

Desajustes de la justicia. Por una filosofía materialista derrideana.

Dra. Gabriela Balcarce

Universidad de Buenos Aires / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

I.

En su lectura de la “Sentencia de Anaximandro”, Heidegger señala, comparando las traducciones de Diels¹ y de Nietzsche², que en última instancia, lo más relevante no es la posible literalidad empleada sino la concepción que filosófica que subyace a cada uno de estos traductores. El problema de estas traducciones radica en la influencia de las filosofías de Platón y Aristóteles, quienes “marcan la pauta tanto para lo que les precede como para lo que les sucede”³, carga que habría aumentado su peso en el tránsito por la teología cristiana, hasta llegar a ocupar el lugar de la lectura incuestionable. Por su puesto, el desafío de Heidegger será brindar un nuevo intérprete de un nuevo tiempo:

“¿Somos los epígonos de una historia que ahora se encamina rápidamente hacia su final y que acaba con todo en un *orden cada vez más estéril y uniforme*? ¿O se esconde en la distancia histórica-cronológica de la sentencia una proximidad histórica de su sentido no dicho, que habla desde lo que está *por venir*?”⁴

Hacia el final de la historia de la metafísica, la sentencia más antigua del pensamiento occidental tiene algo para decirnos. *Un antaño de la aurora del destino del ser vendría (por venir), como un secreto guardado bajo llave, la llave misma del tiempo.*

El problema por el cual las traducciones históricas no habrían podido acceder a una *lectura destinal* de la sentencia es, en última instancia, la imposibilidad de toda metafísica de concebir de manera no-oposicional ser y devenir⁵, como si el devenir no formase parte del ser, “al que desde hace tiempo, sólo se lo comprende como persistencia”⁶:

"Lo que mora un tiempo en cada caso se empeña en su presencia. Por eso, se marcha fuera de su morada transitoria. Se derrama en la obstinación de la insistencia. Ya no vuelve hacia lo otro presente. Se ancla, como si en

¹ “A partir de donde las cosas tienen el origen, hacia allí se encamina también su perecer, según la necesidad; pues se pagan unas a otras condena y expiación por su iniquidad según el tiempo fijado.” (Citado en Heidegger, M. (1946) „ Der Spruch der Anaximander”, *Gesamtausgabe*, Band 78, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p.297. Traducción española de la que citaremos: Heidegger (1995), “La sentencia de Anaximandro” en *Caminos del bosque*, p.240).

² “De donde las cosas tienen su origen, hacia allí deben sucumbir también, según la necesidad; pues tienen que expiar y ser juzgadas por su injusticia, de acuerdo con el orden del tiempo.” (“La filosofía en la época trágica de los griegos” citado en M. Heidegger (1946), p.296 / p.239).

³ *Ibid.*, p.197 / p.240. Heidegger señala que estas lecturas siguen, en última instancia, la traducción de la sentencia a partir del comentario a la Física de Simplicio (*op. cit.*, p.313 / p.252)

⁴ *Ibid.*, p.300 / 242. El subrayado es nuestro.

⁵ *Ibid.*, p.136 / 254.

⁶ *Ibid.*, p.316 / 255.

eso consistiera la demora, en la permanencia del seguir existiendo"⁷

Morar, dice Heidegger, es un tránsito del llegar al partir.⁸ Y en este morar, las palabras de la δική (*diké*), resuenan desde la *experiencia de la presencia*⁹.

"Todo lo que mora un tiempo en cada caso se encentra en el des-ajuste. A la presencia de lo presente, al εόν (*eón*) de los εοντα (*eonta*) pertenece la αδικία. Encontrarse en el des-ajuste sería entonces la esencia de todo ente."¹⁰

Reunión de la despedida, hay algo que se revela, el problema del desajuste, a juicio de Heidegger, radica en el intento de "anclarse en la morada, en el sentido de lo único permanente"¹¹. La injusticia en tanto desajuste constituye esta insistencia, esta resistencia de lo presente de salir de la presencia, que Heidegger denomina "demora" y que constituye la αδικία como una característica de lo ente en tanto tal. Pero a la presencia como tal tiene que pertenecerle el ajuste y ella es la *Diké*, para impedir este intento de desajuste, de permanecer más de lo que se le ha sido concedido destinalmente. "La traducción pensante hacia aquello que en la sentencia llega al lenguaje, es el salto por encima del abismo"¹². En la historia de la metafísica, el ser pasaría *errando y sin ser advertido*¹³. En cuantos a las traducciones de las palabras *diké*, *adikía* y *tísis*, ellas no tendrían en su origen un significado disciplinar, sino que se encuentran en un campo semántico mucho más vasto. Porque la sentencia habla "de la multiplicidad de lo ente en su totalidad"¹⁴ Estas palabras son las que permiten pensar esta multiplicidad unidad, reunida en una unidad.

