

JACQUES DERRIDA: DECONSTRUCCIÓN Y JUSTICIA

Jacques Derrida: Deconstruction and Law *

DOMINGO FERNÁNDEZ AGIS **

Fecha de recepción: 14/12/2020
Fecha de aceptación: 02/07/2021

Anales de la Cátedra Francisco Suárez
ISSN: 0008-7750, núm. 56 (2022), 299-320
<http://dx.doi.org/10.30827/ACFS.v56i0.17354>

RESUMEN El objetivo primordial de este artículo es poner en valor las contribuciones de Jacques Derrida a la filosofía del derecho. En esa línea, una de las tareas más importantes que se abordan en él es mostrar que la labor de deconstrucción, se refiera ésta a cualquier ámbito filosófico o jurídico, es ante todo poner en evidencia los límites, carencias e incoherencias internas que se dan en dicho ámbito. Además de ello, se expone en este trabajo cómo Jacques Derrida, el creador de este método de análisis, al aclarar el sentido y operatividad de la deconstrucción nos explica que ésta se plantea la tarea de desmontar lo que se presenta como construido con una incommovible solidez. Se pone asimismo de manifiesto en este artículo que la deconstrucción puede contribuir a la concreción de la justicia, en diversos contextos, que van desde el mismo proceso judicial a la dimensión colectiva de las acciones que conducen a la materialización de un orden justo.

Palabras clave: Derrida, deconstrucción, justicia, derecho, identidad.

ABSTRACT The primary objective of this article is to highlight the contributions of Jacques Derrida to the philosophy of law. Along these lines, one of the most important tasks addressed in it is to show that the work of deconstruction, whether it refers to any philosophical or legal field, is above all to highlight the limits, shortcomings and internal inconsistencies that occur in said area. In addition to this, it is exposed in this work how Jacques Derrida, the creator of this method of analysis, by clarifying the meaning and operability of deconstruction explains that it sets itself the task of dismantling what is presented as built with an unshakable solidity. It is also made clear in this article that deconstruction can contribute to the realization of justice, in various contexts, ranging from the judicial process itself to the collective dimension of the actions that lead to the materialization of a just order.

Keywords: Derrida, deconstruction, justice, law, identity.

* Para citar/citation: Fernández Agis, D. (2022). Jacques Derrida: deconstrucción y derecho. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 56, pp. 299-320.

** Facultad de Humanidades. Sección de Filosofía, Campus de Guajara, s/n. 38200 La Laguna, Tenerife (España), dferagi@ull.edu.es Número ORCID: 0000-0002-0702-1125

“Que un carcelero pierda las llaves no quiere decir que un prisionero vaya a encontrarlas”.

Vytautas Karalius, *Aforismos*.

1. INTRODUCCIÓN

En contra de lo que de forma harto frecuente se sostiene al respecto, el cuestionamiento permanente es una prueba de la atención prestada a nuestro entorno vital, así como constituye también la mejor muestra de nuestra predisposición a actuar de forma positiva en él. Cuando pensamos en la lectura y la escritura, podemos entender que quien escribe con la pretensión de ofrecer sus textos a otras personas, ha de esperar y desear que quienes lean su trabajo se detengan a cuestionarlo, así como, en el más optimista supuesto, adopten también al hacerlo una actitud definida por el autocuestionamiento. Por ello me sentiría agradecido si quienes se aproximasen a este texto lo cuestionasen ya desde el propio título del mismo. ¿Por qué hablar de justicia? ¿Por qué considerar que el método deconstructivo propuesto por Derrida puede enriquecer nuestra interpretación de diversos aspectos con ella vinculados a los que no se les suele prestar atención?

Ante tales interrogantes, lo primero que tendría que responder es que la justicia tiene muchas dimensiones y que, entre ellas, no todas se refieren de forma directa al sentido específicamente jurídico del término, aunque en última instancia acaben remitiéndose de un modo u otro al mismo. También desde esa perspectiva la deconstrucción puede contribuir a la concreción de la justicia, en diversos contextos, que van desde el mismo proceso judicial a la dimensión colectiva de las acciones que conducen a la materialización de un orden justo. Sin embargo, son muchos más los aspectos en los que la deconstrucción puede ayudarnos a fundamentar la justicia. Para ponerlos en evidencia, podría referirme a diversas circunstancias de la cultura, la historia o la política. En consecuencia, se justifica de esta forma el heterogéneo contenido de este trabajo, así como su inevitable incompletud. En él es más importante la invitación a pensar en ciertas cuestiones relativas al derecho y la justicia, que la apelación a la clausura de las mismas. Todo ello viene a incidir sobre una apreciación que no puedo dejar de considerar incuestionable. Se refiere esencialmente ésta a que la materialización de la filosofía del derecho ha de conllevar una actitud intelectual autocrítica, abierta y progresiva. En la puesta en práctica de todo lo que tal actitud conlleva, las aportaciones del pensamiento de Derrida pueden ser muy valiosas y de ahí mi interés en poner de relieve sus contenidos esenciales así como sus repercusiones básicas en el desarrollo y concreción de la filosofía del derecho.

2. REFLEXIONES SOBRE LA IDENTIDAD

En diversos contextos, Derrida ha insistido en la necesidad de prestar una atención particular a la existencia o carencia de un código, cuya finalidad predeterminada es regular o desregular un ámbito específico de acción. Aproximándose a ese terreno, se refiere a las acciones expresivas que han de construirse teniendo en cuenta el código lingüístico, aunque puedan llegar a tensar sus reglas hasta ciertos límites, y de las acciones en un plano general, reguladas por otros tipos de códigos, como son los de orden jurídico. En cualquier caso, la existencia de un código nos lleva a percibir un límite pero, como afirma Derrida, “este límite no es en sí mismo un prejuicio teórico sobre el que bastaría insuflar o del que bastaría tomar instantáneamente una conciencia crítica” (Derrida, 1977, p. 63).

El planteamiento que hace no podría ser más elocuente. Captamos a través de sus palabras el cuidado que pone en el uso de los recursos expresivos, teniendo siempre en cuenta las implicaciones subyacentes a los mismos y el efecto que pueden causar en quienes lo lean o lo escuchan hablar. Todo ello tiene asimismo proyecciones que Derrida no ha dudado en calificar de “políticas”, si bien el uso que él hace de este término revela otras dimensiones de lo político, además de aquellas que habitualmente son tomadas en consideración al hacer uso de este término. A su modo de ver y, ¿por qué no decirlo?, también al mío, “no hay intervención política sin «voluntarismo», «moral», «humanismo», decisión simplificadora, tantas cosas que son sometidas por otra parte a cuestionamientos críticos o a análisis deconstructivos” (Derrida, 1977, pp. 64-5).

Por todo ello, cuando se le pregunta por las consecuencias teóricas y prácticas derivadas de su actividad como pensador (Derrida, 1977, p. 65), se aventura a afirmar que de sus palabras puede derivarse la impresión de la dificultad que conlleva exponer cuáles serían dichos efectos. Aun así, insiste en que sus propios libros o los de otros intelectuales a los que se siente vinculado, han tenido habitualmente una negativa recepción. Para aclarar el sentido de esta apreciación, señala que él no se refiere tanto a la existencia de una censura, sino a otro tipo de circunstancias que provocan que ninguna organización política o sindical, ninguna empresa editorial, así como ninguna institución educativa y ninguna empresa periodística, “acepta, ni puede aceptar, no ya recibir sino trabajar con estos trabajos” (Derrida, 1977, pp. 65-66).

