

---

## **ANOMIAS DE LEY**

APUNTES SOBRE LA DECONSTRUCCIÓN, EL DERECHO Y LA JUSTICIA

*Florencia C. SANTÁGATA\**

---

Fecha de recepción: 14 de julio de 2016

Fecha de aprobación: 12 de septiembre de 2016

### **Resumen**

El presente trabajo se propone abordar la relación aporética entre la justicia y el derecho propuesta por Jacques Derrida. Las aporías trabajadas por el filósofo argelino muestran la paradoja de todo ordenamiento jurídico: estatuye la legalidad, pero no puede predicar su propia justificación. Esta falta de fundamento significa la marca congénita del carácter histórico y contingente de los sistemas normativos. Pero también supone, de la mano de una justicia infinita, una oportunidad donde las transformaciones y hasta las revoluciones jurídico-políticas pueden tener lugar.

### **Palabras clave**

Deconstrucción – derecho – justicia

## **LEGAL ANOMIES**

NOTES ON DECONSTRUCTION, LAW AND JUSTICE

---

\* Abogada graduada con Diploma de Honor de la Universidad de Buenos Aires (UBA) (Argentina). Profesora del Departamento de Filosofía del Derecho y del Departamento de Posgrado de la Facultad de Derecho de la UBA. Dirigió, junto con María Alejandra Martínez Espinosa, el proyecto de investigación DeCyT “Políticas de la amistad: la causa de la filosofía y el espectro de lo político. Aportes derridianos al pensamiento jurídico” (2012-2014). Correo electrónico de contacto: [florenciasantagata@hotmail.com](mailto:florenciasantagata@hotmail.com)

## Abstract

This paper intends to address the aporetic relation between justice and law proposed by Jacques Derrida. The "aporias" worked by the Algerian philosopher show the paradox of all systems of laws: they enact the law, but can not support its own justification. This lack of foundation shows, as a congenital mark, the contingency and historical character of all regulatory systems. But it is also, from an absolute justice perspective, an opportunity for changes and where legal and political revolutions can take place.

## Key words

Deconstruction – law – justice

*“Mi trabajo consta de dos partes: la expuesta en él, más todo lo que no he escrito. Y esa segunda parte, la no escrita, es realmente la importante.”*

— Ludwig WITTGENSTEIN (1982)<sup>1</sup>

## I. Derechos de autor

¿Qué espera el lector de mi escritura?

Ante todo, puedo suponer que pretende claridad. Que este ensayo exponga de manera precisa la teoría o el conjunto de conceptos que representan el núcleo central del pensamiento de Jacques Derrida y su relación con el mundo de lo jurídico. Pero el problema, como se ha dicho en reiteradas oportunidades, es que la labor intelectual del filósofo argelino se resiste abierta y expresamente a ese tipo de abordaje.

Esta resistencia no debe juzgarse como el producto de una arbitrariedad caprichosa ni de una exaltación elitista. Cuando DERRIDA (1997a) sostiene que su trabajo está signado por la economía del cálculo, ello debe entenderse como la necesidad de escapar, en la mayor medida posible, de la conciencia cursiva o discursiva del lector modelado por la escuela. Es allí, en el corazón mismo de esa resistencia, donde late el giro eminentemente político del cómputo provocador de su estrategia.

---

1 En una carta a su editor, refiriéndose al *Tractatus logico-philosophicus*.

Introducir, presentar, exponer o recopilar ideas de tal o cual autor son funciones propias de la labor académica. No obstante, como señala Derrida en el prólogo al libro de DE PERETTI (1989: 9-16), muchas veces se pierde de vista que también suponen imponer, legitimar o conferir fuerza de ley a unas interpretaciones por sobre otras: éstas son las instrucciones de qué y cómo hay que leer.

*A través* también significa *más allá*. Por eso toda lectura implica un acto de creación que oscila en el delgado equilibrio entre la fidelidad y la libertad. Esta aventura es particularmente riesgosa en el mundo de lo que se llama la comunicación, la cultura, la universidad o la filosofía, desde el momento que ciertas normas están en juego (DE PERETTI, 1989: 11).

Al señalar que la deconstrucción no se limita a ser una crítica, sobre todo una crítica teórica, sino que debe desplazar las estructuras institucionales y los modelos sociales, DERRIDA apunta hacia los límites de lo que no se ha conseguido pensar todavía. Allí donde el discurso se enreda en aporías, en paradojas, en "*double binds*", en formulaciones imposibles, intentando doblegar la lengua, la gramática o la lógica a una necesidad cuya formulación aún no está dada.

Justamente por eso los escritos derridianos no se dejan apresarse bajo la forma acabada de un corpus, en tanto no constituyen una totalidad cerrada avalada por la unicidad de un sentido definitivo, ni por la identidad del nombre propio del autor (DE PERETTI, 1989: 18). Por ello, para hacerle justicia al giro deconstructivo, este texto no se organiza en función de la progresión de una línea argumental, sino de su *repetición* en diferentes contextos discursivos. La invitación al lector es sumarse al juego y asumir el reto de leer de otra manera. Pero para exigir un cambio en el terreno de la lectura, la labor deconstructiva debe replantearse a sí misma como técnica escritural.

Para DERRIDA (2002), siguiendo a Nietzsche, la escritura no está recortada de la vida ni del mundo. Escribir con estilo es hacer que la prosa viva, que se hunda en la riqueza de los gestos, que las expresiones rocen la poesía y convoquen todos los sentidos del lector. Lo fundamental es transmitir no sólo que se piensa lo que se escribe, sino, sobre todo, que se siente. Mediante un estilo espoleante, el filósofo argelino pretende desgarrar la ilusión medular sobre la que se asienta toda la tradición filosófica occidental: la posibilidad de una conceptualización sistemática de categorías puras.

Este dismantelamiento exige escrutar el privilegio que el pensamiento occidental le ha concedido a la palabra hablada por sobre la escrita. DERRIDA (1971) considera que la lingüística moderna, si bien ha significado un importante avance en las investigaciones sobre el lenguaje y su funcionamiento, continúa toda una herencia metafísica caracterizada por el privilegio de la presencia.

En este punto la deconstrucción retoma una denuncia iniciada por la fenomenología alemana. En *Ser y Tiempo* Heidegger arremete contra la filosofía occidental por haber olvidado la diferencia ontológica que se establece entre el ser y lo que es, entre aquello que existe y el propio acto de existir. Desde Platón este legado ha sido entendido como la historia de lo que en cada momento se pensó como principio, causa o fundamento. De esta forma, la ontología se inicia con la determinación del ser como *eídos* y como *ousía*, pasa luego a su comprensión como *subiectum*, *ens* y *substantia*, para acabar formulándose como *ego cogito*.

Para Heidegger esta tradición no vuelve propiamente accesible lo que trasmite, sino que, por el contrario, inmediata y regularmente lo encubre. En la medida en que sistemáticamente ha confundido el ser con un determinado tipo de ente, ha conformado una ontoteología que persevera en el olvido de la diferencia originaria, objetivando el ser como simple presencia.<sup>2</sup>

La categoría de representación, particularmente a partir de Descartes, se convierte en la relación privilegiada que cubre todo el ámbito del saber: pensar es representar. Se da así por supuesto que la conciencia refleja o representa naturalmente las cosas (DE PERETTI, 1989: 25).