II.

Ajuste, reunión, juntura. En *De la Gramatología*¹⁵, Derrida analiza este último término, en francés, *brisure* es la brecha, la rotura, la falla, la hendidura; pero también es la bisagra, la juntura de un postigo:

"La juntura señala la imposibilidad, para un signo, para la unidad de un significante y de un significado, de producirse en la *plenitud de un presente y de una presencia absoluta* [...]. Antes de soñar con reducirla o con restaurar el sentido del habla plena que dice ser la verdad, es necesario plantear la pregunta acerca del sentido y de su origen en la diferencia. Tal es el lugar de una problemática de la huella."¹⁶

⁷ *Ibid*, p.327 / 264.

⁸ *Ibid*, p.323 / 260.

⁹ *Ibid*, p.325 / 262.

¹⁰ *Ibid*, p.328 / 264.

¹¹ *Ibid*, p.328 / 265.

¹² *Ibid*, p.304 / 245.

¹³ *Ibid*, p.310 / 250.

¹⁴ *Ibid*, p.305 / 246.

¹⁵ Derrida, J. (1967) : *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, p.96-108. Versión castellana: 1985, trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti, México, Siglo XXI, p.85-95.

¹⁶ *Ibid*, p.102 / p.90.

El subrayado es nuestro e intenta poner de relieve la distancia infinita entre Derrida y Heidegger. La distancia entre, por un lado, “la experiencia de la presencia”, la verdad y la unidad del sentido, aunque ella sea epocal, su unidad sigue siendo cuestionable; por otro, la huella, el origen como diferencia. En términos de *De la gramatología*: “La huella es, en efecto, el origen absoluto del sentido en general. Lo cual equivale a decir, una vez más, que no hay origen absoluto del sentido en general.”¹⁷ La caída de esa unicidad delata el estatuto contingente y ficcional de toda reunión. No hay reunión originaria del ser a la presencia. Los ensablajes, la reunión, es siempre montaje histórico, de un aquí y ahora. En *Espectros de Marx*, Derrida arremete contra el término alemán *Fuge* – traducción heideggeriana de la *Diké*– para encontrar entre esa traducción (y su concepción filosófica subyacente, en ello Derrida es un heideggeriano) una co-pertenencia entre el ser como presencia y el tiempo como presente que puede cerrarse sobre sí, bajo la modalidad de una época.

Fuge, verfugen, Fug. La justicia para Heidegger es la adecuación de un morar del ente inadecuado, de un de-morar en la presencia de lo presente, en tanto que lo presente se caracteriza siempre por resistirse a salir de la presencia, produciendo un desajuste que solo la justicia, en tanto ajuste, puede resolver:

“Heidegger interpreta allí *Diké* como juntura, conexión, ajuste, articulación del acorde o de la armonía, *Fug, Fuge (Die Fuge ist der Fug)*. En tanto se la piensa a partir del ser como presencia (*als Anwesen gedacht*), *Diké* conjunta armoniosamente, de alguna manera, la juntura y el acorde. *Adikía*, lo contrario: a la vez lo que está disyunto, desencajado, torcido y fuera del derecho, en el entuerto de lo injusto, incluso en la necesidad”¹⁸

Aus den Fugen: una traducción derrideana provocativa, por cierto. La justicia derrideana parecería consistir en este ejercicio de des-ajuste, o más aún, de dislocación. Si no hay unicidad del sentido, si no hay, por tanto, un sentido que es legado, tampoco hay un derecho natural incommovible, fundamental, dogmático. Abandonando el terreno de lo originario, se abandona también la indagación ontológica como modo privilegiado de la indagación, para volver a tomar contacto con terrenos menospreciados para Heidegger, como podría ser lo jurídico o, inclusive, la filosofía política. No parece suceder lo mismo con Derrida. La justicia, en este sentido, sería la dislocación de un derecho que insiste en su demora (que intenta perpetuarse) frente a la necesidad (y a la patentización de una dinámica por cierto inevitable) de su permanente deconstrucción.

