser un concepto ni una palabra del sistema porque es lo que permite que existan las palabras o los conceptos, es la posibilidad de la conceptualidad, del proceso y del sistema conceptual en general.

En el sistema no habría más que diferencias, pero estas diferencias a su vez son un producto o el resultado de una causa, es decir, un efecto. La "*différance*" será el movimiento de juegos que produce (por lo que no es simplemente una actividad) las diferencias o, mejor dicho, estos efectos de diferencias. Esto no quiere decir que esté antes que ellas en un presente simple y en sí mismo inmodificado. Es el origen no pleno, no simple, el origen estructurado y diferente de las diferencias. El nombre de origen pues ya no le conviene.

Como no hay presencia antes de las diferencias semiológicas ni fuera de ellas, se puede extender al signo en general lo que Saussure describe para la lengua: la lengua es necesaria para que el habla sea inteligible y produzca todos sus efectos; pero el habla es necesaria para que la lengua se establezca, históricamente el acto concreto del habla le precede siempre.

La "*différance*" será el movimiento según el cual la lengua o todo código, todo sistema de repeticiones en general se constituye históricamente como entramado de diferencias. "Es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado presente (que aparece en la escena de la presencia), se relaciona en sí con otra cosa, guardando la marca del elemento

pasado y dejándose ya hundir por la marca de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como elementos modificados"¹⁹.

No es sencillo presentar ahora la estrecha relación entre la fuerza y la diferencia en general y la "*différance*", sobre todo considerando que en *Fuerza de ley*, Derrida no se aboca a tratar directamente estas relaciones, suponiéndolas implícitamente o insinuándolas a lo largo del texto, de modo tal que al lector no interiorizado en la filosofía derridiana, le parece contemplar una obra de teatro de la cual se ha perdido algunas escenas estratégicas que harían inteligible el conjunto.

Retomando la referencia a Nietzsche podemos decir que la fuerza estaría a su vez constituida solo por diferencias. Lo importante no es la cualidad o el tipo de fuerza, sino la cantidad. Las consecuencias en el campo jurídico son muy importantes. Si el Derecho es solo fuerza legítima, justa o autorizada, estaría integrado por diferencias de fuerzas de diversos órdenes. Ahora lo que permitiría establecer las diferencias a su vez sería otra fuerza, la fuerza originaria que en el Derecho sería identificable sin más con la "*différance*".

La "*différance*" que produce sin producir (porque no hay relación de causa efecto) las diferencias, sería la fuerza originaria en el Derecho que instituiría lo legítimo, lo justo y lo autorizado. Es la propia fuerza lo que nos permite distinguir entre lo que es fuerza legítima y lo que es fuerza ilegítima.

II. SOBRE LA JUSTICIA

1. LA DECONSTRUCCION Y LA POSIBILIDAD DE LA JUSTICIA

En este punto vamos a retomar el comienzo del libro, porque "la deconstrucción y la posibilidad de la justicia" es el tema del co-

¹⁸ *Márgenes de la filosofía*, p. 44.

¹⁹ *Márgenes de la filosofía*, p. 32.

loquio en el que Derrida presenta este escrito. Y deja en claro desde el inicio que no se podrá responder a cuestiones planteadas de esta manera: "he aquí la elección, ... si o no, que uno puede sospechar de este título. En esta medida, este título sería virtualmente violento, polémico e inquisidor... A partir de ahora es inútil precisar que no podré responder a preguntas planteadas de esta manera (si o no, o bien... o bien), que no podré en todo caso dar una respuesta tranquilizadora a ninguna de las partes a ninguna de las expectativas así formuladas o formalizadas"²⁰.

Es necesario considerar afirmaciones tales como "la deconstrucción no ha hecho otra cosa que abordar el problema de la justicia aunque lo haya hecho de una manera oblicua"²¹. Y lo ha hecho así porque, como mostraremos más adelante, es imposible abordar directamente el tema de la justicia; tematizar y objetivar cuestiones del tipo: "esto es justo" o "yo soy justo". Como vemos resulta imprescindible una referencia a la deconstrucción antes de abordar el tema de la justicia, así como fue necesario remitirse a la "*différance*" antes de tratar las relaciones entre fuerza y Derecho.

2. ACERCA DE LA "DECONSTRUCCION"

Quedan en evidencia en los escritos de Derrida los esfuerzos por dejar en claro lo que la deconstrucción no es: no es una filosofía, ni una antifilosofía, no es tampoco una nueva filosofía. No es descriptiva ni normativa y sobre todo no es un método, un concepto o una palabra (de hecho, aún no sé cómo puede ser sostenida en un papel sin que se nos desvanezca). No se reduce a un análisis crítico, ni menos a un gesto negativo o destructor. Para Derrida la deconstrucción es afirmativa, aunque no descriptiva ni normativa. Está hecha para criticar nuestras costumbres sociales e intelectuales. Es una actitud esencialmente inconfortable e inconformista: "Este cuestionamiento sobre los fundamentos no es ni fundacionalista ni antifundaciona-

lista. Incluso puede llegar, si se presenta el caso, a poner en cuestión o a exceder la posibilidad o la necesidad última del cuestionamiento (o del preguntar) mismo, de la forma interrogante del pensamiento, interrogando sin confianza ni prejuicio la historia misma de la pregunta y de su autoridad filosófica. Pues hay una autoridad –por tanto, una fuerza legítima– de la forma cuestionante o interrogativa, respecto de la que podemos preguntarnos de dónde extrae una fuerza tan importante en nuestra tradición"²².

Además, se preocupa de dejar en claro que no existe "la deconstrucción" sino que hay "deconstrucciones", que son esencialmente plurales y diversificadas.

De acuerdo con González Marín, la deconstrucción es una estrategia de lectura, un mecanismo textual que sobrepasa o que ha sobrepasado las intenciones de quien produjo el texto mismo o las intenciones que pretende manifestar el texto²³. La lectura deconstructiva trata de dar con el desliz textual en el que se manifiesta que el significado del texto no es justamente el que se está proponiendo, sino otro acaso contradictorio.

Norris afirma que es la búsqueda vigilante de las aporías, puntos oscuros o momentos de autocontradicción donde un texto traiciona involuntariamente la tensión entre la retórica y la lógica, entre lo que quiere decir manifiestamente y lo que no obstante está obligado a significar.

Se hace patente que el significado de un texto no es una función de unos sentidos preestablecidos para cada término y unas reglas sintácticas con cuya ayuda se construyen enunciados.