El ser es concebido como una identidad y una presencia originaria reductible a su expresión oral, otorgando a la palabra hablada una forma privilegiada de conocimiento de

---

<sup>2</sup> Para que la pregunta por el ser se haga transparente en su propia historia, es necesario despojar de su rigidez a la tradición anquilosada y deshacerse de los encubrimientos por ella producidos. A esta tarea desmitificante Heidegger la denominada destrucción (*Destruktion*). Este dismantelamiento no conlleva una mera negación del pasado, sino un retomar la historia de la filosofía en lo positivo y fecundo de sus planteamientos. Por ello, su función negativa, es decir crítica, sólo se concibe como implícita e indirecta. La repetición (*Wiederholung*) es un concepto ontológico existencial que no elude a la mera reproducción de lo dicho, sino a la recuperación de las posibilidades ya existidas (HEIDEGGER, 2009: 43).

tinte claramente idealista. La presencia del pensamiento contiene tanto la presencia del sentido como la presencia de la verdad: la *foné* re-presenta directamente un significado que habita en la conciencia.

Así, la voz ocupa una centralidad antropo(teo)lógica, ya que tendría una relación de proximidad esencial y absoluta con el pensamiento. De ahí que la civilización occidental privilegie, frente a la escritura, que sólo es concebida como un instrumento secundario, el habla plena que dice un sentido que ya está ahí presente en el logos (DE PERETTI, 1989: 30).

En resumidas cuentas, la tradición filosófica se organiza sobre la presunción sedante de que el orden del significado nunca es contemporáneo del orden del significante: el lenguaje estaría subordinado a unas intenciones o ideas que serían irreductiblemente exteriores al propio sistema de signos.

Pero Saussure ha demostrado, contra todo este legado obsesionado con la búsqueda de un fundamento último o trascendental, que significado y significante son inseparables, en tanto las dos caras de una sola y misma producción. A su vez, ha subrayado los caracteres diferencial y formal del funcionamiento semiológico, que el sonido, elemento material, no pertenece por sí a la lengua; y que en su esencia el significante lingüístico de ningún modo es fónico. El valor lingüístico de cada significante, es decir su posibilidad de ser asociado a un significado determinado, no radica en ninguna propiedad que le sea intrínseca, sino en sus relaciones diferenciales con los otros significantes dentro del sistema de una lengua (DERRIDA, 1977).

El signo es una unidad relacional, en tanto adquiere identidad a partir de las diferencias que lo distinguen de los otros signos. Nada existe en la lengua sino oposiciones: es una forma y no una substancia. Si el valor de cada signo es el resultado de lo que no es en sí mismo, los elementos de la significación funcionan no por la fuerza compacta de núcleo, sino por la red de las oposiciones que los distinguen y los relacionan unos con otros.

Este principio de la diferencia como condición de la significación afecta a la totalidad del signo, es decir al significante y al significado. La cara del significado es el concepto ideal y el significante la imagen, huella psíquica de un fenómeno material, físico (por ejemplo acústico). Ya sea que se tome el significante o el significado, la lengua no

comporta ni ideas ni sonidos que preexistan al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales o fónicas, producto de ese sistema.

Por ello, el concepto significado no está nunca presente en sí mismo, es decir, en una presencia suficiente que remita sólo a sí misma. Todo concepto está inscripto en una cadena o sistema en el interior del cual reenvía a otros conceptos, por un juego sistemático de diferencias (DERRIDA, 1971). Entonces la diferencia ya no es simplemente un concepto, sino la posibilidad de la conceptualidad misma, o dicho de otro modo, del proceso y del sistema conceptual en general. De esa manera, la diferencia, que no es un concepto, tampoco es una mera palabra autorreferente de una idea.

No obstante, aunque Saussure haya reconocido la necesidad de poner entre paréntesis la substancia fónica, el concepto mismo de signo implica ya la distinción sensible/inteligible; y con ella, toda la cadena de supuestos metafísicos que sostienen una unión natural entre el sentido y el sonido, entre el pensamiento y la voz. El sistema del *oírse-hablar* a través de la sustancia fónica, que se presenta como significante no-exterior, no-mundano, por lo tanto no-empírico o no-contingente, ha instituido toda una época, un momento de la *economía* de la "vida", de la "historia" o del "ser como relación consigo" (DERRIDA, 1971: 13).

De esta manera, la voz sería la expresión inmediatamente presente de la consciencia misma, y por tanto de un significado, idea o concepto interno alejado de todo significante externo. El signo, se suele decir, se pone en lugar de la cosa (sentido o referente) presente; representa lo presente en su ausencia. Cuando no podemos mostrar la cosa, cuando lo presente no se presenta, significamos, pasamos por el rodeo del signo. El signo sería entonces, la presencia diferida. Ya se trate de signo verbal o escrito, monetario o político, la circulación de los signos difiere el momento en que podríamos encontrarnos con la cosa misma, apropiarnos de ella, guardarla o consumirla, verla o tocarla (DERRIDA, 2008: 45).

Para la semiología clásica el signo sólo es pensable a partir de la presencia que difiere y a la vista de la presencia diferida que pretende reapropiar. La sustitución del signo por la cosa misma sería a la vez segunda y provisional: segunda desde una presencia original de la que el signo vendría a derivar; y provisional con respecto a la presencia final y ausente en vista de la cual el signo sería el movimiento de mediación.

La estrategia deconstructiva trata de golpear en ese carácter secundario y provisional del signo para interrogar lo que siempre ha constreñido en la historia de la filosofía, la autoridad de la presencia o de su simple contrario simétrico, la ausencia o la falta. Esto implica romper con el concepto de signo y toda su lógica.

Leer y escribir de otra manera es una decisión y un ejercicio: oponer al carácter unívoco del sentido, la equivocidad como marca congénita de toda cultura. El cuerpo de la palabra trabaja, y es, en ese hacer de la escritura, donde aparece su potencial productivo como escape de su propia forma y su plusvalía como ausencia. Sentir las palabras es colocarse en ese límite donde ellas trastocan la normalidad de lo discursivo, pero también señalan su dimensión constitutivamente ilegible. La pluralidad de interpretaciones permite mostrar el carácter abierto de todo texto que ya no se deja atrapar por la lógica canónica del sentido único.

Es en la frontera de esa indecidibilidad donde se insinúa el cuestionamiento del contexto original de enunciación como puerta siempre abierta de cualquier legibilidad. Entre el momento en que se produce la escritura y aquel en que acontece la lectura, existe una ruptura cuya dimensión es incalculable. El contexto originario queda irrecuperable, pues el intento de llegar a él se contamina inevitablemente con otros contextos. El estar fuera del adentro, nos remite a una cadena sin fin, donde lo que se integra en el texto está a su vez inscripto en la posibilidad de su iterabilidad en otras contextualidades. Por eso, no hay un contexto que le sea rigurosamente propio a ninguna escritura. Todo está ahí, y *ya* en otro lugar.