En consecuencia, su actitud al respecto refleja un considerable pesimismo, aunque él no dejó nunca de esforzarse por evitar que éste pudiera pesar tanto sobre su disposición vital que le condujese al aislamiento voluntario y la inacción. Sea como fuere, ese pesimismo que no puede elu-

dir del todo, le lleva a considerar la pertinencia de una categoría como la de exclusión envolvente, a la hora de explicar lo que sucede con su propio trabajo, así como con otros que puedan moverse en direcciones paralelas. En consecuencia, sostuvo, abundando en ello, la utilidad aclaratoria de “la categoría de exclusión envolvente, de exclusión enclaustradora” (Derrida, 1977, p. 71).

A ese respecto, expone de forma diáfana en el escrito en cuyo contenido nos estamos deteniendo, que es de gran utilidad el recurso a una aproximación psicológica que nos lleve a estos asuntos, destacando en particular la relevancia del psicoanálisis, aunque no se refiere a los contenidos doctrinales específicos en los que se basan los planteamientos derivados de esa corriente de la psicología, sino al ámbito de problemas que su emergencia puso al descubierto (Derrida, 1977, p. 72). En todo caso, el profundo conocimiento que Derrida llegó a tener del fundamento, desarrollo y aplicaciones de la teoría psicoanalítica le permitió abordar de forma original, consiguiendo además admirables e influyentes explicaciones, asuntos tan complejos e importantes en el ámbito de la filosofía del derecho como el análisis de la otredad. En este sentido, una obra como *Psyché. Invention de l'autre* resulta tan elocuente como ejemplar (Derrida, 1987).

En cuanto a su rebeldía frente a toda concepción determinista en lo que respecta a las interpretaciones que genera y son determinantes en relación con las actitudes políticas que alimenta, resultan elocuentes las referencias que ha realizado en diversas ocasiones al dogmatismo excluyente, tanto en lo teórico como —llegado el caso— en lo pragmático, que se ha derivado del pensamiento marxista. En ese sentido hay que decir que siempre cuestionó la contraposición doctrinal entre el *materialismo histórico* y el *materialismo dialéctico*. Frente a ello sostuvo que, por encima de tal contraposición, han de ponerse de relieve los elementos del pensamiento marxista que pueden tener una utilidad para comprender la realidad, sin caer jamás en la cerrazón dogmática, ni en las acciones excluyentes de ella derivadas. En consecuencia, afirma que ha “permanecido frío ante tal o cual desencadenamiento de una dogmática marxista o pseudo-marxista” (Derrida, 1977, pp. 75-6), pero también se ha opuesto a que se pretenda ignorar la influencia del pensamiento marxista en las ciencias sociales. En mi trabajo “Derrida y el espectro del marxismo. Historia y política” (Fernández Agis, 2009), abordé con cierto detalle la relación de Derrida con el pensamiento marxista. Dada la limitación de espacio que he de respetar en el presente artículo, me permito sugerir la lectura del citado artículo, por lo demás libremente disponible, a quienes tengan interés en profundizar en este aspecto del pensamiento derridiano.

En esa misma línea, otra contribución valiosísima de Derrida es la que lleva por título “Survivre”, recogida en *Parages*. En ella toma como punto de partida el comentario del poema de Shelley, “Le triomphe de la Vie”. Luego continúa comentando el texto de Maurice Blanchot, “La folie du jour”. A través de ambos textos, quiere plantear diferentes líneas de afirmación de la vida, sin caer por ello en un optimismo ingenuo. Él insiste en la dificultad de hablar con sentido de aquello a lo que parece más simple referirse en el discurso que podemos construir sobre la experiencia vivida. A este respecto, su acertado punto de partida consiste en estimar que “ningún sentido se determina fuera de contexto, pero ningún contexto da lugar a la saturación” (Derrida, 1979a, pp. 24-25). En definitiva, siempre hay posibilidades de apertura y líneas de fuga, aunque sea muy compleja la tarea de descubrirlas y más aún el cometido de seguirlas con coherencia.

La adecuada lectura de esa coherencia y del compromiso que conlleva no es algo al alcance de cualquiera. De forma metafórica, Derrida lo expresa diciendo que al citar o recitar de forma literal un texto, se corre el riesgo de “perder pie”, de perder “de vista la línea de referencia que delimita un texto y su afuera” (Derrida, 1979a, p. 126). La cuestión es, pues, la delimitación del texto, pero en ese sentido tan profundo y complejo en que Derrida entiende la realización, o al menos la comprensión, de ello. Se pregunta, pues, “¿cómo se delimita un texto?” y afirma que prefiere “un acceso más indirecto”, basado en la aproximación narrativa al contenido del texto. Esta forma de acercamiento, por paradójico que parezca, resulta ser muy eficiente, pues sitúa en primer plano el contenido del texto y su sentido profundo (Derrida, 1979a, pp. 128-129). En definitiva, para comprender plenamente hay que construir una narración mental de aquello a lo que queremos aproximarnos. Si pensamos en los documentos de carácter legislativo y jurídico, estas afirmaciones de Derrida adquieren su dimensión más profunda.

Un trabajo clave, recogido también en *Parages*, es el denominado “La ley del género”. Plantea en él que hay una teleología implícita en la idea de género, que conduce a su diferenciación, a eludir la mezcla de géneros. Ello se relaciona con un imperativo que tiene implicaciones en los más diversos ámbitos, desde el lingüístico al sociopolítico. De esta forma, si los géneros “llegan a mezclarse, por accidente o por transgresión, por error o por falta, entonces eso debe confirmar, puesto que se habla entonces de «mezcla», la pureza esencial de su identidad. Esta pureza pertenece al axioma típico, es una ley de la ley del género, lo sea o no, como se cree poder decir, *natural*. Esta posición normativa y esta evaluación son inscritas y prescritas en la misma *cosa misma*, si se puede denominar así alguna cosa del género *género*” (Derrida, 1979c, p. 253).

Partiendo de ello, avanza en una dirección que podríamos calificar de característica y fiel reflejo de su personal impulso, al defender la imposibilidad de respetar en la práctica la pureza de los géneros y, con ella, el imperativo de la no imbricación entre ellos. Nos dice, pues, “¿y si fuera imposible no mezclar los géneros? ¿Y si hubiera, alojado en el corazón de la ley misma, una ley de impureza o un principio de contaminación? ¿Y si la condición de posibilidad de la ley fuera el a priori de una contra-ley, un axioma de imposibilidad que enloquecería el sentido, el orden y la razón?” (Derrida, 1979c, p. 254).