Por eso la manera de hacer lecturas deconstructivas es atender a las zonas marginales del texto, las notas a pie de página y los trabajos poco relevantes, los lugares en que la vigilancia de quien escribe podría ser menor. El interés por la marginalidad es una señal de la indecibilidad del espacio donde hallar la verdad o el sentido. No se trata de convertir lo marginal en central, el centro y el margen se manifiestan en el territorio de la textualidad.

²⁰ *Fuerza de ley*, p. 13.

²¹ *Ibid.*, p. 25.

²² *Ibid.*, pp. 21 y 22.

²³ *Márgenes de la filosofía*, p. 13.

3. LA JUSTICIA COMO DECONSTRUCCION

La justicia es identificada por Derrida como la deconstrucción misma. Y como la deconstrucción no es una palabra o por lo menos no es un concepto que se pueda definir positivamente, nos encontramos con una especie de proyecto sin contenido o como él la llama la posibilidad de lo imposible.

Así como la *différance* permite el juego de las diferencias entre los signos, afectando a la totalidad del signo, a la cara del significante y a la cara del significado, posibilitando el sistema conceptual; la fuerza permite que se establezcan las decisiones sobre lo justo o lo injusto, lo legítimo o lo ilegítimo, creando el Derecho. Así no podría decirse que el Derecho es lo justo de cada uno, sino la fuerza aplicada bajo razón de justicia o mejor dicho bajo la excusa de ser justa, porque no es posible una razón que determine qué es lo justo. Lo justo no puede ser determinado previamente al Derecho, así como no hay un concepto previo a la lengua.

Contrariamente a lo que podría pensarse en un primer momento, para Derrida, nunca la deconstrucción puede significar un desprecio o un olvido por la justicia; así por ejemplo: "deconstruir las particiones que instituyen el sujeto humano (preferente y paradigmáticamente el varón adulto más que la mujer, el niño o el animal), como medida de lo justo y de lo injusto, no conducen necesariamente a la injusticia, ni a la supresión de una oposición entre lo justo y lo injusto, sino en nombre de una exigencia más insaciable de justicia, a la reinterpretación de todo el aparato de límites dentro de los cuales una historia y una cultura han podido confirmar su criteriología"²⁴.

Derrida también afirma que lo que llamamos corrientemente deconstrucción no correspondería a una abdicación nihilista ante la cuestión ético-político-jurídica de la justicia, y ante la posición de lo justo y lo injusto, sino a un doble movimiento²⁵:

1. El primer movimiento es un sentido sin límites de la responsabilidad²⁶. De ahí la

tarea de recordar la historia, el origen y el sentido, y por lo tanto los límites de los conceptos de justicia, ley y Derecho. La primera justicia que debe ser hecha a la justicia es la de intentar comprender de dónde viene y qué es lo que quiere de nosotros, sabiendo que ella lo hace a través de idiomas singulares.

2. Esta responsabilidad ante la memoria es una responsabilidad ante el concepto mismo de responsabilidad que regula la justicia y lo ajustado de nuestros comportamientos y decisiones. Este concepto de responsabilidad es inseparable de una serie de conceptos conexos (propiedad, libertad, conciencia, etc.). La deconstrucción de estos conceptos apela a un incremento de responsabilidad. Pero en el momento en que un axioma es suspendido por la deconstrucción, en ese momento estructuralmente necesario, siempre se puede creer que no hay lugar para la justicia. La posibilidad de este momento debe permanecer estructuralmente presente en el ejercicio de toda responsabilidad que no se abandone a un sueño dogmático y no reniegue de ella misma. Este momento se desborda a sí mismo y se hace más angustiante. Este momento abre también el intervalo o el espaciamiento en el que tienen lugar las transformaciones y hasta las revoluciones político-jurídicas. Solo puede estar motivado por la exigencia de un incremento, de un suplemento de la justicia y por tanto en la experiencia de una incalculable desproporción.

¿Dónde podría encontrar la deconstrucción su fuerza, su movimiento o su motivación sino en esa apelación siempre insatisfecha, más allá de las determinaciones dadas y de lo que llamamos en determinados contextos la justicia, la posibilidad de la justicia? No hay entonces nada más justo que la deconstrucción.

¿Es posible acercarse más precisamente a lo que entiende Derrida por justicia?, porque hasta ahora sólo la hemos acompañado de adjetivos que no dejarían de sorprender a los juristas.

Algo se nos insinúa, justo antes de extenderse Derrida en el desarrollo de las aporías: "estaría hasta cierto punto tentado por la idea de aproximar el concepto de justicia..., de

²⁴ *Fuerza de ley*, pp. 44 y 45.

²⁵ *Fuerza de ley*, pp. 46 y sgts.

²⁶ Esta noción es muy relevante en el contexto derridiano. Su estudio requeriría una investigación monográfica. Cf. por ejemplo *Du Droit a la philosophie*.

Levinas". "Lo haría justamente a causa de esta infinidad, así como la causa de la relación heterónoma con el otro, con el otro rostro del otro que me ordena, del otro cuya infinidad no puedo tematizar y de quien soy rehén"²⁷.

Por su parte Levinas escribe: "...la relación con el otro, es decir, la justicia", que define en otra parte como: "derechura de la acogida hecha al rostro". La derechura no se reduce, por supuesto, al Derecho o a lo recto, ni a la dirección, aun cuando no se pueda decir que exista una sola relación entre ambas, la relación común que guardan con una cierta rectitud. Levinas habla de un Derecho infinito: en eso que él denomina el humanismo judío cuya base no es el concepto de hombre, sino "el otro", la extensión del derecho del otro es la de un derecho prácticamente infinito. La noción levinasiana de la justicia se acercaría más bien al equivalente hebreo de lo que nosotros traduciríamos quizás como *santidad*.

En una de sus obras²⁸, Levinas define la justicia por la relación ética con el otro, es decir, la justicia aparece en la relación particular y no subsumida con el otro, como una respuesta al sufrimiento que exige una infinita responsabilidad. La otra persona se halla en una relación conmigo que excede mis potencialidades cognoscitivas, poniéndome en cuestión y obligándome a justificarme. Se trata de una relación que no puede aprehenderse bajo las categorías de la comprensión debido a la real incognoscibilidad del otro. La relación ética tiene lugar a nivel de la sensibilidad, no a nivel de la conciencia y por ello, es en la disposición sensible prerreflexiva hacia el sufrimiento del otro donde puede encontrarse una base para la ética y la responsabilidad. La ética entonces es definida por la puesta en cuestión de mi libertad y espontaneidad, es decir, mi subjetividad, por la otra persona.