Tradicionalmente el autor es concebido como el poseedor único de la esencia del texto, de su significado último y definitivo. Pero DERRIDA (1989: 106, 391-2) entiende que la vinculación entre un nombre propio y un querer-decir apropiado sólo es producto de la fuerza persuasiva del lenguaje que asimila una firma con el cuerpo de un hombre singular. La textura abierta y la intertextualidad tornan imposible garantizar el sentido de cualquier escritura desde una instancia trascendente de propietario. Así, el autor desaparece porque se confunde con el texto que escribe y que ya no domina.<sup>3</sup> En esta orfandad de una grafía

---

<sup>3</sup> Para funcionar, es decir, para ser legible, una firma debe tener una forma repetible. Esta iterabilidad produce una separación irreductible respecto de la intensidad presente y singular de su producción (DERRIDA, 1989: 392).

sin autor y sin contornos es donde se insinúa la dimensión subversiva de toda estrategia deconstructiva: el cuerpo de la lectura como nueva escritura.

## II. Políticas de la deconstrucción

La filosofía *se escribe*. Y escribir es producir una marca que permanece, que no se agota en el presente de su epígrafe, sino que da lugar a una repetición más allá del sujeto empíricamente determinado que en un contexto dado la ha emitido. Esta característica que la tradición le asigna a la escritura, en tanto representación imperfecta del habla, es para DERRIDA (2008: 359) la condición de posibilidad de todo código: el primer requisito para que funcione un elemento cualquiera del lenguaje hablado es reconocer la identidad de su forma significante. Esta forma significante no se constituye sino por su iterabilidad, por la posibilidad de ser repetida en ausencia no solamente de su referente sino de un significado determinado y de toda intención de comunicación presente.

Esta posibilidad estructural de ser separado del referente o del significado (por tanto, de la comunicación y de su contexto) hace de toda marca, aunque sea oral, un grafema en general, es decir la permanencia no-presente de una huella diferencial escindida de su pretendido origen (DERRIDA, 1971: 14). Este cuestionamiento de la existencia de un significado puro que trasciende el proceso de significación abre una copertenencia entre filosofía y política, ya que el saber filosófico no puede pensarse de modo independiente de su institución (BISET, 2013: 33-5).

Efectivamente, DERRIDA (1997a: 94) entiende que la actividad filosófica no requiere una práctica política porque ella es en sí misma una práctica política. Para entender adecuadamente qué significa esta frase, hay que considerar:

1. Que el lenguaje de la filosofía no es neutro ni inocente, ya que es la lengua de la metafísica, y por tanto, transporte no sólo de un número considerable de presuposiciones de todos los órdenes, sino también de un conjunto de complicidades institucionales que le pertenecen de manera congénita. Ese funcionamiento ideológico, que DERRIDA ha tratado de solicitar bajo el nombre de *logocentrismo*, abarca tanto el proceso de legitimación de la

autoridad del significado (conceptos trascendentales), cuanto del sistema referencial (estructuras institucionales, políticas y sociales) anidado<sup>4</sup> en esa jurisdicción.

El empleo aquí del término ideología no debe entenderse como demasiado forzado respecto de lo que se ha denominado como deconstrucción. Derrida lo ha utilizado expresamente en varias ocasiones, pero de la misma manera, ha señalado sus reservas ante la teorización sincrónica del concepto, propia del estructuralismo marxista francés.<sup>5</sup>

Para DERRIDA (2012: 41), la historia de la palabra *ideología* que comienza con Platón, en ningún momento puede obviarse o pasarse simplemente por alto, porque la sedimentación semántica que acarrea la noción misma, implica asumir acrítica e implícitamente un conjunto de consecuencias y decisiones que van en sentido opuesto de lo que el marxismo pretende desenmascarar con su empleo.

2. Que la estrategia de sollicitación (en tanto desmontaje de una estructura) nunca es una ablación local, una simple negación de la filosofía, sino que por el contrario, sólo puede practicarse reconociendo la inmanencia de los textos y de los lenguajes de la metafísica logocéntrica: es el propio sistema histórico del pensamiento occidental a desarmar, el que a la vez le suministra a la estrategia sus insumos. La faena de desmantelamiento se sitúa en el límite a partir del cual la filosofía se hace posible y se define como *episteme*.

Si hay un concepto del que pretende resguardarse la lectura derridiana es aquel que constituye la más bella cicatriz del pensamiento metafísico: la lógica hegeliana de la *Aufhebung* (DERRIDA, 1971, 2008). La inscripción en el marco histórico-referencial de la ontología heideggeriana y del nihilismo nietzscheano pareciera permitir una lectura más atenta en lo que hace a sus trasfondos y consecuencias, mientras que la dialéctica de Hegel exigiría una guardia aún más vigilante. Esto es así no porque el pensador del Estado no haya tenido su pertinente correlato institucional sino por la seducción fascinante que implica para cualquier reflexión el deseo sublimante de llegar a término, de resolver la contradicción, de clausurar el sentido.

---

<sup>4</sup> El proceso de "anidamiento" es desarrollado por BALKIN (1990). Al respecto, la única traducción al castellano aparece en el trabajo de GRIFFA, T. (2014).

<sup>5</sup> En lo que respecta a esas objeciones, cabe recordar que una de las tesis fundamentales de Louis ALTHUSSER (1988: 97-141) es que la ideología no tiene historia.

A través de la lectura de Freud, DERRIDA (1989: 271) encontrará los materiales necesarios para trabajar un doble registro. Por una parte, una genealogía de los filosofemas, que permita explicitar su lógica de regulación interna, pero al mismo tiempo, determinar desde cierto exterior incalificable por ella, lo que la historia de la filosofía ha podido disimular o prohibir, haciéndose justamente tradición a partir de esa represión interesada.

3. Que la estrategia deconstructiva no puede limitarse a un mero análisis o a una simple crítica, en tanto solicita la propia oposición entre teoría (filosófica) y práctica (política). Que el tejido socio-institucional sea coesencial, diríamos apelando a una terminología tal vez demasiado fenomenológica, o esté anidado en la autoridad de los conceptos significa entender la objetividad ideal como un momento de la materialidad. El materialismo siempre ha sido definido por su contrario y sus contornos moldeados por su opuesto. Pero el idealismo no es una simple oposición, sino el límite donde la materialidad se concibe a sí misma como idealidad (DERRIDA, 1971: 130). El idealismo constituye la matriz fundamental del logocentrismo, pero este segundo concepto es más amplio que el primero, en tanto sistema de predicados que también puede encontrarse en filosofemas que se dicen no-idealista o anti-idealistas.

Para DERRIDA, el rechazo de la escritura se inscribe en el amplio contexto de una lógica que marca todos los conceptos operativos de la metafísica tradicional, estableciendo a partir de la oposición central realidad/signo, todo un sistema jerarquizado de oposiciones: presencia/ausencia, inteligible/sensible, dentro/fuera, significado/significante, *logos* (pensamiento y habla)/escritura (representación del pensamiento y del habla).

Así, el logocentrismo es también un fonocentrismo: por intermedio de la fonía, el sujeto, merced al sistema del oírse-hablar, se afecta a sí mismo y se vincula consigo en el elemento de la idealidad. Pero DERRIDA, ante la presencia de la voz, opone un tipo particular de falta, propio de la escritura como posibilidad abismal de cualquier signo: su iterabilidad en ausencia de cualquier intención comunicativa presente. Ni el texto en que se escribe esa *nada*, ni la escritura que la posibilita, responden a las definiciones convencionales de uno o de otra. Esa textualidad abarca el tejido general de todos los signos, inclusive los no lingüísticos. No obstante, esa escritura pre-litera, no equivale a afirmar una prioridad cronológica de hecho, sino que el concepto desborda la extensión del lenguaje. En todos los sentidos de la palabra, la escritura comprendería el lenguaje (DERRIDA, 1971: 12).