Pero lo más sugerente emerge cuando comprendemos, como ya he apuntado, que no está hablando sólo de los géneros literarios, aunque ese haya sido su inicial punto de referencia, sino de los géneros en su más profundo sentido. Desde esa perspectiva, sostiene que se produce o se puede producir en diversas circunstancias un paso de un género a otro. Se refiere, en consecuencia, a la transexualidad, apelando a que un yo puede hacer emerger otro yo en su interior (Derrida, 1979c, p. 280). La proyección jurídica que pueden tener estas afirmaciones es tan relevante como actual, pues el amparo legal a la transexualidad es en estos momentos objeto de discusión, problematización sociopolítica y plasmación legislativa en muchos países del mundo. En algunos otros sigue siendo una arriesgada reivindicación, pues quienes se comprometen con su defensa arriesgan sus vidas.

Para seguir ahondando en el estudio de los planteamientos de Derrida, un llamativo trabajo, que contiene una clara referencia a Jankélévitch es, “Le presque rien de l’imprésentable”, que forma parte de la obra de Jacques Derrida, *Points de suspension*. Una sugestiva confesión se sitúa en el arranque del mismo, pues el autor afirma que su “primer deseo iba sin duda del lado donde el acontecimiento literario atraviesa e incluso desborda la filosofía” (Derrida, 1982a, p. 84-5). Para exponer con claridad su punto de vista, hace referencia a las técnicas expresivas empleadas por diversos autores, concluyendo que “para analizar la interpretación tradicional de la escritura, su conexión esencial con la esencia de la filosofía, de la cultura e incluso del pensamiento político occidental, era necesario no encerrarse ni en la filosofía como tal ni incluso en la literatura” (Derrida, 1982a, p. 84-85).

Por lo demás, intentando aclarar, una vez más, el sentido de la deconstrucción nos dice que ésta plantea ante todo desmontar lo que aparece como construido con solidez. Por ello insiste en que la “la deconstrucción como tal no se reduce ni a un método ni a un análisis (reducción a lo simple); ella va más allá de la decisión crítica misma. Esto es así porque ella no es negativa, aunque se la haya interpretado como tal, a pesar de tantas precauciones. Para mí, acompaña siempre una exigencia afirmativa” (Derrida, 1982a, pp. 8-9). Si se quiere llegar en verdad al trasfondo de la misma, se

ha de sentir, en efecto, una proximidad con aquello hacia lo que se dirige el siempre problemático trabajo deconstructivo. Por tanto, no se trata sólo de un ejercicio de demolición, sino de una actividad que pretende mostrar la solidez real de ciertos elementos sobre los que se pondrá en marcha una labor de estructuración constructiva. En el ámbito del derecho este enfoque resulta esencial. En efecto, en él la labor deconstructiva adquiere su plena eficiencia cuando sirve de base para una operativa y justa reconstrucción. La interpretación de la ley, su defensa y su coherente aplicación quedan en gran medida enriquecidas siguiendo las pautas del método de la deconstrucción, creado por Derrida.

Pero, además, hay elementos que resulta muy complejo llegar a conocer en profundidad. Sin duda, el deseo que pueda haber detrás de una obra, o de una acción, es uno de los más difíciles de determinar. En ese sentido, Derrida ha hablado del deseo de presencia, preguntándose: “¿Cómo se dejaría destruir el deseo de presencia?” Y respondiendo que éste conduce a buscar las trazas de lo acaecido y de los elementos ocultos en aquello que está ante nosotros, sin estar en realidad presente, en muchas ocasiones (Derrida, 1982a, p. 89).

Este es, por tanto, un buen ejemplo de cómo Derrida intenta hacer frente a las carencias que la filosofía padece, motivadas en buena medida por el propio enfoque que se le da a la misma. Todo ello es directamente aplicable a la filosofía del derecho.

Otro asunto de particular relevancia es el que se refiere a la influencia de los medios de comunicación en la difusión de las ideas. No obstante, además de las cuestiones relacionadas con dicha difusión, también habría que considerar su influjo en la orientación y construcción de las ideas. En ese sentido, no deja de referirse a su ineludible cautela frente a los medios de comunicación. Para él la tendencia a la monopolización de los *mass media* es uno de los grandes problemas que se dan en la sociedad actual. No hay que olvidar que las tecnologías de la información y la comunicación, sobre las que se ejercen complejas iniciativas de control, han incrementado enormemente su poder desde la época en que Derrida empezó a abordar estas cuestiones. Esa tendencia conlleva, en efecto, como él mismo señala, un encuadramiento y la imposición de unos axiomas que regulan todo intento de comunicación en el plano social. Frente a todo ello, Derrida defiende todo aquello que suponga un impulso creciente hacia la heterogeneidad. Además de hacerlo, no deja de señalar que, a su juicio, “el primer problema de los «media» se plantea por aquello que no se llega a traducir, quizá a publicar en los lenguajes políticos dominantes, aquellos que dictan las leyes de la receptividad, justamente, tanto en la izquierda como en la derecha” (Derrida, 1982a, p. 93).

La apelación al lenguaje político tiene una gran relevancia pues, en efecto, la difusión de una ideología con pretensiones de dominación se realiza a través de la construcción de un lenguaje, tarea a través de la cual se busca más la seducción de la ciudadanía que la incitación al análisis racional de los acontecimientos y su trasfondo real.

En “Chorégraphies”, trabajo también incluido en *Points de suspension*, apunta en una dirección complementaria, mostrando a través de ella el efecto esclarecedor que metodologías como la dialéctica pueden tener a la hora de interpretar los eventos determinantes de nuestro presente. En relación con ello, plantea que podemos interpretar en clave hegeliana la dialéctica de la contraposición entre los sexos, acentuando de esa forma su dinamismo intrínseco. En la interpretación que propone, subrayando la problematicidad inmanente a la diferencia sexual, señala que por medio de “una operación subrepticia que es preciso desentrañar, se asegura la matriz falocéntrica sobre la cobertura de la neutralización” (Derrida, 1982b, pp. 106-107).

Como vemos una vez más, se esfuerza por abrirnos los ojos ante la complejidad de nuestro presente. Los años transcurridos desde que él expresara estas apreciaciones no han hecho sino confirmar su sentido. No es necesario que, para hacerle justicia, nos refiramos a sus dotes premonitorias. En realidad, todo el mérito de su interpretación proviene de un diagnóstico realizado poniendo en práctica con suma atención el método deconstructivo que, con tanto empeño, desarrolló. Desde éste pueden interpretarse otros contenidos y metodologías, poniendo con ello de relieve elementos clave tanto conceptuales como operativos que habían pasado hasta ese momento desapercibidos.

Un elocuente ejemplo de ello lo encontramos cuando Derrida comenta la interpretación que Lévinas hace de la diferencia sexual en el libro de la *Biblia, Génesis*. Así nos hace ver, pongamos por caso, que en verdad aparece allí “una cierta secundariedad de la mujer, *Ischa*. El hombre, *Isch*, vendría primero, sería el primero, estaría al comienzo. Sin embargo, la secundariedad no sería la de la mujer o de la feminidad, sino de la separación masculino/femenino. Es solamente la relación a la diferencia sexual lo que sería segundo y no la sexualidad femenina” (Derrida, 1982b, p. 108).

Este comentario, aparentemente tan sencillo, encierra en sí una incommensurable verdad y oculta bajo su apariencia una descomunal profundidad. En el lenguaje está la raíz de la diferencia, así como de las implicaciones que ésta tiene en todos los ámbitos, personales, sociales y políticos.