La ambición filosófica de Levinas es subordinar la exigencia de conocimiento a la exigencia de justicia, la ética sería un fundamento prerracional para los actos intencionales del hombre y por lo tanto la filosofía primera.

4. LA DISTINCION ENTRE EL DERECHO Y LA JUSTICIA HACEN POSIBLE LA DECONSTRUCCION

De ahí la relación entre justicia y Derecho:

"El Derecho no es la justicia. El Derecho es el elemento de cálculo y es justo que haya Derecho. 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"²⁹.

Dado el fundamento místico de la autoridad, que pasaremos a desarrollar más adelante, el Derecho es esencialmente "deconstruible", ya sea porque está fundado o construido sobre capas textuales, interpretables y transformables; ya sea porque su último fundamento por definición no está fundado. Lejos de ser algo negativo o perjudicial, la deconstrucción del Derecho significa para Derrida la oportunidad política de todo progreso histórico. En cambio la justicia no es deconstruible, como no lo es la deconstrucción, si algo así llegara a existir.

Como síntesis de lo anterior, Derrida presenta las siguientes proposiciones:

1. La deconstrucción del Derecho hace la deconstrucción posible.
2. La indeconstruibilidad de la justicia hace también posible la deconstrucción, por no decir que se confunde con ella.
3. Como consecuencia la deconstrucción tiene lugar en el intervalo que separa la indeconstruibilidad de la justicia y la deconstruibilidad del Derecho.

Sin embargo, para que el lector no crea que las cosas se van simplificando, Derrida nos previene acerca de la inaplicabilidad de la lógica de los opuestos a un proceso deconstructivo del derecho y la justicia: "Todo sería todavía simple si esta distinción entre justicia y Derecho fuera una verdadera distinción, una oposición cuyo fundamento esté ló-

²⁷ *Fuerza de ley*, p. 50.

²⁸ Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini*, París, 1990.

²⁹ *Fuerza de ley*, p. 39.

gicamente 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. La deconstrucción se encuentra y se desplaza siempre entre uno y la otra³⁰.

La diferencia entre justicia y Derecho queda, así, establecida en la medida de lo posible. El Derecho es deconstruible, porque desde su momento fundacional se encuentra contagiado por la indecidibilidad de la fuerza. En cambio la justicia es indeconstruible, como la deconstrucción misma, compartiendo sus peculiaridades, como el hecho de ser imposible de realizar y por lo tanto siempre es la realización de algo que nunca puede ser. Esto a su vez es lo que permite deconstruir al Derecho.

Finalmente, ¿es posible decir: sé que soy justo? Solo se puede responder afirmativamente a esta pregunta acudiendo al expediente de la buena conciencia o de la mistificación.

Lo místico en el Derecho está dado por el hecho de que se aplica con una pretensión de justicia que no es tal. El Derecho no puede ser justo —lo que se demuestra en las aporías que serán desarrolladas más adelante— si no es por un “fundamento místico de su autoridad”, cuestión en la cual profundizaremos en el siguiente capítulo.

III. RELACIÓN ENTRE JUSTICIA Y DERECHO

I. EL FUNDAMENTO MÍSTICO DE LA AUTORIDAD

Como ya hemos visto, desde un primer instante el Derecho hace referencia a la fuerza, y esto no estaría en contradicción con afirmar que en el principio de la justicia haya *logos*, lenguaje o lengua (pensamiento). Esto porque la fuerza está en el lenguaje mismo, que se encuentra sometido por la *différance*.

Pascal lo habría dicho en una de sus *pensées* célebres, que Derrida analiza prolijamente, deconstruyendo, haciendo que lo apa-

rente se haga inestable y encontrando nuevos caminos hacia los cuales conducir la interpretación o la lectura de estos textos. Su lectura de Pascal, ciertamente sorprende por lo lejano que puedan ser los resultados de la interpretación tradicional. Queremos hacer la prevención de señalar lo difícil de determinar si el autor sometido a la deconstrucción compartiría las conclusiones que son obtenidas de sus textos, cosa que a la deconstrucción no interesa, ni puede llegar a tener relevancia alguna, según la lógica del suplemento que hace a los textos independientes de su origen³¹. Las intenciones del autor, si están reflejadas en el mismo texto, a lo más serán un elemento que considerar a la luz del propio texto, pues una referencia al origen seña una remisión a algo ajeno, externo, así como la temperatura del ambiente o el color de la corbata de quien lee el texto.

“Justicia, fuerza: Es justo que lo que es justo sea seguido, es necesario que lo que es más fuerte sea seguido. La justicia sin la fuerza es impotente; la fuerza sin la justicia es tiránica. La justicia sin fuerza es contradictoria porque siempre hay malvados; la fuerza sin la justicia es acusada. Por tanto hay que poner juntas la justicia y la fuerza; y ello para hacer que lo que es justo sea fuerte o lo que es fuerte sea justo. Así, no pudiendo hacer que lo que es justo sea fuerte, hacemos que lo que es fuerte sea justo³².”

El axioma común entre lo justo y lo fuerte es que ambos *deben seguirse*, pero lo justo debe seguirse porque es “justo”, mientras lo fuerte debe seguirse porque es “necesario”.

Al decir que la justicia sin la fuerza es impotente, nos recuerda que la justicia separada de la fuerza no es justicia en el sentido del Derecho.

La solución que se propone en la conclusión es la que nos revela la indecidibilidad: “por tanto hay que poner juntas la justicia y

³¹ DERRIDA, “La doble sesión”, publicada originalmente en *Tel Quel*, n. 41 y 42 (1970), y reproducido en *La Dissémination*, Seuil, París, 1972. Traducción al español: *La diseminación*, (José Martín Arancibia, trad.), Fundamentos, Madrid, 1997 (7ª ed.). *La diseminación*.

³² *Fuerza de ley*, pp. 26, 27 y 28.

³⁰ *Ibid.* pág. 51.

la fuerza". Porque el "hay que" podría estar prescrito por lo que es justo en la justicia o por lo que es necesario en la fuerza. Así lo justo y lo necesario en realidad se confunden y son lo mismo.

La necesidad de la fuerza estaría, de este modo, implicada en lo justo de la justicia.

Es probable que esta *pensée*, la hubiese escrito Pascal bajo la influencia de Montaigne, quien utiliza la expresión "fundamento místico de la autoridad" en sus escritos: "Las leyes mantienen su crédito, no porque sean justas, sino porque son leyes. Es el fundamento místico de su autoridad, no tienen otro... El que las obedece porque son justas, no las obedece justamente por lo que debe obedecerlas"³³.