Ahora bien, retomando los elementos que hemos analizado hasta aquí, y pese al énfasis derrideano de separarse de la filosofía heideggeriana aquí, como en tantos otros lugar, notamos, sin embargo, algunos puntos de encuentro que no parecen permitir considerar ambas nociones de justicia como simplemente antagónicas, como si toda diferencia pueda reducirse a una simple oposición: si bien la noción de justicia que Derrida presenta en *Espectros de Marx* parece coincidir con la caracterización heideggeriana de *αδικία*, es decir, de des-ajuste, pareciera

¹⁷ *Ibid.*, p. 73 / p.82

¹⁸ Derrida, J. (1993): *Espectros de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, p.49. Trad. (1995) de José Miguel Alarcón y Cristina De Peretti, Madrid, Trotta, p.37.

ser que este des-ajuste se parece demasiado al "ajuste" heideggeriano de la justicia. Dicho en otros términos, tanto "ajuste" como "desajuste" pueden pensarse como operaciones análogas si atendemos al contexto en el cual se proponen dichos conceptos. Y es en este sentido que los caminos heideggerianos y derrideanos vuelven a unirse: si la tendencia de todo lo presente (de todo lo posible, en este caso, el derecho) es el de insistir en su permanencia (es decir, negar su carácter transitorio, deconstruible, e intentar permanecer, mediante la fuerza misma conservadora de todo derecho que es constitutiva de él), la justicia heideggeriana en tanto ajuste sería el correlato de la justicia derrideana como dislocación: el *socavamiento* y alteración del derecho de la justicia, podría pensarse como ajuste histórico, una transformación siempre necesaria, acorde al estatuto histórico-temporal, y por tanto provisional, de todo derecho. Y, en este sentido, es posible ver cómo es que se introduce la esfera de lo imposible, representada por el concepto de justicia derrideana en la esfera de lo posible, histórico, a saber, la del derecho:

"Lo actualmente presente no se encuentra como un corte entre ambos límites de lo no actualmente presente. Lo actualmente presente está actualmente presente en la medida en que se deja acontecer en lo no actual."¹⁹

Si la justicia derrideana parecería consistir en este ejercicio de desajuste, o más aun, de dislocación de un derecho que, en tanto tal, es decir, en tanto presente / posible, se resiste a ser deconstruido, a ser socavado o, dicho en otros términos, se demora; la justicia en este sentido sería la dislocación de un derecho que insiste en su demora frente a la necesidad de la deconstrucción. *Sería un ajuste que actúa desajustando.*

III.

Además de mostrar las posiciones de uno y otro autor en torno a la cuestión de la justicia y de esbozar, pese a las peticiones explícitas de Derrida, un acercamiento en lo que concierne a la temática de la justicia en su vinculación con el tiempo; creemos, no obstante, que persiste una diferencia entre estos pensamientos que cabe aún mencionar, a saber, las diferentes concepciones de lo existente, que nos arrojan la divergencia central en lo que concierne a la justicia en estos autores. Analizaremos, a continuación, la noción de espectro como esta diferenciación radical de Derrida respecto de Heidegger.

En 1993 Derrida presenta una conferencia que tendrá alto impacto en los círculos de discusión teórica marxista. En apertura del coloquio "*Whiter marxism?*" en la Universidad de Riverside, California, propone una manera de pensar la presencia del marxismo en nuestros días a partir de una figura peculiar, a saber, la del espectro²⁰. Esta figura es sumamente plástica a la hora de ser empleada en el registro filosófico. Por un lado, corresponde a un terreno de intervención sobre la cuestión de la presencia, de la existencia pensada en forma cósmica,

¹⁹ Heidegger, M., *op. cit.*, p.330 / 266.

²⁰ Dos trabajos muy interesantes para analizar las características del espectro: De Peretti, C. (2003) en "El espectro, *ça nous regarde*" en *Espectrografías. Desde Marx y Derrida*, Trotta, Madrid. Cragolini, M. B. (2007): "Una ontología asediada por fantasmas: el juego de la memoria y la espera en Derrida" en *Derrida, un pensador del resto*, La Cebra, Buenos Aires.

Zuhanden (metafísico – ontológico). Por otro, su intervención en el terreno de la filosofía de la historia. Aquí el eco benjaminiano es ensordecedor, si recordamos las “vozes de los vencidos” desestabilizando un presente que arremete sobre ellas (filosofía de la historia).

A partir de extractos de *Hamlet*, el *escamoteo fenomenológico* se corresponde con un presente “*out of joint*” (fuera de quicio), con una temporalidad que se abra en su mismo presentarse:

"Mantener unido lo que no se mantiene unido, y la disparidad misma, la misma disparidad –volveremos constantemente a ello como a la espectralidad del espectro- es algo que sólo puede ser pensado en un tiempo de presente dislocado, en la juntura de un tiempo radicalmente *dis-yunto*, sin conjunción asegurada. No un tiempo de junturas negadas, quebradas, maltratadas, en disfunción, desajustadas, según un *dys* de oposición negativa y de disyunción dialéctica, sino un tiempo sin juntura *asegurada* ni conjunción *determinable*. Lo que vale que aquí se dice del tiempo vale también [...] para la historia [...]: "*The time is out of joint*", el tiempo está *desarticulado*, descoyuntado, desencajado, dislocado, el tiempo está trastocado, acosado y trastornado, *desquiciado*, a la vez que desarreglado y loco."²¹