En ese sentido habría que interpretar otras sugerentes reflexiones derridianas. Por ejemplo, según él, no hay que considerar que expresiones como “hymen” o “invaginación”, hayan de quedar referidas en exclusiva

al ámbito de lo femenino. En primer lugar, por la dificultad no siempre advertida de establecer una clara línea de separación entre lo masculino y lo femenino. Pero asimismo porque, en su opinión “se podría decir con todo rigor que el *hymen* no existe. Todo lo que construye el valor de existencia es extraño al *hymen*” (Derrida, 1982b, p. 112). Es extraño, podría decirse, a su existencia como realidad física. Lo que cuenta social y culturalmente, no es una materialidad presente en la realidad material del cuerpo femenino, sino las diversas interpretaciones que se hacen de ella. Esas interpretaciones son otros tantos lugares de entrecruzamiento de diversas líneas de poder, de las que resulta prácticamente imposible vivir al margen. Por tanto, hemos de encontrar el mejor modo de convivir o enfrentarnos a ello. Así se lo planteó el propio Derrida en los más diversos contextos.

Su radicalidad, en lo que se refiere al análisis y valoración de la experiencia de la subjetividad, queda patente cuando sostiene que no imagina que “ninguna identidad en sí puede encerrarse sobre sí misma” (Derrida, 1983b, p. 146). Por ello, todas las experiencias han de ser pensadas e interpretadas desde el axioma de la apertura a lo diferente.

Si pudiese darse tal caso del cierre total del individuo sobre sí mismo, la identidad no encontraría jamás el camino adecuado para su manifestación. La acumulación de imágenes de uno mismo y de lemas que puedan proporcionar la ilusión de poseer un sentido a la vida de alguien, responden a un mismo imperativo que es el deseo imposible de encerrar la identidad dentro de unas barreras que aseguren su persistencia y le proporcionen protección. La identidad no podría doblarse sobre sí misma, para así fortalecerse. Sería de la apertura de donde provendría su verdadera fortaleza, aun a través de la constatación de su debilidad y sus limitaciones.

3. EL ANÁLISIS DECONSTRUCTIVO

La labor de deconstrucción, se refiera ésta a cualquier ámbito filosófico, científico o sociopolítico es, ante todo, pensar en sus límites, carencias e incoherencias internas, pero no para acabar así con toda creación intelectual o sociopolítica posible. En efecto, cuestionar las posibilidades históricamente materializadas no implica negar toda otra posibilidad de despliegue del pensar. La deconstrucción “es, por tanto, una reflexión sobre el sistema, sobre el cierre y la apertura del sistema” (Derrida, 1986b, p. 226). La referencia a Heidegger, en particular a su uso del concepto de *Destruktion*, resulta en este punto inevitable. En tal sentido, Derrida señala que, al igual que el pensador alemán, él no pretende destruir la posibilidad

del pensamiento ontológico, sino orientar de otra forma su construcción (Derrida, 1986b, p. 226).

Derrida ha puesto de relieve la metafísica implícita en ciertos planteamientos que hacen pomposo alarde de ser antimetafísicos. Una ejemplificación muy relevante de ello la podemos encontrar en el ámbito del derecho. No obstante, buscando ofrecer una aclaración mayor de su punto de vista, plantea que *Abbau* es un término alemán que encontramos en Heidegger y también en Freud, cuyo significado es desmonte o desmantelamiento, y que nos ayuda a captar una interpretación más amplia del significado de la deconstrucción (Derrida, 1986b, p. 226). En todo caso, la deconstrucción no es para Derrida un simple juego intelectual. Es, ante todo, un compromiso activo y personal. Él sabía bien que su propia identidad como pensador se arriesgaba cotidianamente al asumir esta tarea. Así, en *Parages*, sostiene que la misma función nominativa arrastra en sí un sinnúmero de elementos y funciones lingüísticas (Derrida, 1986a, p. 17). El ser humano, como la palabra que nombra a cada cual, tampoco está nunca solo, aunque pueda parecerlo. La palabra arrastra consigo la historia, aunque sea asimismo arrastrada por ella. El ser humano porta, en sí y sobre sí, la memoria colectiva (Halwachs, 1997, p. 52).

Un trabajo en el que sería un grave error no detenernos, si queremos adentrarnos en el sentir y el pensar de Jacques Derrida es, *Donner le temps*. Relata en él cómo, en una sugerente carta, Madame de Maintenon, amante y luego esposa de Luis XIV, afirma que inevitablemente ha de entregar al rey todo el tiempo que éste le demanda, aunque desearía dedicar el mayor tiempo posible a atender a las jóvenes acogidas en la institución de Saint-Cyr. Así pues, ella desearía tener más tiempo para hacer donación de él a esas jóvenes a cuya educación quería contribuir (Derrida, 1991, p. 5).

Hemos hablado de las jóvenes a las que ella dona su tiempo para ayudar a su educación. También podemos pensar en las jóvenes que entregaban su virginidad y su vida, su tiempo en suma, a los poderosos para así poder sobrevivir en un mundo en el que la igualdad de derechos entre hombres y mujeres ni siquiera era aún una utopía. Bien sabemos que la virginidad femenina se consideró durante siglos algo extremadamente importante, tanto que con frecuencia se apelaba a ella o a su ausencia en procesos judiciales que afectaban a mujeres. Madame de Maintenon no puede ya donar al rey su hymen, pero le dona su tiempo, que es lo que en verdad constituye una realidad potencialmente virginal. En efecto, en la corte llamaban a la amante del rey “Madame de Maintenant”, queriendo indicar con ello que “ahora” (*maintenant*), en ese momento, era la amante del rey, pero que sólo era una de tantas y que su posición como tal no se mantendría mucho tiempo. No fue así, pero, aunque únicamente hubiese sido una amante

ocasional, habría que pensar en que el valor del tiempo no lo miden los relojes, sino quienes lo viven y en función de lo que llegan a realizar en él.

Estas reflexiones nos permiten preparar el terreno para adentrarnos en el análisis de los planteamientos políticos de Derrida. En ese sentido, lo primero en lo que hemos de reparar es, como ya he apuntado con anterioridad, en su fobia frente a cualquier forma de dogmatismo. Ello se hace patente cuando sostiene que afrontar la tarea de transformar la sociedad es tanto como intentar hacer posible lo imposible. En esa tarea, los aspectos relacionados con la economía acaban siendo determinantes. Por ello un planteamiento político coherente no puede dejar de lado la economía. Cuando se pregunta acerca del significado de lo que hemos de entender por *economía*, llega a afirmar, tras subrayar el origen etimológico del término que “*Nomos* no significa solamente la ley en general, sino también la ley de distribución (*nemein*), la ley de compartir, la ley como compartición (*moira*), la parte dada o asignada, la participación. Otra suerte de tautología implica ya lo económico en lo nómico como tal. Desde que hay ley, hay compartición: desde que hay *nomía*, hay economía” (Derrida, 1991, p. 17). El componente normativo de la economía es, en efecto, esencial, tanto para asegurar su eficiencia como para garantizar la defensa de los derechos de las personas que participan de forma activa o se ven de algún modo afectadas por ella.