Entonces las leyes no se obedecen porque sean justas, sino solamente porque tienen autoridad. Se cree en ellas, ese sería su único fundamento, un fundamento místico que no es ontológico ni racional.

Montaigne además agrega la siguiente comparación: "Nuestro Derecho mismo tiene ficciones legítimas sobre las que funda la verdad de su justicia". "Las mujeres emplean dientes de marfil, ahí donde los suyos naturales faltan, y, en lugar de su color se fabrican otro a partir de cualquier materia extraña... se embellecen de una belleza falsa y prestada: así hace la ciencia (e incluso nuestro Derecho tiene ficciones legítimas sobre las que basa la verdad de su justicia)"³⁴. Así propone una analogía entre el fundamento místico del Derecho, que sería una ficción legítima, y un suplemento artificial que suplantaría una deficiencia de naturaleza como es la falta de dientes.

Según Derrida, podemos encontrar en Pascal y en Montaigne las premisas de una filosofía crítica moderna que permiten una revisión de las estructuras del Derecho que esconden y reflejan los poderes y las fuerzas dominantes en la sociedad.

Se presenta aquí la lógica del suplemento³⁵ que reemplaza o desplaza (en sentido técnico derridiano, muy cercano al concepto de "clausura", que utiliza para referirse al fin de la época metafísica) a la de los opuestos, punto en el que Derrida aspira a diferenciarse

del pensamiento tradicional de Occidente, heredero del platonismo logocéntrico.

El binomio justicia/fuerza no forma una oposición, de tal modo que, optar por uno, no significa someter y subordinar al otro. Para que puedan oponerse dos términos es necesario que uno sea exterior al otro, que no esté dentro de él asumiendo su identidad, que puedan distinguirse diferencias que los distancian, superando la ambigüedad o la confusión. La lógica de los opuestos, por tanto, es "decidible", permite elegir o decidir. En cambio, la lógica del suplemento introduce la *indecidibilidad*; esa imposibilidad para distinguir, diferenciar y clausurar los términos en opuestos, de modo que a veces el uno es el otro y el otro es el uno y otras veces parecerían identificarse por separado haciendo posible hablar de dos y no de lo mismo.

Esta indecidibilidad, propia del signo lingüístico en general y que Derrida desarrolla a propósito de la lectura del diálogo platónico conocido como el Fedro³⁶, es aplicable al Derecho plenamente, en el cual no podemos distinguir un fundamento utilizando la lógica de los opuestos. No podemos decir que el Derecho sea justo y que esto lo convierta en algo distinto de la violencia, porque la justicia, en tanto que Derecho no es un término opuesto a la fuerza, sino que la incluye o la supone desde un primer instante.

Este poner juntas a la justicia y a la fuerza no significa, sin embargo, optar por un nihilismo o por un relativismo que ponga al Derecho al servicio de una fuerza —de cualquier clase que sea: social, económica, política, etc.— como si la ley fuera un poder enmascarado, haciendo realidad el principio de que siempre tiene razón el más fuerte. Interpretarlo de esta manera significa, confundiendo los planos de la discusión, malentender a Derrida, que siempre se ha referido a una estructura más intrínseca del Derecho. El momento instituyente, fundador y justificador del Derecho implica siempre, como ya se ha dicho con insistencia, una fuerza realizativa, un golpe de violencia. Esta es también la opinión mayoritaria dentro de la doctrina que le considera un autor *filosófico*, y no puramente literario o crítico³⁷.

³³ *Ibid.*, p. 29.

³⁴ *Ibid.*, pp. 30 y 31.

³⁵ *La diseminación*, p. 124 en adelante.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ GASCHE y NORRIS, fundamentalmente.

A modo de conclusión, el fundamento místico de la autoridad sería en palabras del propio Derrida: "el silencio que se encuentra en la estructura violenta del acto fundador del Derecho, encerrado porque este silencio no es exterior al lenguaje. Ningún discurso justificador puede ni debe asegurar el papel de metalenguaje en relación a lo realizativo del lenguaje instituyente o a su interpretación dominante"³⁸.

2. LAS APORIAS DE LA JUSTICIA

Para corroborar lo establecido, Derrida presenta tres aporías sobre la justicia. De su análisis es posible comprender un poco más lo que pretende expresarse con la identificación entre justicia y deconstrucción.

La deconstrucción se aplica 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, parece proceder mediante lecturas de textos, interpretaciones minuciosas y genealogías. Las aporías siguientes, que transcribimos acotadas en la medida de lo posible, se abordan con ambos ejercicios.

Las aporías, desarrolladas más adelante, son ejemplos que supondrán una distinción siempre difícil e inestable entre la justicia y el Derecho; entre la justicia: infinita, incalculable, rebelde a la regla, extraña a la simetría, heterogénea y heterótropa (así se refiere a ella Derrida) y el Derecho.

Primera aporía: la epokhé de la regla

Para ser justo se debe ser libre y responsable de la acción. De un ser que no es libre no puede decirse que realice una acción justa.

Además esta decisión libre, para ser reconocida como justa, debe seguir una ley, una prescripción o una regla.

Sin embargo, si el acto consiste solamente en aplicar una regla, desarrollar un programa o efectuar un cálculo, se dirá quizás que la acción es legal, conforme al Derecho; pero nos equivocaremos al decir que la decisión ha sido justa.

Para que la decisión sea justa es necesario que en su momento propio, sea a la vez reglada y sin regla, conservadora de la ley y lo suficientemente suspensiva para reinventarla o rejustificarla en cada caso, al menos en la reafirmación y en la confirmación nueva y libre de su principio. Cada caso es otro, cada decisión es diferente y requiere de una interpretación absolutamente única que ninguna regla existente y codificada podría ni debería garantizar absolutamente.

Si hubiera una regla que la garantizase de manera segura, entonces el juez sería una máquina de calcular, y no se podría decir de él que es justo, libre o responsable. Aunque tampoco se dirá que es justo, libre y responsable, si no se refiere a ninguna regla o si suspende su decisión, se detiene en lo indecible o improvisa fuera de toda regla y de todo principio.

Luego, en ningún momento se puede decir presentemente que una decisión es justa o de alguien que es justo. Solo se puede decir que es legal o legítimo o en conformidad con el Derecho, porque en el fundamento o en la institución de este Derecho se habrá planteado el problema mismo de la justicia que habrá sido violentamente resuelto, es decir, enterrado, disimulado y rechazado.

El mejor ejemplo lo constituye la fundación de un Estado o el acto instituyente de una Constitución que da paso a un Estado de Derecho.