El texto así entendido, carece de márgenes, atravesando de forma infraestructural todo lo que la metafísica llama realidad (histórica, política, económica y sexual), en la medida en que está constituida por relaciones de fuerzas diferenciales y en permanente conflicto, huellas sin ningún centro de presencia o dominio (DERRIDA, 1997a).

La autoridad del logos también consagra la del falo como significante trascendental, al tiempo que justifica el orden masculino como punto de referencia privilegiado. Logo-fono-falo-centrismo constituye un mismo y único sistema. No obstante, que no se pueda escapar de la metafísica no implica que todas las maneras de ceder ante ella tengan la misma pertinencia. El movimiento deconstructivo se sugiere en las dos acepciones del verbo diferir: (1) la temporización como la acción por la cual se introduce una demora, un retardo, un dejar para más adelante. Tomar en cuenta el tiempo y las fuerzas en una operación que implica un cálculo económico, un retraso o una reserva. Temporizar es recurrir consciente o inconscientemente a la mediación temporal y temporizadora de un rodeo que suspende el cumplimiento o la satisfacción del deseo o de la voluntad, efectuándolo de modo tal que además anule o temple el efecto mismo de la prórroga; y (2) el espaciamento como el gesto por el cual se inscribe una diferencia, un distinguir, un no ser igual. Ya sea que esa diferencia se tome como cuestión de alteridad de semejanza o como desavenencia de alergia y de polémica, es preciso que entre los otros elementos se produzca dinámicamente, y con una cierta perseverancia la repetición, la distancia o el intervalo (DERRIDA, 2008: 43).

Estas dos modalidades del diferir confluyen en todo proceso de significación: la temporización muestra que no hay un presente sino en relación de diferencia con elementos pretéritos y con referencia a un porvenir. Cada elemento llamado *presente*, que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con lo que ya no es él, en tanto guarda en sí la marca del elemento pasado y se deja hundir por la cuña de su relación con el componente futuro. Por su parte, para que un elemento aparezca como presente requiere la diferenciación con otro que lo distinga, exige que lo separe un intervalo de lo que no es él, para que sea él mismo, pero este intervalo que lo constituye debe también a la vez decidir el presente en sí mismo, compartiendo así todo lo que se puede pensar a partir de la presencia, es decir, la sustancia o el sujeto. La constitución dinámica de este intervalo es lo que se denomina *espaciamento*, devenir-espacio del tiempo o devenir-tiempo del espacio (*temporalización*) (DERRIDA, 2008: 48).

Luego de este largo rodeo para introducir el movimiento y trastornar el tiempo del derecho, será necesario convocar una palabra, que en realidad no es ni una palabra ni un

concepto porque no opera como signo, sino que desnuda el proceso de toda significación, mostrando la dinámica según la cual la lengua —o el código, en general— se constituye *históricamente* como entramado de diferencias. Del glosario barroco e inestable del léxico derridiano, propongo introducirnos al fenómeno de lo jurídico de la mano de la *différance*.

Horadado y exacerbado como todo cuerpo que trabaja, la *différance*, anticipa su despliegue en la falta ortográfica inaudible de la letra *a*.<sup>6</sup> Esta perforación semántica desplaza consigo el orden de lo teórico y se resiste a resumirse en una tesis filosófica. Ya no es el concepto hegeliano que sale de sí en sí. Su marca señala un hogar de condensación económica de operaciones incesantes de aplazamiento y de generación, sin origen, de las diferencias, deconstruyendo los valores de concepto, de palabra y de significante. Por tanto, no es un signo ni opera por simple inversión, ya que conmueve mediante injertos, hibridaciones, expropiaciones y exportaciones sin límite regional, empujando hacia fuera del código para hacer saltar la referencia. Si hubiera alguna definición de la *différance*, sería justamente el límite o la destrucción del relevo hegeliano dondequiera que opere (DERRIDA, 2008).

La *différance* se abre con la puesta en tela de juicio de la *arkhé*; no se trata de un método que opera desde un principio, unos postulados, axiomas o definiciones y se desplaza siguiendo la linealidad discursiva de un orden de razones. Esta estrategia no es una simple maniobra que orienta las tácticas desde un objetivo final, un *telos*, o el tema de una dominación, de una maestría, y de una reapropiación última. Es una estrategia vagabunda y sobre todo lúdica. El concepto de juego está más allá de toda oposición filosófica porque anuncia la unidad del azar y del cálculo sin fin.

### III. La ley del Derecho

El proceso de desmantelamiento de las jerarquizaciones significantes tiene para DERRIDA (1997c: 22) un lugar propio: aquel que opera en torno de la problemática entre el derecho, la violencia y la justicia. Así lo señala convocado por el Coloquio *Deconstruction and the possibility of justice*.

---

<sup>6</sup> En francés, la palabra correctamente escrita es con *e*, “différence”, pero la alteración propuesta por DERRIDA no se oye en la pronunciación, porque *différence* y *différance* suenan igual.

El derecho es siempre una fuerza autorizada (*Gewalt*),<sup>7</sup> incluso si esta justificación puede ser juzgada desde otro lugar como injusta o injustificable. No hay derecho sin fuerza. La aplicabilidad (*enforceability*) no es un elemento exterior o secundario que vendría a añadirse de manera suplementaria al orden jurídico, sino que está implicado en su misma definición. No en el sentido de entender que el derecho está al servicio de la fuerza, sino de que tiene a la violencia anidada en su interior. En tanto hay derecho, hay fuerza, porque el derecho sólo se sostiene en su aplicabilidad.

Entonces, ¿cómo distinguir entre la fuerza de la ley, que llamamos legítima y la violencia anómica, que entendemos como arbitraria? Para DERRIDA, la operación que consiste en instituir la ley implica una violencia performativa, y por tanto interpretativa, que ningún derecho previo, ninguna fundación preexistente podría garantizar, contradecir o invalidar por definición.

Vale mencionar que el énfasis puesto en el carácter instituido de lo jurídico remite a una conceptualización del derecho como ordenamiento positivo, caracterizado, entre otros aspectos, por su historicidad y, por tanto, su contingencia.

El fundamento del orden jurídico abre una paradoja: establece la instancia de la legalidad, pero no puede predicar su propia justificación porque su razón de ser se encuentra fuera de sí. Si la violencia funda al derecho, el derecho es infundado. Ante la falta de fundamento, Derrida articula una relación entre derecho y justicia atravesando la oposición que entiende a éstos como dos órdenes normativos paralelos.

Como la fundación de la ley sólo puede apoyarse finalmente en ella misma, constituye una violencia sin fundamento. Las leyes no se obedecen porque sean justas, sino solamente porque tienen autoridad. Se cree en ellas, ese es su único fundamento. La dupla fuerza/derecho no se reduce a un antagonismo dialéctico, y por tanto decidible. En ella late un funcionamiento distinto: el juego deconstructivo de la *différance* introduce la indecidibilidad, propia de todo signo en general, en tanto imposibilidad para distinguir, diferenciar y clausurar el sentido en un tercer término. Por lo tanto, DERRIDA avanza mediante un gesto doble. Por una parte, es necesario tener presente que en una oposición filosófica no existe una coexistencia pacífica de igual tenor, sino una jerarquía violenta. Uno de los dos términos se impone, se encumbra al otro (axiológicamente, lógicamente,

---

7 Este término por una parte, significa violencia, pero por otra, poder legítimo, autoridad.

etc.). “Deconstruir la oposición” significa, en un momento dado, invertir la jerarquía (DERRIDA, 2007: 263).