4. LO PERMANENTE EN LA EVANESCENCIA

Para otorgar su merecido valor al pensamiento de Derrida hemos de considerar, ante todo, que uno de sus principales objetivos ha sido siempre la búsqueda de elementos que nos permitan establecer la posibilidad de escapar a la lógica de la dominación. Teniendo esto en cuenta podemos afrontar el análisis de la interpretación que realiza del problema de la donación. A su juicio, “para que haya don, *es necesario* que el donatario no rinda, no amortice, no reembolse” (Derrida, 1991, p. 26), no sienta que ha contraído una obligación que debe cumplir y una deuda que ha de pagar (Derrida, 1991, p. 26). Podemos, pues, intuir las dificultades que plantea la propia existencia del don. En efecto, el donatario ni siquiera debería percibir como donación lo que se le entrega en ese generoso y singular acto, ya que de otro modo ese *reconocimiento* podría conducir a anular la especificidad del don como tal. Según afirma Derrida, es tremendamente difícil mantener la pureza de la donación, ya que “la simple identificación del don parece destruirlo” (Derrida, 1991, p. 26). Así pues, es tan radical el trasfondo de la cuestión, tal como él la plantea, que, “*en el límite, el don como don debería no aparecer*

como don: ni al donatario, ni al donador” (Derrida, 1991, p. 26). Por ello es tan fácil que la donación quede destruida en tanto que acto definido por su extrema incondicionalidad, pues simplemente el reconocimiento simbólico del don basta para que éste quede anulado (Derrida, 1991, p. 27).

No obstante, la importancia de vincular la donación y la huella queda patente en las reflexiones de Derrida, en particular cuando habla de la sutil huella que el ejercicio de la donación debe dejar (Derrida, 1991, p. 30). En cualquier caso, a través del don podemos pensar también en la *posibilidad de lo imposible*, un tema que siempre le obsesionó. Esto queda bien claro al llevar sus apreciaciones hasta el extremo y afirmar, que incluso la radical contraposición entre sujeto y objeto acaba excluyendo el sentido del don (Derrida, 1991, p. 9).

Volviendo al planteamiento inicial de la obra a cuyo contenido estamos haciendo referencia, plantea Derrida que la expresión *donar el tiempo*, es mucho más difícil de comprender de lo que a primera vista parece, pues normalmente se entiende como hacer donación de algo distinto del propio tiempo y se piensa en lo que se hace en ese tiempo entregado al otro (Derrida, 1991: 44). Insistiendo en el aspecto esencial, sostiene que habría que analizar el trasfondo de la expresión *donar el tiempo*, pues a través de ella se intenta aludir a que, en realidad, “*lo que hay para donar, únicamente, se llamaría el tiempo*” (Derrida, 1991, p. 45). Concluyendo al respecto que, “*si bien el don es otro nombre de lo imposible, sin embargo, nosotros lo pensamos, lo nombramos, lo deseamos*” (Derrida, 1991, p. 45).

En efecto, si pensamos en su rica y compleja significación, podemos concluir que nada es más valioso, como objeto de donación, que el tiempo. Por eso piensa Derrida que tanto el don como la restitución, demandan tiempo, un tiempo que quedaría homogeneizado por las acciones donativas y restitutivas. Desde esta perspectiva, le parece oportuno introducir también en este extremo el concepto de *différance* (Derrida, 1991, p. 59). En todo caso, “*éste don del tiempo es también una demanda de tiempo. Es preciso que la cosa no sea inmediatamente y al instante restituida. Hace falta tiempo, es preciso que eso dure, es preciso esperar sin olvido*” (Derrida, 1991, p. 60).

Para acabar de exponer sus ideas a propósito del don, se detiene con particular atención sobre el texto de Charles Baudelaire, “*La fausse monnaie*”, recogido en *Le Spleen de Paris* (Derrida, 1991, p. 114). A partir de sus planteamientos y relacionando subjetividad y autenticidad, podríamos concluir que un escrito puede ser interpretado como una “falsa moneda”, si quien lo ha elaborado no es completamente sincero con respecto a lo que da al lector, cuándo y cómo lo da.

Imposible, por su carencia de límite, podemos considerar, siguiendo sus apreciaciones al don, pues para él “un don que se dejara contener en una determinación y limitar por la indivisibilidad de un trazo identificable, no sería un don. Desde que se delimita, un don está en el punto de mira del cálculo y la medida, del dominio y la métrica, al cuidado del control y de la reapropiación subjetivante” (Derrida, 1991, p. 119). Inevitable resulta al abordar esta cuestión hacer referencia a los instrumentos básicos de depósito y medida del valor. Así pues, en lo que respecta a la moneda, ésta se entiende como símbolo que representa un valor y sirve para ponderar la valoración económica de un bien y compararlo con el valor otorgado a otros. Se trata, por tanto, de un símbolo, interpretado como elemento esencial en la estructuración de un orden de significación que es, a su vez, la clave de la estructuración de lo real. Si la moneda es falsa se produce un engaño, de forma análoga a lo que sucede cuando un símbolo es usado no para afianzar y comunicar un significado, sino para proporcionar la ilusión de que se posee un conocimiento que, en realidad, no se tiene. Para ahondar en ello sería necesario analizar la relación entre el concepto y la metáfora.

Si intentamos aclarar esto, tendríamos que aceptar y ser consecuentes con nuestro punto de partida real, que es el estudio y comprensión de determinados textos. Derrida sostiene al respecto que “las escrituras aparentemente más directas, las más directamente concretas, personales, pretendidamente tomadas directamente sobre la «cosa misma», son *a crédito*: están sujetas a la autoridad de un comentario o de una reedición” (Derrida, 1991, pp. 130-1).

Como Derrida evoca, Michel de Montaigne realizó unas esclarecedoras reflexiones a propósito de la idea de la deuda en la escritura. Siempre que se escribe, se hace a crédito, debiendo gran parte de lo que se expresa a otras personas. Por otra parte, el lenguaje arrastra su propia historia, en un callado decir que pocos saben interpretar. No hay acceso inmediato a la evidencia del significado, ni en la lectura ni en la escritura. Lo que se da continuamente en ambas es la apuesta proyectiva por un determinado nivel de comprensión. Estas consideraciones son particularmente relevantes en el ámbito jurídico y, en general, en todo lo abordado desde la filosofía del derecho.

En definitiva, hemos de conceder al don, la excusa, el engaño, la autenticidad y el perdón, la relevancia que merecen, pues todos estos temas tienen una gran trascendencia jurídico-legal. Resulta elocuente evocar que, entre otras líneas de aproximación, han sido brillantemente desarrollados por Derrida tomando como base para ello la ya mencionada narración de Charles Baudelaire. Es una muestra excelente de la utilización del relato literario como punto de apoyo de un desarrollo teórico amplio y profundo,

incidiendo sobre “la posibilidad de la historia como historia de un don o de un perdón, pero también y por la misma razón, la posibilidad o imposibilidad del don y del perdón” (Derrida, 1991, p. 155).

El propio don es un acontecimiento, pero, en general, “el don y el acontecimiento no obedecen a nada, sino a principios de desorden, es decir, a principios sin principio” (Derrida, 1991, p. 157). Principios sin principio porque no hay principio que no genere determinación y el don no puede estar vinculado a ninguna de las formas de ésta. Por el contrario, se necesita el azar como soporte. El desorden es el trasfondo efectivo de la ontología (Fernández Agis, 1995, pp. 103-4). Para Derrida, “es necesario el azar, el reencuentro, lo involuntario, quizá lo inconsciente o el desorden, y hace falta la libertad intencional, y que estas dos condiciones se acuerden —milagrosamente, graciosamente— la una a la otra” (Derrida, 1991, pp. 157-8).