Segunda aporía: la obsesión de la indecible

Ninguna justicia se ejerce sino a través de una decisión que dirima. Y no consiste solamente en su forma final, sino que debería comenzar con la iniciativa de entrar en conocimiento. Puesto que si el cálculo es cálculo, la decisión de calcular no es ni puede ser del orden de lo calculable.

Se asocia frecuentemente lo indecible a la deconstrucción, pero lo indecible no es solo la oscilación entre dos significaciones o reglas contradictorias. Indecible es también lo que siendo extraño, heterogéneo con el orden de lo calculable y de la regla, "debe" sin embargo entregarse a la decisión imposible, teniendo en cuenta el Derecho y la regla.

Una decisión que no pasara la prueba de lo indecible no sería una decisión libre, solo sería la aplicación de un proceso calculable, luego tampoco podría ser justa.

³⁸ *Fuerza de ley*, p. 33.

Pero en el momento de la suspensión de lo indecible tampoco es justa, puesto que solo una decisión es justa.

Una vez pasada la prueba de lo indecible (es posible, pero esta posibilidad no es pura, la memoria de la indecibilidad debe guardar una huella viviente que marque para siempre una decisión como tal), la decisión ha seguido de nuevo una regla dada, inventada o reinventada: ya no es presentemente justa.

Nunca una decisión puede decirse presentemente justa: o bien no ha sido adoptada según una regla, y entonces nada permite decir que es justa; o bien ha seguido una regla que a su vez nada garantiza; y si estuviera garantizada, la decisión se habría convertido en cálculo y no podría decirse que es justa.

En toda decisión lo indecible queda prendido, alojado, no es nunca un momento superado. Su fantasmaticidad deconstruye desde el interior toda seguridad de presencia, toda certeza que nos asegure la justicia de una decisión.

Para Derrida, una axiomática subjetal de la responsabilidad, de la conciencia, de la intencionalidad, de la propiedad, ordena el discurso jurídico actual que son una grosería teórica por su fragilidad. Como ejemplo presenta el dogmatismo actual que marca los discursos sobre la responsabilidad de un detenido, su estado mental, el carácter pasional, premeditado o no, de un crimen, las declaraciones increíbles de los testigos o de los expertos, todo lo cual sería suficiente para probar que ningún rigor crítico o saber es accesible en relación con este tema.

Esta segunda aporía lo confirmaría: si hay deconstrucción de toda presunción de una justicia presente, la misma deconstrucción opera desde una "idea de la justicia" infinita e irreductible porque debida al otro, antes de todo contrato porque ha "venido", es la llegada del otro como singularidad siempre otra.

Invencible a todo escepticismo, esta "idea de la justicia" parece irreductible en su carácter afirmativo, en su exigencia de donación sin intercambio, sin reconocimiento, sin cálculo y sin regla, sin razón o sin racionalidad teórica en el sentido de dominación reguladora.

Esa justicia (idea de justicia) que no es el Derecho, es el movimiento mismo de la deconstrucción presente en el Derecho y en la

historia del Derecho, en la historia política y en la historia misma, incluso antes de presentarse como el discurso titulado "deconstruccionismo".

Tercera aporía: la urgencia que obstruye el horizonte del saber

La justicia, por muy no-presentable (no está presente) que sea, no espera. Una decisión justa es necesaria siempre inmediatamente, enseguida, lo más rápido posible. La decisión no puede procurarse una información infinita y un saber sin límites acerca de las condiciones, las reglas o los imperativos hipotéticos que podrían justificarla.

Incluso si se dispusiera de todo el tiempo y los saberes, el momento de la decisión en cuanto tal, lo que debe ser justo, debe ser siempre un momento finito, de urgencia y precipitación. Incluso si el tiempo y la prudencia fueran hipotéticamente ilimitados, la decisión sería estructuralmente finita, de urgencia y precipitación que actúa en la noche de un no-saber y de una no-regla. No en la ausencia de regla y de saber, sino en una restitución de la regla que, por definición, no viene precedida de ningún saber y de ninguna garantía en cuanto tal.

Si aceptásemos la distinción general entre los actos realizativos y constatativos del habla, la irreductibilidad esencial de la urgencia precipitativa, por muy inteligente que fuera, debería ser puesta del lado de la estructura realizativa, y en general de los actos en tanto que actos de justicia o de Derecho, ya sea realizativos instituyentes o realizativos derivados (que implique convenciones anteriores). Un constatativo puede ser justo en el sentido de lo ajustado, pero nunca en el sentido de la justicia. Pero como un realizativo solo puede ser justo —en el sentido de la justicia— cuando está fundado en convenciones, es decir, fundado en otros realizativos anteriores, enterrados o no, dicho realizativo conserva siempre en él cierta violencia irruptiva.

No responde ya a las exigencias de la racionalidad teórica, y de ello tenemos una certeza a priori y estructural. Al reposar todo enunciado constatativo sobre una estructura realizativa, al menos implícita, la dimensión de lo ajustado o de verdad de los enunciados teóricos constatativos presupone siempre, por lo tanto, la dimensión de justicia de los enunciados realizativos, es decir, su precipitación

esencial. Dicha precipitación nunca tiene lugar sin una forma de violencia.

Así interpreta Derrida a Levinas cuando dice que: "la verdad supone la justicia". Esto no deja de tener consecuencias para el estatuto de la verdad, de esta verdad de la que San Agustín dice: "hay que hacerla".

A causa de este desbordamiento de lo realizativo, de este avance siempre excesivo de la interpretación, a causa de esta urgencia y de esta precipitación estructurales de la justicia, esta no tiene horizonte de espera (regulador o mesiánico). Pero por eso tiene un "por venir", que habrá que distinguir rigurosamente del futuro. Este último pierde la apertura, la venida del otro (que viene) sin la cual no hay justicia; y el futuro puede siempre reproducir el presente, anunciarse o presentarse, como un presente futuro en la forma inmodificada de un presente. La justicia está por venir, tiene que venir, es por venir, despliega la dimensión misma de acontecimientos que están irreductiblemente por venir. Lo tendrá siempre y lo habrá tenido siempre. Quizá es por eso que la justicia, en tanto que no es solo un concepto jurídico o político, abre al porvenir la transformación, el cambio o la refundación del hecho y de la política. Hay un porvenir para la justicia, y solo hay justicia en la medida en que un acontecimiento (que como tal excede el cálculo, las reglas, los programas, las anticipaciones, etc.) es posible.

La justicia en tanto que experiencia de la alteridad absoluta es no presentable, pero es: la ocasión del acontecimiento y la condición de la historia.