Pero por otra parte, también resulta menester marcar la separación entre la inversión que pone abajo lo que estaba arriba, deconstruyendo la genealogía sublimante o idealizante, y la emergencia irruptiva de un nuevo “concepto”, que no se deja comprender en el régimen anterior, que no da lugar nunca a una solución en la forma de la dialéctica especulativa. La *différance* muestra que un nombre no nombra la simplicidad puntual de un concepto sino un sistema de predicados que definen una estructura conceptual determinada sobre cierto centro, por ello, el mantenimiento del nombre permite analizar esos predicados, sustrayendo y delimitando como palanca de intervención la organización nocional que se intenta transformar (DE PERETTI, 1989: 127).

El juego de las diferencias supone síntesis y remisiones que prohíben que en algún momento, en ningún sentido, un elemento simple esté presente en sí mismo y no remita más que a sí mismo. La *différance* es el juego sistemático de las trazas de las diferencias, del espaciamiento por el que los elementos se relacionan unos con otros. Este espaciamiento es la producción, a la vez activa y pasiva de los intervalos sin los cuales los términos “plenos” no significarían, no funcionarían. Estas diferencias no se inscriben de una vez por todas en un sistema cerrado, en una estructura estática que una operación sincrónica y taxonómica podría agotar.

En tanto que el derecho no es un término opuesto a la fuerza, sino que la supone desde un primer instante, el fundamento místico de la autoridad sería el silencio que se encuentra en la estructura violenta del acto fundador. Encerrado, porque este silencio no es exterior al lenguaje. El discurso encuentra ahí su límite: en él mismo, en su propio poder realizativo. Ningún discurso justificador puede asegurar el papel de metalenguaje con relación a la performatividad del lenguaje instituyente o a su interpretación dominante (DERRIDA, 1997c: 33).

Es en el espacio mudo que separa la fuerza de la ley de la fuerza sin ley donde DERRIDA injerta su reflexión sobre la justicia. Y lo hace sin apelación a sustancialismo alguno: para Nietzsche la fuerza nunca está presente en sí misma, ya que es un juego de diferencias y de cantidades; y aquí la diferencia de cantidad cuenta más que el contenido de la cantidad. La diferencia de cantidad es la esencia de la fuerza, la relación de la fuerza

con la fuerza (DERRIDA, 2008: 52). La fuerza en sí misma no existe sino que siempre es ya correlación de fuerzas. El otro nombre de ese juego de fuerzas es el de *différance*.

El derecho pretende ejercerse en nombre de la justicia y la justicia exige instalarse mediante un derecho que requiere ser puesto en práctica (constituido y aplicado) por la fuerza (DERRIDA, 1997b: 51). Por ello, la deconstrucción se identifica con la justicia: la justicia sólo es posible en la experiencia de la aporía.

De la misma manera que no hay un concepto previo a la lengua, no hay una justicia que anteceda al derecho, aunque ella lo exceda y lo desborde. Mientras el derecho es el elemento del cálculo, y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo imposible. Las experiencias aporéticas son situaciones tan improbables como necesarias; es decir, momentos en que la decisión entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por una regla. Y, por tanto, no es nunca del orden del *logos*.

Para LÉVINAS (2002), la justicia tiene lugar a nivel de lo sensible y no de lo inteligible. Se trata de una precomprensión respecto del sufrimiento del otro, sin esperanza de reciprocidad alguna. La alteridad escapa a cualquier conceptualización porque el sufrimiento del otro es injustificable; por ello la equidad no es igualdad, proporcionalidad calculada, distribución equitativa o justicia distributiva, sino asimetría absoluta. En esta exigencia gratuita de auxilio, la responsabilidad asumida por el otro no tiene límites porque también implica responder por sus responsabilidades sin beneficio de inventario.

De este modo, la relación que se entabla es asimétrica, soy responsable sin horizonte de espera y en la medida en que no exista reciprocidad de ningún tipo. La ética se funda en esa relación heterónoma, no subsumible, con un otro inconmensurable que me interpela y me exige una responsabilidad ilimitada. Por eso se trata de una filosofía primera.

La otredad es incalculable, imprevisible y no reductible: el otro se presenta como una singularidad que aparece ante mí sin ser prevista y me obliga a ser responsable en una doble acepción: a responderle y a responder por él. Por eso Derrida entiende la justicia como una experiencia aporética, la experiencia (imposible) del radicalmente otro.

La búsqueda de justicia se apoya en la reinterpretación de todo el aparato de límites dentro de los cuales una historia y una cultura han podido confirmar su criteriología (DERRIDA, 1997b: 45). La interpelación de estos límites exige una responsabilidad ilimitada, la deconstrucción encuentra su fuerza, su motivación o razón de ser en la apelación siempre insatisfecha de un incremento de justicia.

Así, el gesto doble derridiano se sintetiza, por una parte en el sentido de una responsabilidad incalculable ante la memoria: la tarea de recordar la historia, el origen y el sentido y, por tanto, los límites de los conceptos de justicia, ley y derecho, de los valores, normas, prescripciones que se han impuesto y sedimentado, quedando desde entonces más o menos legibles o presupuestas. Esta labor histórica e interpretativa no es sólo filológico-etimológica, sino que también implica responder ante una herencia que es al mismo tiempo el legado de un imperativo o de un haz de mandatos: el de una lengua y de una ley conocida y comprendida por todos.

La justicia exige la confrontación de lo universal con el límite del lenguaje: ella interpela, en todos los casos, bajo el imperio de una lengua. Sin derecho a la traducción no hay acceso a la justicia. Asimismo, la justicia se dirige siempre a singularidades, a pesar o precisamente a causa de su pretensión de universalidad. 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 lo injusto, no conduce necesariamente a la injusticia, ni a la supresión de una oposición entre lo justo y lo injusto (DERRIDA, 1997b: 44-5).

En consecuencia, el cuestionamiento sobre el origen, fundamento y límites del aparato conceptual, teórico o normativo en torno a la justicia, constituye desde el punto de vista de la estrategia deconstructiva, una sobrepuja hiperbólica en la exigencia de justicia, una sensibilidad hacia una especie de desproporción esencial que debe inscribir el exceso y la inadecuación en ella. Esto lleva a denunciar no sólo límites teóricos sino también injusticias concretas, con los efectos más evidentes, de la buena conciencia que se detiene dogmáticamente ante una u otra determinación heredada de la justicia (DERRIDA, 1997b: 47).

Por otra parte, esta responsabilidad ante la memoria es una responsabilidad respecto del concepto mismo de responsabilidad que regula la justicia y lo ajustado de las decisiones teóricas, prácticas y ético-políticas: este concepto de responsabilidad es

inseparable de toda una red de categorías conexas (propiedad, intencionalidad, voluntad, libertad, conciencia, conciencia de sí, sujeto, yo, persona, comunidad, decisión, etc.).