Que el azar es un constitutivo esencial de la existencia humana resulta incuestionable. Para aceptarlo como tal es suficiente pensar en lo que cotidianamente nos sucede. Sin embargo, si leemos desde esta perspectiva la historia de la ciencia y la filosofía, veremos asimismo que cualquier disciplina que se enfrente a la interpretación del mundo y del existir humano está marcada desde su mismo origen por una permanente lucha contra el azar.

En nuestra sociedad, opina Baudelaire, lo único que realmente va a permanecer en pie es el dinero. Él no cree en la democracia ni en el progreso. Por ello su demoledor pesimismo le llevó a identificar, como nos recuerda Derrida, “el «progreso universal» y la «ruina universal»” (Derrida, 1991, pp. 165-166). Su valoración del cambio social e histórico se realiza siempre en clave negativa. Por una parte, por el esteticismo que caracteriza cualquiera de sus actuaciones y, por otra, por las dificultades de orden económico que durante toda su vida padeció.

Por ello el relato sobre cuyo contenido estamos reflexionando puede ser entendido como una representación, tan metafórica como pre-conceptual, del mundo en que vivimos. En efecto, aunque lo que pretenda el donador es conservar intacto su capital, aun simulando realizar un gesto de generosidad, al entregar al pobre una moneda falsa a modo de limosna, “el falso donador de moneda habrá sabido endeudarse al infinito, y se habrá donado así la posibilidad de escapar al dominio de la reapropiación. Habrá sabido romper indefinidamente el círculo o la simetría. Condiciones: la falta, la deuda, el deber” (Derrida, 1991, p. 190). Pagando con una moneda falsa, no sólo quiere eludir ese individuo el coste del pago. También pretende escapar de una peculiar manera del círculo del intercambio y del ciclo de la temporalidad marcado por el orden económico. Aunque ese gesto puede ser interpretado asimismo como la mayor glorificación imaginable de dicho orden.

“La falsa moneda es la carta robada. Allí como aquí, la circulación no puede sin embargo acordarse y prosigue sin fin” (Derrida, 1991, p. 191). En efecto, la moneda falsa está a la vista de cualquiera, aunque si el engaño tiene éxito, nadie advierte su presencia en tanto que moneda falsa. Sin embargo, pese a que podríamos pensar justo lo contrario, la forma en que la narración ha sido construida nos coloca en la situación de ser “a la vez deudores y otorgadores de crédito” (Derrida, 1991, p. 191). Puesto que otorgamos un crédito al narrador, aunque éste lo amortice con monedas falsas. La peculiaridad de ese pago es que nunca coincide con el importe adeudado, ya que siempre es menor o mayor que él, dependiendo de las características de la obra que produce. De forma análoga, otorgamos un crédito mayor o menor a quien interpreta la ley. Por lo demás, tal interpretación puede desempeñar su correcto papel, que metafóricamente podemos representar como moneda auténtica, o por el contrario puede convertirse y actuar como falsa moneda. En todo caso, la donación no debería ser fruto de una imposición legal, pues “si se dona porque es preciso donar, no se dona” (Derrida, 1991, pp. 197-198).

Así pues, si la donación responde a una imposición, no debe ser calificada como tal. De la dificultad de desarrollar una fundamentación adecuada de este tema da buena cuenta la lectura de los diversos pasajes en los que Derrida se adentra en el estudio de cuestiones relativas a la economía, así como referidas a la relación entre economía y política. En tal sentido, la referencia a Aristóteles es para él ineludible y hemos de reconocer su acierto al apelar, en este ámbito, a los planteamientos de este gran clásico. Se refiere, en consecuencia, a la distinción entre crematística y economía, separando a través de ella las actividades especulativas y acumulativas, de “la gestión del oikos, de la casa, de la familia o del hogar”, con la finalidad de obtener y administrar lo necesario para la vida, situándose al margen “de la ilusión, es decir, de la especulación crematística que confunde la riqueza y el dinero” (Derrida, 1991, p. 200).

En suma, tal confusión es uno de los factores determinantes de la realidad socioeconómica que nos envuelve. Como en otros aspectos, Derrida nos muestra aquí de forma práctica la prolongada vigencia histórica del pensamiento filosófico y, en particular, de la filosofía del derecho.

En otro orden de cosas, la entrega de la información, la comunicación de un saber, responde a una lógica de la que los diversos factores de poder nunca están ausentes. Por eso nos dice Derrida que “la significación intencional de la confesión supone, por tanto, que no se confiesa para informar, para reseñar o enseñar, para hacer saber. Consecuencia: la pureza eidética de la confesión aparece mejor cuando el otro está ya en situación de saber lo que” se le confiesa (Derrida, 1991, p. 213).

Esto es tanto como decir que la confesión lo sería en su grado extremo cuando quien confiesa se pone en manos de quien recibe la confesión, sabiendo que éste ya conoce detalladamente lo que él le va a confesar. Por ello su sinceridad o la ausencia de ella, serán valoradas de forma certera, pues quien está a la escucha conoce todas las circunstancias y puede descubrir cualquier intento de ocultamiento o engaño. Todo esto adquiere su más profunda dimensión en el desarrollo del proceso judicial. También nos lleva a comprender la necesidad de reflexionar sobre el peculiar modo de relacionar lo político con todos los factores que interactúan sobre lo que no podemos, en consecuencia, considerar como estrato o nivel de la estructuración social. Sobre todo esto las aportaciones de Michel Foucault han sido particularmente esclarecedoras y relevantes. Una buena muestra de ello la encontramos en el curso que impartió en el Collège de France en el año académico 1982-1983, bajo el título de *El gobierno de sí y de los otros* (Foucault, 2009, pp. 98 y ss.).

5. CONCLUSIONES: LAS PUERTAS DE LA LEY Y LOS GUARDIANES DE LA JUSTICIA

En octubre de 1989, Jacques Derrida participó en un coloquio titulado “La deconstrucción y la posibilidad de la justicia”, celebrado en la *Cardozo Law School* de Nueva York. En su conferencia realizó una interesante alusión a la obra de Franz Kafka, *Ante la ley*, así como a otros escritos de singular valía y transcendencia en relación con ese mismo asunto de otros pensadores, como Michel de Montaigne, Blaise Pascal y Walter Benjamin. Esas reflexiones, junto con el texto de la conferencia que dictó el año siguiente en la universidad de California Los Ángeles, quedaron recogidas en la obra que apareció con el título de *Force de loi* (Derrida, 1990).

Un elemento esencial de sus consideraciones es la contraposición entre la accesibilidad y la inaccesibilidad de la ley (Derrida, 1990, p. 992). A este respecto, Derrida considera que Kafka habla de una situación, “a la vez ordinaria y terrible, del hombre que no llega a ver y sobre todo a tocar, a encontrar la ley: porque ella es trascendente” (Derrida, 1990, p. 992).