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 que tienen lugar en una institución o en un Estado determinado.

Abandonada a ella misma la idea incalculable y donadora de la justicia está siempre lo más cerca del mal, por no decir de lo peor, puesto que siempre puede ser reapropiada por el cálculo más perverso.

Una garantía absoluta contra este riesgo solo puede saturar o suturar la apertura de la apelación a la justicia.

Pero la justicia incalculable ordena calcular, y en primer lugar en el campo que se considera más cercano a la justicia, el Derecho, el campo jurídico que no puede ser aislado dentro de fronteras seguras, pero tam-

bién de todos aquellos campos de los que no podemos separar al Derecho, que intervienen en él y que no son solo campos: lo ético, lo político, lo psicológico, lo filosófico, lo literario. No solo hay que calcular, negociar la relación entre lo calculable y lo incalculable, negociar sin reglas que no haya que reinventar precisamente ahí donde estamos arrojados, ahí donde nos encontramos; sino hay que ir tan lejos como sea posible, más allá del lugar donde nos encontramos y más allá de las zonas identificables de la moral, de la política o del Derecho, más allá de la distinción entre lo nacional y lo internacional, lo público y lo privado, etc. El orden de ese "hay que", no pertenece propiamente ni a la justicia ni al Derecho. No pertenece a ninguno de los dos espacios más que desbordándolo al otro. Lo que significa que estos dos órdenes son indisociables en su heterogeneidad misma: de hecho y de Derecho. La politización por ejemplo es interminable, incluso si nunca puede ni debe ser total. Para que esto no sea una trivialidad hay que reconocer la siguiente consecuencia: cada avance de la politización obliga a reconsiderar, es decir a reinterpretar los fundamentos mismos tal y como habían sido calculados o delimitados previamente. Esto fue cierto en la declaración de los Derechos del Hombre, en la abolición de la esclavitud, en todas las luchas emancipadoras que están y deberán estar en curso, en todo el mundo para el hombre y para las mujeres. Nada parece a Derrida más periclitado que el ideal emancipatorio clásico. Es necesario sin que haya que renunciar a él, sino al contrario, reelaborar el concepto de emancipación, de manumisión o de liberación teniendo en cuenta las extrañas estructuras que estamos describiendo en este momento.

Pero otras zonas tienen que abrirse, zonas que pueden parecer marginales o secundarias. Esta marginalidad significa que una violencia, por no decir un terrorismo y otras formas de toma de rehenes están presentes.

Los ejemplos más próximos habría que buscarlos en las leyes sobre la práctica o la enseñanza de ciertas lenguas, la utilización militar de la investigación científica, el aborto, la eutanasia, el problema de los trasplantes de órganos, del nacimiento intrauterino, la experimentación médica del sida, las políticas respecto a la droga, etc., sin olvidar el tratamiento de la vida animal.

IV. PROBLEMÁTICAS ABIERTAS A PROPÓSITO DE LAS PROPUESTAS DE JACQUES DERRIDA

A modo de síntesis, y en un esfuerzo por precisar al máximo las tesis centrales que hemos encontrado en "Fuerza de ley" podemos decir:

- A) Se procede a distinguir entre el Derecho que es deconstruible, lo que permite que el progreso político sea posible, y la justicia, que no es deconstruible, sino que es en virtud de lo cual la deconstrucción tiene lugar, o sea es su condición de posibilidad.
- B) Analizando referencias a Montaigne y Pascal, a propósito del fundamento místico de la autoridad, se define paradójicamente a la justicia como como una experiencia de lo indecible que no somos capaces de experimentar, pasando a calificarse como una "aporía".
- C) Esta experiencia de lo indecible, no puede ser concluida como una deducción teórica, ni surge de una intuición intelectual autónoma, sino que surge en relación con la singularidad del otro. En esto se parece a la noción de justicia de Levinas.

Son numerosas las cuestiones problemáticas que se presentan para un posterior y exhaustivo desarrollo crítico a partir de estas ideas sobre el Derecho y la justicia, muy resistidas en algunos ambientes intelectuales. Cabe destacar su lejanía con el enfoque que tradicionalmente se ha dado a estas materias por la filosofía occidental. Solamente esbozaremos algunas, por tratarse el presente trabajo de una tesis de pregrado. Serán más bien temas propuestos para futuras investigaciones más acotadas a lo propiamente jurídico y donde, sin duda, se hará indispensable acercarse al movimiento denominado *Critical legal studies* y al modo particular de su análisis del Derecho.

I. DERECHO Y FUERZA ¿REDUCCIONISMO?

Viene al caso señalar que Derrida en *Fuerza de ley*, no sostiene ninguna tesis propia que podamos circunscribir a la filosofía del Derecho y solo deconstruye a partir de Kant, Pascal, Montaigne y Benjamín; así no

podríamos afirmar que él asume alguna postura en las discusiones tradicionales sobre la esencia del Derecho. Esto refleja el carácter parasitario de la deconstrucción, que no pretende ser una alternativa a lo deconstruido, ni menos una nueva filosofía o un nuevo origen o punto de partida. Simplemente deconstruye.

Si embargo nos parece que el hecho de tomar a Kant como punto de partida o como referencia para comenzar una deconstrucción supone antes un juicio valorativo. Cuando opto por un autor estoy ya expresando mi valoración, estoy dando a conocer un juicio que se encuentra implícito en mi decisión, no da lo mismo escoger a uno u otro, debo tener razones para actuar así. Kant podría considerarse como uno de los pensadores más influyentes en la filosofía occidental, una referencia necesaria para todo aquel que pretenda hacerse escuchar por la comunidad intelectual o, apuntando a cuestiones más de fondo, podría considerarse correcto y apropiado en sus postulados acerca del hombre, de la libertad o el Derecho. Sin embargo Derrida parece eludir la justificación de haber optado por él, poniéndose a salvo de la necesidad de dar razones.

Citar a Kant, comenzar por él, hacer referencias a su doctrina en lo referente al Derecho no es un inicio pacífico y es preciso pagar el precio de esta opción, fundamentando el juicio que la sostiene.

La propuesta derridiana —con indicios de haber optado por una visión positivista que habría que entrar a precisar— se hace algo más patente cuando se refiere a las posibles relaciones entre el Derecho y la justicia: "Quiero insistir inmediatamente en reservar la posibilidad de una justicia, es decir de una ley que no solo excede o contradice al Derecho, sino que quizás no tiene ninguna relación con él, o que mantiene una relación tan extraña, que lo mismo puede exigir el Derecho como excluirlo"³⁹.