La deconstrucción de este entramado conceptual en su estado dado o dominante apela a un incremento de responsabilidad. Pero en el momento en que el crédito (la creencia) de un axioma es suspendido por la deconstrucción, en ese instante estructuralmente necesario, siempre se puede creer que no hay lugar ni para la justicia misma ni para el interés teórico que ella suscita. 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. Por ello, ese momento se desborda a sí mismo, abriendo el intervalo o el espaciamiento en el que las transformaciones y hasta las revoluciones jurídico-políticas tienen lugar (DERRIDA, 1997b: 47).

En resumidas cuentas, la justicia no se deja reflejar en su concepto. La ausencia de regla y de criterio seguro para distinguir de manera inequívoca entre el derecho y la justicia pone entre paréntesis aquello que autoriza el juicio. Al igual que cualquier remembranza, la sentencia evoca un hecho pasado, pero no se confunde con él. La representación del acto pasado no hace que ese acto vuelva a acontecer, sino que lo difiere en el tiempo de manera espectral y restricta. No hay garantías de que la evocación le haga justicia a algo que irremediablemente no existe más.

Se entiende entonces por qué DERRIDA aclara que usa el término "místico" en un sentido wittgensteiniano. El límite del lenguaje y del mundo no pertenece ya al lenguaje ni al mundo. Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se muestra, es lo místico, dirá WITTGENSTEIN (1985: 5.522). Esta experiencia es inefable, no se deja significar, pues está más allá de los límites de la lengua: ¿No es ésta la razón de que los hombres que han llegado a ver claro el sentido de la vida, después de mucho dudar, no sepan decir en qué consiste este sentido? (6.521). Lo místico no es cómo es el mundo, sino que es (6.44). Por ello, de lo que no se puede hablar, mejor es callarse (7).

Y sin embargo, WITTGENSTEIN contraviene la propia regla que se impone y habla al respecto, desnudando la paradoja que se juega en todo *speech act*: desactiva la violencia, rompe con ella a favor del sentido, pero a su vez, su fuerza performativa impone una significación y un contexto de enunciación.

Entonces, ¿cómo pensar una noción de justicia librada a sí misma, insubordinada a cualquier otro campo (moral, político, económico, cultural)? Abandonada a ella misma, la idea incalculable y donadora de justicia está siempre muy cerca del mal, puesto que puede ser reapropiada en cualquier momento por el cálculo más perverso. Una garantía absoluta contra este riesgo sólo puede saturar o suturar la apertura de la apelación a la justicia. Una apelación siempre herida.

Fuerza y justicia habitan la lengua al igual que el derecho. Si la fuerza es el fundamento del derecho en tanto que escapa a la lengua, del mismo modo, la lengua es el fundamento del derecho en tanto que escapa a la violencia. Así, la fuerza se inscribe en las palabras de la ley dando al lenguaje fuerza de ley y empujándolo hacia el horizonte inalcanzable de una justicia absoluta. El acto de auto-institución del derecho es, por una parte, una violencia sin fundamento, pero por otra, el llamado a un fundamento sin violencia, es decir, un llamado a la justicia (LÈBRE, 2015: 65). En el filo de esta tensión, la ética de la responsabilidad hacia el otro no trata del mundo, sino que es su condición. Lo indeconstruible como silencio mítico: la experiencia imposible de lo inexpresable.

#### **IV. *Avant la lettre* (o a modo de conclusión)**

El derecho es esencialmente deconstruible: a) porque está construido sobre capas textuales interpretables y transformables; b) porque su fundamento último, por definición no está fundado. Esta deconstructibilidad del derecho, antes que una desgracia; constituye la oportunidad política para el progreso histórico, ya que la justicia en sí misma, la justicia más allá del derecho, no es deconstruible. La deconstrucción tiene lugar en el intervalo que separa la indeconstructibilidad de la justicia y la deconstructibilidad del derecho (DERRIDA, 1997b: 35-6).

Al respecto, Derrida propone tres aporías, que son una y la misma:

Primera: *la epokhé de la regla*, parte de suponer la libertad sin la cual resultaría imposible predicar que una decisión es justa o injusta. Sin libertad no hay responsabilidad. Pero a su vez, si bien esta decisión de lo justo debe seguir una prescripción, no puede significar la aplicación mecánica de una regla o el desarrollo lineal de un programa, sino que el juez debe asumir, confirmar el valor de una norma mediante una interpretación originaria. Debe actuar como si la ley no existiera con anterioridad, como si él la inventara en cada caso.

Para que una decisión sea justa y responsable es necesario que sea a la vez regulada y sin regla, conservadora de la ley y lo suficientemente subversiva como para re-crearla, re-justificarla en cada nueva situación. Cada caso es singular, cada decisión es diferente y requiere una interpretación absolutamente única que ninguna regla existente puede garantizar de manera absoluta. Si hubiera tal garantía, el juez sería una máquina de calcular, y entonces no se diría que es justo, libre y responsable. Pero tampoco podrá predicarse de una decisión que es justa si no se refiere a ningún derecho, o si debido a que el juez considera que ninguna regla resulta aplicable al caso, se niega a fallar.

De esta paradoja se sigue que en ningún momento se puede decir *presentemente* que una decisión es justa (es decir, libre y responsable) o que alguien es justo. En lugar de "justo", se puede decir legal o legítimo, de conformidad con un derecho, con reglas o con convenciones que autorizan un cálculo pero cuyo origen fundante no hace más que arrojar hacia atrás el problema de la justicia. En el fundamento o en la institución de este derecho se plantea la misma cuestión, violentamente resuelta, enterrada, disimulada, rechazada. El mejor paradigma de ello lo constituye la fundación de los Estados-Nación o el acto instituyente de una Constitución que instaura lo que se llama el estado de derecho (DERRIDA, 1997b: 54).

Segunda: *la obsesión de lo indecible*, parte de entender que ninguna justicia se ejerce, como derecho, sin una decisión que dirima. Esta resolución no consiste solamente en su forma final en el orden de la justicia proporcional o distributiva, sino que comienza con la decisión de calcular, que no es del orden de lo calculable.

Un caso nunca está previamente programado por la norma pero exige ser resuelto. Lo indecible, que se asocia frecuentemente al tema de la deconstrucción, no es simplemente la oscilación entre dos significaciones o reglas contradictorias e igualmente imperativas (por ejemplo, el acatamiento del derecho universal y al mismo tiempo el respeto de la singularidad siempre heterogénea y única). Tampoco es sólo la tensión entre dos decisiones: es la experiencia de lo que siendo extranjero, heterogéneo con respecto al orden de lo calculable y de la regla debe, sin embargo, entregarse al proceso imposible de decidir teniendo en cuenta el derecho y la regla.

Una decisión que no pasara la prueba de lo indecible no sería producto de la libertad, sino sólo la aplicación de un programa o el desarrollo de un cálculo. Sería quizás legal, pero nunca justa. No obstante, una vez tomada una decisión, lo indecible no se

borra ni desaparece sino que queda alojado como un fantasma. Esta espectralidad deconstruye desde el interior toda certidumbre de presencia o toda pretendida criteriología que asegure su adecuación a la justicia.

Esta segunda forma aporética muestra como toda presunción de certeza opera ella misma a partir de la idea de una justicia infinita, infinita porque irreductible, irreductible porque debida al otro, debida al otro porque la otredad es siempre una singularidad diferente. Esta concepción de la justicia aparece como no subsumible debido a su carácter afirmativo, a su exigencia de donación sin intercambio, reconocimiento, círculo económico, cálculo o regla, sin razón en el sentido de dominación reguladora. Esa 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 (DERRIDA, 1997b: 58).