El escrito de Kafka se inicia con las siguientes palabras: “Ante la Ley hay un guardián. Hasta ese guardián llega un campesino y le ruega que le permita entrar a la Ley. Pero el guardián responde que en ese momento no le puede franquear el acceso” (Kafka, 1915, p. 1). Es un texto breve, en el que cada elemento tiene una fuerte impronta simbólica y que, como otras obras del mismo autor, resulta inquietante si prestamos la requerida atención a su contenido.

El escrito de Kafka nos hace pensar que cualquier persona desea disponer del amparo de una legislación tutelar, con capacidad para proteger sus Derechos y a la que pueda tener acceso, con una finalidad reparadora, en caso de ser necesario. El campesino del relato de Kafka ve que la puerta que da acceso a la ley está abierta, él piensa que debería estarlo siempre, que la ley ha de ser accesible a los ciudadanos. Pero se encuentra con el guardián que le cierra el paso y le advierte que, en caso de atravesar la puerta que él custodia, se encontrará después con otras puertas y otros guardianes, mucho más fieros aún que él. El campesino toma la decisión de esperar a que el guardián le permita atravesar la puerta de la ley, pero morirá aguardando a que éste le franquee el paso. Cuando el campesino que buscaba el amparo de la justicia está a punto de morir, el guardián le confiesa que hay otras puertas que dan acceso a la ley, pero que aquella ante la que en su momento se detuvo era la que correspondía al campesino, era su punto de acceso a la protección legal, aunque no se le haya permitido atravesarla y acceder a su interior. Reflexionemos sobre el trasfondo de la descripción: la puerta está abierta, pero en torno a ella, y sobre todo detrás de ella, impera la más completa opacidad. El campesino muere implorando la ayuda de la ley y sin lograr un atisbo de la justicia que reclama. Para llegar a un conocimiento de ésta sería necesario que percibiera cierta transparencia en relación con el proceso de elaboración e implantación de la ley, a quién juzga y con qué criterios.

El origen de la relación del individuo con la ley es indeterminable, pero aun permaneciendo en una nebulosa cargada de mistificaciones, siempre está presente. El choque derivado de la singularidad del individuo frente a la universalidad de la ley suscita una amplia gama de controversias y conflictos. Derrida percibe un silencio de la ley con relación a la atención que reclama el individuo de un trato diferenciado y personal cuando busca su amparo. Sin embargo, hay una resistencia del aparato jurídico-legal a ofrecer ese trato, que pondría en riesgo el carácter universal de la ley. Para Derrida, “no se puede hablar directamente de la justicia, tematizar y objetivar la justicia, decir *esto es justo* y menos aún *soy justo*, sin traicionar inmediatamente a la justicia, cuando no al Derecho” (Derrida, 1990, p. 934).

En todo caso, el origen mismo del Estado no puede disociarse de la objetivación legislativa. Comentando un pasaje de los *Ensayos* de Montaigne, Derrida señala que “las leyes no son justas en tanto que leyes. No se les obedece porque sean justas, sino porque están impregnadas de autoridad” (Derrida, 1990, p. 938).

En las sociedades modernas, se producen crecientes desplazamientos poblacionales y frecuentes procesos de intensificación de las relaciones entre

los Estados. Todo ello hace que sean necesarios los acuerdos entre los países, con el fin de poner en pie una legislación efectiva de ámbito internacional.

En ese contexto podemos preguntar por la operatividad o inoperancia del derecho internacional humanitario ya que, como el campesino de Kafka, son muchas las personas que llaman a las puertas de la ley, buscando una justicia que jamás les llega a dar el amparo que de ella reclaman. En efecto, por hacer alusión a un ejemplo dramático de lo que Kafka plantea en la obra a la que estamos haciendo referencia, las catástrofes humanitarias se repiten sin cesar y nos llevan a tomar conciencia de la importancia de conseguir que el referido derecho sea respetado y resulte operativo.

En otro orden de cosas, en campos como el de la legislación sobre la guerra, con los problemas asociados a la definición de la legítima defensa o al control de armamentos, nos encontramos con dificultades que hoy por hoy resultan insalvables.

Por otra parte, el derecho internacional y los derechos humanos deberían aplicarse de forma acumulativa. En ese sentido habría que entender la práctica del derecho de injerencia para proteger a civiles en peligro. Sin embargo, las dificultades que se presentan son muy numerosas, empezando por la existencia de situaciones en las que no es fácil establecer una distinción entre civiles y combatientes. En todo caso, la complejidad del problema es utilizada cotidianamente por los contendientes para buscar subterfugios que les permitan intentar imponer sus intereses particulares.

En el permanente conflicto entre soberanía del Estado y derecho internacional, cada país pretende lograr la interpretación y aplicación de la ley que le resulte más favorable, e intenta asimismo que tal aplicación se realice por parte de la jurisdicción a la que está dispuesto a someterse. Esto hace que sea más difícil si cabe llegar a sellar acuerdos entre los litigantes.

En todo caso, es preciso advertir que el modelo de justicia internacional sobre el que hemos vivido hasta ahora, o por mejor decir, sobrevivido, está hoy agotado. Es necesario, en consecuencia, que se produzca en este ámbito un salto cultural y político de gran amplitud. Como elemento previo a ese salto del que hablamos sería necesario realizar una autocrítica, cuyo primer paso es denunciar que, en líneas generales, la política exterior de los Estados es la que menos integrada está en el debate democrático que se practica, cuando se da el caso, en el interior de los mismos.

Derrida, partiendo de las alusiones al respecto realizadas por Montaigne y Pascal, ha hecho hincapié en la importancia del “fundamento místico de la autoridad” (Derrida, 1990, p. 942). Tal vez resulte imposible eliminar ese tipo de fundamentación por completo, pero es incuestionable que el peso de la mistificación con relación al derecho y la justicia ha de ser reducido al mínimo posible.

Por otra parte, la inoperancia del derecho internacional se acentúa en un contexto histórico como el presente, de progresiva exaltación de las ideas proteccionistas en lo económico y nacionalistas en lo político. Esto conlleva dificultades de todo orden para el respeto efectivo de los derechos humanos.

Como ya he señalado, Derrida pone el énfasis en el peso de lo místico y lo religioso al considerar la fuerza con la que la existencia o la presencia del derecho se imponen a la mente. No obstante, lo relevante es señalar que el valor del derecho, como soporte de una sociedad democrática, radica precisamente en todo lo contrario. A saber: en la transparencia de sus fundamentos y en el carácter racional de los mismos (Regazzoni, 2011, p. 270).

Pese a todo, se diría que Derrida sigue una dirección inversa, puesto que parece pensar que los fundamentos de la propia democracia están impregnados de elementos místicos. La democracia sería un proyecto, que hunde sus raíces en una cierta mística pero que se prolonga de forma indefinida hacia un futuro de racionalización progresiva de las instituciones y estructuras sociales (Derrida, 2002, p. 18).

Por lo demás, la raíz del conflicto entre el derecho internacional y los derechos humanos está en que el primero pone en relación a diversos Estados entre sí, mientras que los segundos sitúan en una confrontación que no podría ser más desigual, a los seres humanos y los Estados. Obviamente, en un caso los sujetos de derecho son los Estados, y en el otro los seres humanos.