Hacemos referencia a una "visión positivista", tomando la precaución de no afirmar que Derrida pertenezca a esta corriente de pensamiento o esta moda intelectual tan común entre los hombres llamados "modernos" (nadie a su vez podría sostener seriamente

³⁹ *Ibid.*, pág. 16.

que Kant es un positivista), y solo buscamos denunciar una toma de posición que, a la luz de la vieja discusión entre iusnaturalismo y positivismo jurídico, se identifica con las tesis más comunes de este último⁴⁰.

No es difícil darse cuenta de las implicancias que tiene adoptar de entrada una cierta postura respecto de puntos fundamentales que guían y encauzan el desarrollo posterior del tema. Es aquí donde se hace necesaria una revisión de los presupuestos filosófico-gnoseológicos que permiten zanjar tamañas discusiones acudiendo a una opción —que no tendría que estar justificada o simplemente podría ser otra— como son las referencias a Kant. Este importante proyecto nos supera ampliamente y no es posible tratarlo en este lugar a propósito de un estudio sobre las relaciones entre fuerza y Derecho para Derrida, pero consideramos honesto plantearlo y dejar testimonio de su lugar fundamental en una lectura crítica respecto de este autor⁴¹.

Si el Derecho no es más que fuerza con ciertas características, como la justicia —característica que a su vez puede ser cuestionada con argumentos interminables—, el tema de la fuerza es el que se apropia el papel principal y desplaza el tema del Derecho. ¿Qué es la fuerza?, ¿tiene diversas manifestaciones?, si es así, ¿todo tipo de fuerza sería apta para recibir la cualidad de justa y por lo tanto convertirse en Derecho?, ¿no podría haber fuerzas de suyo justas o de suyo injustas? Nuestro propósito es mostrar que si acogiéramos la tesis derridiana, hemos optado por la muerte del Derecho como un concepto que se baste a sí mismo y lo hemos reducido a un modo en el que puede presentarse la fuerza. Siguiendo la tradicional distinción aristo-

télica, el Derecho tendría un carácter accidental respecto de la fuerza. Sería fuerza con una especial cualidad, pero seguiría siendo fuerza.

Este es el resultado del proceso de deconstrucción del Derecho. A partir de Kant, hemos quedado sin posibilidad de hablar de un derecho justo o injusto, legítimo o ilegítimo, porque estas son justamente las pretensiones de todo Derecho: establecer la justicia, pero no mediante la sanción de un contenido que le pertenezca de suyo, sino a través de un acto de fuerza realizativa que funda la posterior distinción entre lo justo o lo injusto. El Derecho por ser Derecho, para Derrida es siempre justo y legítimo.

2. EL CARACTER PERFORMATIVO DE LA FUERZA

Considerado así, el carácter performativo de la fuerza en el Derecho no admite un cuestionamiento anterior a él. Las frases que se refieren a él como injusto o antinatural, no tendrían sentido, no proceden y son vacías de contenido.

No es que no se pueda juzgar o valorar, la deconstrucción no pretende suprimir la evaluación del Derecho, sino que busca hacerla posible, permitir el cuestionamiento. Pero esta valoración no puede sostener la justicia o injusticia como si fuera una regla clara y precisa a aplicar. La justicia es indeconstruible, por eso su contenido no puede ser determinado por un juicio, en definitiva por un acto del lenguaje. No se puede decir lo que no se puede decir.

Como consecuencia, solo cabría juzgar al Derecho al interior del sistema que ya se ha establecido realizativamente. Una norma solo podría impugnarse por no cumplir con los requisitos formales —caso en que si no va acompañada de la fuerza que la haga eficaz, no nos interesa, porque ya no es Derecho— o por contradecir el contenido material de otra norma donde simplemente primaría la que según el sistema formal establecido por el propio Derecho tenga una jerarquía superior. Por último, si estos conflictos no encontraran solución al interior del propio sistema formal, los jueces están llamados a dirimir la cuestión cumpliendo en ese momento el papel de creadores del Derecho al realizar un nuevo acto performativo.

⁴⁰ A su vez tomando la precaución de no englobar a todos los posibles positivismos jurídicos en una sola escuela, y compartiendo la opinión de Robert Alexy, respecto a que el positivismo es en realidad una agrupación de todas las tesis de la separación que postularían un concepto de Derecho definido en forma tal que no incluya ningún elemento moral, por ello, cualquier contenido podría llegar a ser Derecho. Cfr., Robert Alexy, *El concepto y la validez del Derecho*, Gedisa, Barcelona, 1994.

⁴¹ DERRIDA, *Du droit à la philosophie*, Galilée, París, 1990, pags. 71 y sgts.

Llama la atención que esta indeterminación en el momento originario del Derecho, con su carácter de indecible en cuanto a legítimo o ilegítimo o en cuanto justo o injusto, haya sido asumido por el más brillante defensor del positivismo formalista, Hans Kelsen. En la última etapa de su obra, debe recurrir a un elemento, si no abiertamente extrajurídico, al menos cuasijurídico, como la "hipótesis fundamental" que coronaba la pirámide de su sistema lógico formal, y en la cual se sostiene la legitimidad de todo el sistema. Discutir sobre la naturaleza de esa hipótesis, que debía ser admitida para fundamentar el sistema, nos saca de la discusión propiamente jurídica, así como la fuerza originaria de Derrida, no puede ser abordada desde el Derecho mismo.

Este carácter diferencial de la fuerza originaria del Derecho también nos podría servir para explicar a qué se deben los entuertos que acompañan el tema de la validez de la fuerza, del cual parece no salir airoso el propio Kelsen, como lo ha demostrado uno de los pocos juristas chilenos destacados en estas materias⁴².