Tercera: *la urgencia que obstruye el horizonte del saber*, supone que una decisión para ser justa debe ser expedita. La justicia, por muy irrepresentable que sea, no espera. No puede tomarse todo el tiempo en procura de la información infinita y el saber ilimitado acerca de las condiciones, las reglas o los imperativos hipotéticos que podrían justificar una decisión en un caso concreto.

Incluso si se tomara todo el tiempo y lograra todos los saberes, el momento de la decisión, en cuanto tal, sería siempre finito, de urgencia y precipitación. Y ello porque el acto de decidir no es la consecuencia o el efecto de un saber teórico o histórico, de una reflexión o deliberación, sino que marca siempre la interrupción de la deliberación jurídico-ético-político cognitiva que lo precede.

El instante de la decisión es una locura dice Kierkegaard. Y lo es, en particular, con respecto al momento de la decisión justa que debe desgarrar el tiempo y desafiar las dialécticas. Esta irreductibilidad de la urgencia precipitativa, por muy inteligente que sea, debe ser puesta del lado de la estructura realizativa de los actos de habla, y de los actos en general, en tanto actos de justicia o de derecho, ya sean realizativos instituyentes o derivados.

De los constatativos sólo puede predicarse que son justos en el sentido de ajustados, mientras que la justicia está del lado de la performatividad. No obstante, al reposar todo constatativo sobre una estructura realizativa, al menos implícita, la

dimensión de verdad de los enunciados teóricos (en todos los dominios, en particular en el ámbito de la teoría del derecho) presupone la dimensión de justicia de los performativos. Y cualquier realizativo conserva en él cierta violencia irruptiva que no responde ya a las exigencias de la racionalidad teórica.<sup>8</sup>

La justicia exige un cambio de terreno: del ¿qué es juzgar? o ¿qué es lo justo? al ¿cómo juzgar? o ¿cómo hacer lo que es justo? Este pasaje de la función constatativa a la performativa implica invertir el privilegio de la definición proposicional-discursiva de la esencia a manos del ejercicio realizativo del hacer responsable. Es la inversión de la jerarquía que subordinaba el *cómo* al *qué es* propio de la ontológica metafísica. Este poner arriba lo que estaba abajo permite repensar la experiencia de la responsabilidad más allá de las categorías del ser, de la presencia y de la conciencia (DERRIDA, 2011).

Sustraído el *perform* a la oposición verdadero/falso, también debe ser despojado de la dupla *happy/unhappy*. No existe un contexto exhaustivamente determinable, sino que la efectividad de los actos performativos deriva de la existencia previa de una repetición regulada a la que históricamente se le ha otorgado la capacidad de producir verdad. Es así como debería entenderse la proposición de LÉVINAS que —utilizando otro lenguaje, y según procedimientos discursivos diferentes— declara que *la verdad supone la justicia* (DERRIDA, 1997b: 61-2).

Paradójicamente, y a causa de este desbordamiento del performativo, a causa de este avance siempre excesivo de la interpretación, la justicia no tiene horizonte de espera. Sino que tiene un *porvenir* que se distingue rigurosamente del futuro que puede siempre reproducir el presente. La justicia, en tanto que no es sólo un concepto jurídico o político, abre al porvenir la transformación, el cambio o la refundación del derecho y de la política.

---

<sup>8</sup> La teoría de los actos de habla de Austin abre la posibilidad de explicar el funcionamiento del lenguaje no ya como comunicación de un sentido -presente ante la conciencia del hablante, vehiculizado a través del significante, y nuevamente presente en la conciencia del oyente-, sino como trasmisión de una fuerza a través de un código. Las nociones de ilocución y de perlocución no designan el transporte o el paso de un contenido de sentido, sino la producción de un efecto. Significar es comunicar una fuerza por el impulso de una marca. No obstante, la exigencia de Austin de un contexto absolutamente determinable para que un performativo se realice felizmente, parece inalcanzable desde el momento que intervienen como elementos esenciales del enunciado la conciencia y la intención del sujeto comunicante. Y no resulta razonable pensar que un estado intencional puede ser analizado de manera exhaustiva (DERRIDA, 2008: 362).

La justicia incalculable ordena calcular. Y, en primer lugar, calcular en lo más cercano de lo que se asocia a la justicia, a saber, el derecho, el campo jurídico que no puede ser aislado dentro de fronteras seguras, pero también en todos aquellos campos de los que no se puede separar al derecho porque interviene en él: lo ético, lo político, lo económico, lo psicosociológico, lo filosófico, lo literario, etc.

No sólo hay que negociar la relación entre lo calculable y lo incalculable, sino que también hay que ir 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 derecho y la justicia constituyen dos órdenes indisociables en su heterogeneidad misma: de hecho y de derecho. Cada avance de la politización obliga a reconsiderar, es decir, a reinterpretar los fundamentos mismos del derecho tal y como habían sido calculados o delimitados previamente. Esto fue así en la Declaración de los Derechos del Hombre, en la abolición de la esclavitud, y en todas las demás luchas emancipatorias. Nada parece menos periclitado que el ideal emancipatorio clásico, dirá DERRIDA (1997b: 66).

También es necesario reelaborar el concepto de emancipación, empujándolo hacia otras zonas que en un primer momento pueden parecer secundarias o marginales: las leyes sobre la enseñanza y la práctica de las lenguas, la legitimación de los cánones, la utilización militar de la investigación científica, el aborto, la eutanasia, los problemas del trasplante de órganos, del nacimiento extrauterino, la bioingeniería, la experimentación médica, el “tratamiento social” del sida, las macropolíticas o micropolíticas de la droga, de los “sin techo”, etc., sin olvidar el tratamiento de lo que se llama vida animal.

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 (DERRIDA, 1997b: 64).

Estas aporías muestran que el llamado de una justicia que exceda la fuerza permanece en el corazón mismo del derecho. El derecho convoca a la justicia, pero no la supone. Una decisión justa será una decisión indecible. Y es en ese espacio aporéticamente vacío (que es también el de la correlación de las fuerzas sociales) donde la posibilidad de la justicia y la posibilidad de lo peor aparecen como indisociables debido a la violencia de toda ley en su irrupción autofundadora. (LÈBRE, 2015: 82-4).

La falta de fundamento del orden jurídico representa la marca congénita de su carácter histórico, y por ende, contingente. Y es justamente esta característica la que abre al derecho a una transformación permanente de la legalidad que no puede detenerse por su misma condición histórica.

En términos lingüísticos, el derecho pertenece al dominio de los enunciados constatativos que apelan a los hechos y a las reglas. Pero la decisión muestra ser irreductible a este dominio, ya que lo excede a cada momento. Su performatividad desborda los enunciados constatativos. Este exceso singular pone en juego, en cada oportunidad, la misma diferencia universal: el derecho apela a la justicia aunque se funda en la fuerza. Esta diferencia no cesa de repetirse, y esa repetición es la deconstrucción del derecho (LÈBRE, 2015: 93). La estrategia deconstructiva desnuda el juego de la *différance* al interior del lenguaje que impide que el derecho coincida consigo mismo.