Es posible esclarecer éste y otros problemas, sometiendo el derecho a un proceso de deconstrucción. A este respecto, Derrida afirma: “que el derecho sea deconstruible no es una desgracia. Se puede incluso encontrar en ello la oportunidad política de todo progreso histórico” (Derrida, 1990, p. 942).

Derrida apunta que “es esta estructura deconstruible del derecho, o si lo prefieren, de la justicia como derecho, lo que asegura la posibilidad de la deconstrucción. La justicia en sí misma, si tal cosa existe fuera o más allá del derecho, no es deconstruible. No más que la deconstrucción misma, si tal cosa existe. La deconstrucción es la justicia” (Derrida, 1990, p. 944).

En última instancia, la experiencia de la justicia encerraría una aporía insoluble. Como él mismo nos dice, una aporía es un “no-camino”, por ello, “la justicia sería, desde este punto de vista, la experiencia de aquello de lo que no podemos hacer la experiencia” (Derrida, 1990, p. 946). A pesar de esto, Derrida sostiene que no puede haber justicia sin esa experiencia de la aporía. En tal sentido, sostiene que “la justicia es una experiencia de lo imposible” (Derrida, 1990, p. 946).

Afirma con contundencia que “el derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo y es justo que haya derecho, pero la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable” (Derrida, 1990, p.

946). Calcular con lo incalculable conlleva medir la acción concreta con un instrumento de medición de proporciones infinitas. ¿Cómo medir lo finito con lo infinito? Si lo intentamos hacer, uno de los dos elementos resultará perjudicado, o tal vez los dos (Leibovici, 2018, p. 180).

Comentando la idea de Lévinas, expresada en *Totalidad e infinito*, que viene a sustentar la verdad en la justicia, Derrida llega a plantear que no hay nada verdadero, aparte de la justicia. Para él, esto tiene unas consecuencias relevantes en lo que se refiere a la concepción de la justicia, pero también en lo que tiene que ver con el estatuto de la verdad (Derrida, 1990, p. 968).

Cada avance en el ámbito de lo político exige cambios sustanciales en el terreno de lo jurídico. “La politización (...) es interminable, incluso si no puede y no debe nunca ser total. Para que esto no sea un truísmo o una trivialidad, es preciso reconocer la consecuencia siguiente: cada avance de la politización obliga a reconsiderar, y por tanto a reinterpretar, los fundamentos mismos del derecho, tal y como éstos habían sido calculados o delimitados con antelación” (Derrida, 1990, p. 970).

Además de ello, señala que “el derecho positivo permanecería ciego ante la incondicionalidad de los fines”, mientras que el derecho natural lo haría ante “la condicionalidad de los medios” (Derrida, 1990, p. 984). Lo que constituye una efectiva descripción de los aspectos que se contraponen en ambos enfoques del derecho. Habría que añadir que el poder siempre se presenta envuelto en halo místico y, tras dicho envoltorio, intenta ocultar la violencia inherente a su ejercicio.

En ese sentido, la referencia al pensamiento de Michel Foucault resulta aquí ineludible. En particular al curso que impartió en el Collège de France bajo el título de *Naissance de la biopolitique*, desarrollado en el año académico 1978-1979. Como él mismo nos dice, “el Estado es, al mismo tiempo lo que existe pero que no existe aún del todo. Y la razón de Estado es, precisamente una práctica que va a situarse entre un Estado presentado como algo dado y un Estado presentado como algo a construir y a levantar” (Foucault, 2004, pp. 5-6).

Abundando en esa dirección, explica Foucault la importancia de la razón de Estado, señalando que, con ella, “se admite que cada Estado tiene sus intereses, que habrá por tanto de defender y defender de forma prioritaria sus intereses, pero que su objetivo no debe ser integrarse, al final de los tiempos, en la posición unificadora de un imperio total y global” (Foucault, 2004, p. 8). Habrá de mantenerse, por tanto, una diferencia esencial entre los Estados.

En ese sentido, plantea Foucault que los Estados han de autolimitarse en sus objetivos externos, para poder fortalecerse internamente. En consecuencia, no siguen un proceso paralelo de autolimitación en lo que se

refiere a la consecución de sus objetivos internos. Por esa razón, el Estado policíaco puede surgir e intentar profundizar e intensificar su control sobre la población hasta el infinito (Foucault, 2004, pp. 8-9).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benjamin, W. (1986). “Zur Kritik der Gewalt”, en Benjamin, W. *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical writings*. Berlin: Schocken Books.
- Derrida, J. (1963). *Fait et norme: la notion de loi est-elle essentiellement équivoque?* [Manuscritos elaborados por Derrida para impartir este Seminario]. IMEC. Archivo Derrida. DRR 219. DRR/220/5.
- Derrida, J. (1977). “Ja, ou le faux-bond”, en Derrida, J. (1992). *Points de suspension*. París: Galilée.
- Derrida, J. (1979a). “Survivre”, en Derrida, J. (1986). *Parages* París: Galilée.
- Derrida, J. (1979c). “La loi du genre”, en Derrida, J. (1986). *Parages*. París: Galilée.
- Derrida, J. (1982a). “Le presque rien de l'imprésentable”, en Derrida, J. (1992). *Points de suspension*. París: Galilée.
- Derrida, J. (1982b). “Chorégraphies”, en Derrida, J. (1992). *Points de suspension*. París: Galilée.
- Derrida, J. (1986a). *Parages*. París: Galilée.
- Derrida, J. (1986b). “Il n'y a pas le narcissisme (autobiophotographies)”, en Jacques Derrida (1992). *Points de suspension*, París: Galilée.
- Derrida, J. (1987). *Psyché. Invention de l'autre*. París: Galilée.
- Derrida, J. (1990). “Force de loi: le fondement mystique de l'autorité”. Contribución de Derrida al coloquio “Deconstruction and the Possibility of Justice”. *Cardozo Law Review*, vol. 11, pp. 259-270.
- Derrida, J. (1991). *Donner le temps*. París: Galilée.
- Derrida, J. (1994). *Politiques de l'amitié*. París: Galilée.
- Derrida, J. (2002). *Inconditionnalité ou souveraineté. L'Université aux frontières de l'Europe*. Atenas: Éditions Patakis.
- Fernández Agis, D. (1995). *Memorial del desorden. Para una lectura política de la virtualidad del desorden*. Madrid: Celeste/Euroliceo.
- Fernández Agis, D. (2009). “Derrida y el espectro del marxismo. Historia y política”. *Rivista della Società Italiana di Filosofia Politica*, pp. 1-10.
- Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. México: FCE.
- Halwachs, M. (1997). *La mémoire collective*. París: Albin Michel.
- Kafka, F. (1915). “Ante la ley”. Disponible en : http://www.literatura.us/idiomas/fk_ante.html
- Leibovici, M. (2018). “Les institutions, les lois, la loi. Un bout de chemin avec Claude Lefort”. En Cervera-Marzal, M. y Poirier, N. (dirs.). (2018). *Désir*

d'Utopie. Politique et émancipation avec Miguel Abensour (pp. 169-184).
Paris: L'Harmattan.

Regazzoni, S. (2011). "Du loup. Force et loi". *Escritura e imagen*, volumen extra, pp. 259-270.