Este cuestionamiento derridiano podría poner en serios apremios a toda la corriente positivista contemporánea en sus más diversas manifestaciones. Deja al descubierto la imposibilidad de un discurso que pretenda legitimar el Derecho desde el Derecho, una vez que se ha optado por reducirlo a la fuerza. Sin embargo, a nuestro juicio no es posible considerar a partir de Derrida, superada la ya anquilosada discusión entre iusnaturalismo y positivismo jurídico, como este pretende. La *différance* como desplazamiento de la lógica oposicional, desestabiliza la oposición entre *nómos* y *physis*, es decir la oposición entre la convención y la institución de una parte, y la naturaleza de otra. Luego no vendría al caso suponer una dicotomía entre la naturaleza como fuente de la ley y la convención o la voluntad. El cuestionamiento deconstructivo haría evidente una situación anterior a estas discusiones, es la puesta en tela de juicio de la violencia misma, esa fuerza que el Derecho, sea natural o positivo, ya supone legítima para ser utilizada por él. En "El nombre

de pila de Benjamin", se afirma que las dos tradiciones: la iusnaturalista y la positivista tendrían el mismo sustrato dogmático: es posible alcanzar los fines justos a partir de los medios justos. Entonces el Derecho natural se preocuparía de justificar los medios por la justicia de los fines, mientras el Derecho positivo tiende a garantizar la justicia de los fines a través de la legitimidad de los medios. Y siempre quedaría sin respuesta la antinomia que surge en una contradicción entre medios justificados y medios justos. Señala Derrida: "El Derecho positivo sería ciego a la incondicionalidad de los fines y el Derecho natural a la condicionalidad de los medios"⁴³. Esto equivale a abstenerse de juzgar a la violencia misma, a la fuerza sin la cual no hay Derecho.

Se olvida que para la teoría iusnaturalista clásica, el Derecho es algo distinto de la fuerza, subsiste antes que ella y sin necesidad de ella. No es posible un reduccionismo. Lo justo en el caso concreto, lo debido, el Derecho existe aunque no se tenga el poder para exigirlo.

En definitiva, nos parece que, si bien una justificación positivista del Derecho entra en crisis con la deconstrucción derridiana, las bases del iusnaturalismo clásico, aristotélicotomista, quedan a salvo y aun pueden servir de punto de referencia sólido para hacer frente a las aporías planteadas por Derrida respecto del Derecho y la justicia.

3. UNA INFLUENCIA MARCADA

Los antecedentes estructuralistas son notorios en la obra de Derrida. La diferencia que Saussure plantea como condición de posibilidad del sistema de la lengua es referencia obligada para quien pretenda aproximarse a la *différance*, noción fundamental que se presenta de diversos modos, llevando por eso diversos nombres como por ejemplo: archi-escritura, huella, archirastro, marca. También se continúa en Derrida, la ya establecida "tradicción" de discurrir acerca de las palabras, los signos o el lenguaje en general, antes que tratar de las "cosas", semejanza compar-

⁴² Carlos José ERRAZURIZ MACKENA, *La Teoría pura de Hans Kelsen*, EUNSA, Pamplona, 1986.

⁴³ DERRIDA, *Fuerza de ley*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 85.

tida por múltiples corrientes filosóficas nada parecidas entre sí, pero que sin duda determina la forma en que se abordan las cuestiones.

Se hacen patentes las influencias del estructuralismo como marco teórico que permite el desarrollo de los postulados derridianos. Sería muy útil un estudio que determine hasta qué punto el andamiaje conceptual del estructuralismo sostiene el peregrinar de Derrida por la filosofía.

Ahora bien, es razonable pensar que estas influencias significan también asumir una cierta antropología, porque a propósito del sistema de diferencias que constituyen el lenguaje, se podrían obtener ciertas consecuencias acerca del hombre y lugar frente a la lengua. Derrida afirma que: "Si nos referimos a la diferencia semiológica, Saussure nos recuerda que la lengua (que consiste solo en diferencias) no es una función del sujeto hablante. Esto implica que el sujeto (identidad consigo mismo o en su momento, conciencia de la identidad consigo mismo, conciencia de sí) está "inscrita" en la lengua, es "función" de la lengua, no se hace sujeto hablante más que conformando su habla al sistema de prescripciones de la lengua como sistema de diferencias, o al menos a la ley general de la *différance*"⁴⁴.

El sujeto no se hace hablante más que integrándose al sistema de las diferencias lingüísticas; o incluso el sujeto no se hace significativo (en general por el habla o por otro signo) más que inscribiéndose en el sistema de las diferencias.

BIBLIOGRAFÍA

- A) *Obras de Jacques Derrida:*
1. *Force de loi*, Galilée, París, 1994. Traducción al español: *Fuerza de ley*, Tecnos, Madrid, 1997.
 2. *Marges de la philosophie*, Minuit, París, 1972. Traducción al español: *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994.
 3. *De la grammatologie*, Minuit, París, 1967. Traducción al español: *La gramatología*, (O. del Barco, trad.), Siglo XXI, Buenos Aires, 1971.
 4. *L'Écriture et la différence*, Seuil, París, 1972. Traducción al español: *La escritura y la diferencia*, (P. Peñalver, trad.), Anthropos, Barcelona, 1989.
 5. *Du droit à la philosophie*, Galilée, París, 1990.
 6. "Derrida y el mundo de la deconstrucción". Entrevista concedida al diario "El Mercurio", publicada el 3 de diciembre de 1995 en el suplemento "Artes y Letras".
 7. *La Dissémination*, Seuil, París, 1972. Traducción al español: *La diseminación*, (José Martín Arancibia, trad.), Fundamentos, Madrid, 1997 (7ª de.).
 8. *La filosofía como institución*, Juan Granica, Barcelona, 1984.
 9. *Glas*, Galilée, París, 1974. Traducción al inglés: *Glas*, Nebraska University Press, 1986.
- B) *Secundaria*
1. CHRISTOPHER NORRIS: 1.1 *Derrida*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1987. 1.2 *Teoría acrílica*, Cátedra, Madrid, 1997.
 2. FERDINAND SAUSSURE, *Curso de lingüística general*, (A. Alonso, trad.), Losada, Buenos Aires, 1945.
 3. JOHN L. AUSTIN, *How to do things with words*, Oxford University Press, 1962. Traducción al español: *Cómo hacer cosas con palabras*, (Genaro Carrió y Eduardo Rabossi, traductores) Paidós, Barcelona, 1990.
 4. JONATHAN CULLER, *Sobre la deconstrucción*, Cátedra, Madrid, 1998.
 5. SIMON CRITCHLEY, JACQUES DERRIDA, ERNESTO LACLAU, RICHARD RORTY, (compilación de Chantal Mouffe), *Deconstruction and pragmatism*, Routledge, Nueva York., 1996. Traducción al español: *Deconstrucción y pragmatismo*, (Marcos Mayer, trad.) Paidós, Buenos Aires, 1998.
 6. RODOLPHE GASCHE, *The Tain of the Mirror*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, Londres, 1986.
 7. ROBERT ALEXY, *El concepto y la validez del Derecho*, Gedisa, Barcelona, 1994.
 8. CARLOS JOSE ERRAZURIZ MACKENA, *La teoría pura del Derecho de Hans Kelsen*, EUNSA, Pamplona, 1986.

⁴⁴ DERRIDA, *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 50.