El derecho no cesa de preguntarse por su fundamento y por su *enforceability*. La primera pregunta abre el derecho a la justicia, mientras que la segunda lo concluye en una decisión jurídica. Estos dos interrogantes, que en realidad son uno, indican el mismo horizonte, a la vez abierto y cerrado de la justicia, tanto prometida cuanto ejercida. Así, la justicia es el horizonte de un derecho que ya no sería deconstruible. Es un más allá, porque se sitúa en el límite de la lengua, donde el sentido no se expresa ya sino como una exigencia. Lugar ambiguo y peligroso de cada decisión, pues es allí donde el sentido se impone, donde hace valer su fuerza sin fundamento, su pura performatividad.

¿Cómo podría una justicia infinita realizarse en un derecho finito? DERRIDA esboza una respuesta a partir de la noción *quizás*. Esta palabra señala la necesidad de inscribir el acontecimiento en el seno de las estructuras, abriendo el espacio para pensar la filosofía, la política y el derecho de otra manera: rebasando las fronteras de lo posible.

Cuando la justicia se limita a devolver a cada uno lo que se le debe, no responde entonces a su propia exigencia, sino que se somete a un principio de economía. Una justicia económica iguala los bienes intercambiables en función de un equivalente universal: el dinero (LÈBRE, 2015: 99).

Sin embargo, BATAILLE (1987) ha mostrado que el excedente de la producción implica un gasto inútil, sin reserva, una pérdida radical o un sacrificio. Sólo escapa a la restricción económica aquel que está dispuesto a afirmar su propia soberanía, como límite

de todo sentido (DERRIDA, 1989: 344). De esta forma, la pérdida misma del sentido debe ser reinscrita en el lenguaje, y en particular en la letra de la ley.

El derecho rige la igualdad de los intercambios, pero asimismo excede esta tarea repartiéndolo no sólo resarcimientos y penas, sino también nuevos derechos. Al fundar el orden jurídico sobre la relación irreductible con el otro, la justicia se erige como un bien no fungible e incalculable.

Conocer el derecho, pero también abrirlo a nuevas condiciones de posibilidad de la mano de una justicia irreductible. Un pensamiento estrictamente jurídico sería un pensamiento de lo calculable que dejaría afuera el acontecimiento, perpetuando una y otra vez las mismas posibilidades. La justicia no es un ideal regulativo del derecho porque su relación no es del orden de la presencia. La justicia habita espectralmente en el mundo de lo jurídico, dotándolo de legitimidad, pero también impidiendo que se cristalice en un horizonte totalizador; manteniéndolo en su pura contingencia. Quizás las aporías derridianas no tengan mejor lugar para habitar que injertarse como una extensa nota a pie de página en cualquiera de las obras de Hans Kelsen.

## **Bibliografía**

ALTHUSSER, L. (1988) "Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado", en *La Filosofía como arma de la Revolución*. México, Siglo XX.

AUSTIN, J. (1996) *Como Hacer Cosas Con Palabras: Palabras y Acciones*. Barcelona, Paidós.

BALKIN, J. (1990) "Nested Oppositions", en *Yale Law Journal*, volumen 99, pp. 1669-705.

BATAILLE, G. (1987) *La parte maldita*. Barcelona, Icaria.

BEARDSWORTH, R. (2008) *Derrida y lo político*. Buenos Aires, Prometeo.

BERNARDO, F. (2001) "A ética da hospitalidade ou o porvir do cosmopolitismo por vir", en *Revista Filosófica de Coimbra*, número 20, pp. 333-426.

CAPUTO, J. y DERRIDA, J. (2009) *La deconstrucción en una cáscara de nuez*. Buenos Aires, Prometeo.

COHEN, E. (ed.) (2007) *Pasiones institucionales I y II*. México, UNAM.

CORNELL, D., ROSENFELD, M., y CARLSON D. (eds.) (1992) *Deconstruction and the possibility of justice: critical and cultural difference*. New York and London, Routledge.

- CULLER, J. (1992) *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*. Madrid, Cátedra.
- DE PERETTI, C. (1989) *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*. Barcelona, Anthropos.
- DERRIDA, J. (1971) *De la gramatología*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- (1977) *Posiciones*. Valencia, Pre-textos.
- (1985) *La voz y el fenómeno*. Valencia, Pre-textos.
- (1989) *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos.
- (1992) *El otro cabo. La democracia, para otro día*. Barcelona, Serbal.
- (1995) *El lenguaje y las instituciones filosóficas. Transferencia ex cátedra*. Barcelona, Paidós.
- (1997a) *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Barcelona, Proyecto A Ediciones.
- (1997b) *Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad*. Madrid, Tecnos.
- (1998a) *Aporías*. Barcelona, Paidós.
- (1998b) *Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta.
- (2000) *La hospitalidad*. Buenos Aires, De la Flor.
- (2001) *Palabra! Instantáneas filosóficas*. Madrid, Trotta.
- (2002) *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Madrid, Editorial Nacional.
- (2003) *Espetros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid, Trotta.
- (2007) *La diseminación. Fundamentos*. 3<sup>ra</sup> ed., Madrid, Fundamentos.
- (2008) *Márgenes de la filosofía*. 6<sup>ta</sup> ed., Madrid, Cátedra.
- (2009) *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*. Buenos Aires, Amorrortu.
- (2012) *Política y amistad. Entrevistas con Michel Sprinker sobre Marx y Althusser*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- FIELBAUM, A. (2010) "En nombre de la justicia. En torno a Jacques Derrida y los derechos

humanos”, en *Revista Paralaje*, volumen 4, número 1, pp. 208-21.

GEHRING, P. (2005) “Force and the mystical foundation of Law: How Jacques Derrida addresses legal discourse”, en *German Law Journal*, volumen 6, número 1, pp. 151-69.

GRIFFA, T. (2014) “La deconstrucción en los Critical Legal Studies”, en *Revista de Derecho Público*, número 45, pp. 57-78.

GOODRICH, P., ROSENFELD, M., y VISSMANN, C. (eds.) (2008) *Derrida and Legal Philosophy*. New York, Palgrave.

LÈBRE, J. (2015) *Derrida. La justicia sin condiciones*. Buenos Aires, Jusbaire.

LÉVINAS, E. (2002) *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Ediciones Sígueme.

MADRID RAMÍREZ, R. (1999) “Deconstrucción, derecho y fuerza”, en *Anuario de la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social*, número 17, pp. 403-19.

SAUSSURE, F. (1989) *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires, Losada.

SLOTERDIJK, P. (2007) *Derrida, un egipcio. El problema de la pirámide judía*. Buenos Aires, Amorrortu.

Vattimo, G. (2006) “Historicidad y diferencia en torno al mesianismo de Jacques Derrida”, en *Revista Solar*, volumen 2, número 2, pp. 123-7.

VERMEREN, P. (2005) “El momento “Derrida” de la filosofía francesa contemporánea, la democracia por venir y la cuestión del derecho”, en *Arjé Revista de Cultura y Ciencias Sociales*, septiembre-octubre 2005.

— (2008) “La aporía de la democracia por venir y la reafirmación de la filosofía”, en CRAGNOLINI, M. (comp.) *Por Amor a Derrida*. Buenos Aires, La Cebra, pp. 171-81.

VISMANN C. (2005) “Derrida, Philosopher of Law”, en *German Law Journal*, volumen 6, número 1, pp. 5-13.

WITTGENSTEIN, L. (1982) *Diario filosófico (1914-1916)*. Barcelona, Ariel

— (1985) *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid, Alianza.