"*Out of joint*": las posibles traducciones nos acercan al espectro poniendo en evidencia la lógica del asedio. Por un lado, "acosado", pero también y mayoritariamente, "desarticulado", "descoyuntado", "desquiciado", "desarreglado", "dislocado". Apertura a la fantología (discurso acerca del fantasma), es decir, a un más-que-ontología, si pensamos la ontología como el discurso acerca de los modos de ser de lo presente que vienen a la presencia. La ontología se abre a la fantología incorporando la figura del espectro, sin poder, no obstante, decir demasiado de ello. Nuestras categorías han sido pensadas bajo la matriz de una concepción del existir que no puede caracterizar a lo fantasmático. Si la ontología entonces es el discurso de "lo que es", bajo la dicotomía "ser o no ser", quizás tengamos que postular una *bipolaridad*²² entre el ser y el no-ser, una bipolaridad extraña, heterogénea, asimétrica, donde lo espectral habitaría instancias intermedias de dicha tensión. Ahora bien, es importante destacar aquí que cada lugar de esta tensión polar parecería estar regido por reglas diferentes o diversas. Es decir -y por estar constituida dicha bipolaridad a partir de polos heterogéneos-, cada lugar, cada punto en la tensión, se constituye heterogéneo al resto de los posibles espacios habitables en dicha tensión. De modo que incluir en una bipolaridad a lo espectral no sería reducir su estatuto al de la presencia, sino, antes bien, abrir un espacio para su presentación diferida, de la cual sólo podemos dar cuenta a partir de su eficacia por medio de ciertas figuras o metáforas precarias como las del asedio: "La Cosa asedia, por ejemplo, *habla* y *causa*, habita las numerosas versiones de ese

²¹ Derrida, J., *Spectres de Marx*. p.41-2 / 31. Transcribimos el texto en francés para que el lector pueda detectar el juego semántico que establece Derrida (los subrayados son nuestros): « Maintenir ensemble ce qui ne tient pas ensemble, et le disparate même, le même disparate, cela ne peut se penser, nous y reviendrons sans cesse comme à la spectralité du spectre, que dans un temps du présent disloqué, à la jointure d'un temps radicalement dis-joint, sans conjonction assurée. Non pas d'un temps aux jointures niées, brisées, maltraitées, dysfonctionnantes, désajustées, selon un *dys* d'opposition négative et de disjonction dialectique, mais un temps sans jointure assurée ni conjonction déterminables. »

²² La cuestión de la bipolaridad es desarrollada por Agamben por primera vez en la entrevista a la edición castellana de *Estado de Excepción* y en "*Arqueología de una arqueología*", Introducción a un texto de Enzo Melandri, *La línea e il circolo. Studio logico-filosofico sull' analogia*, Quodilbet, Macerata, 2004. Luego en *Signatura Rerum*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2008.

pasaje, "*the time is out of joint*", sin residir nunca en ellas, sin confinarse jamás en ellas."²³ La figura del espectro entonces viene a inaugurar un nuevo espacio de apertura en la ontología como experiencia de lo imposible. Ya que, "No puede uno contentarse con las condiciones de posibilidad, la potencialidad incluso de lo que sobreviene "una sola vez", y creer entonces (una cosa así sería bien ingenua) que cabe decir algo pertinente"²⁴.

Desgarro del tiempo, puesta en abismo de la historia, inscripción de finitud que impide la apropiación *monótono-teísta* de lo político. Espectros que desbaratan *el tiempo del Rey*, porque *out of joint* es otro nombre de la desproporción del tiempo. Así, *en nombre del tiempo, y con ello, del otro, del otro espectral que es cuerpo, se nos impone la tarde de cuestionar la soberanía en nombre de la incondicionalidad*, cuestionar su idealidad horizontal, que de antemano ha neutralizado el acontecimiento²⁵ y que, en tanto onto-teleológica, determina la omnipotencia soberana indivisible²⁶ y homogénea.

El extremo, el margen, parecen cobrar, en primera instancia, una función de corte del círculo de la ipseidad. De la ipseidad que toda soberanía restituye en el movimiento de la decisión. Pero allí mismo, en el mayor intento de apropiación, el principio de ruina de una tercera corporalidad parecería alentar a nuestras narices a percibir el aroma del muerto. El rey muere, pero también mueren nuestros conceptos, nuestros anclajes. También la soberanía muere o, más que morir podríamos aquí decir es "puesta en abismo" en una exigencia de incondicionalidad como apertura a lo otro.

IV.

En un texto dedicado a *Espectros de Marx*, o más específicamente, en un texto que toma por debate sus páginas,²⁷ compuesto por varios artículos que representan diversas intervenciones de teóricos marxistas a propósito del texto derrideano, encontramos, en su mayoría, una apreciación negativa de la filosofía derrideana. Fundamentalmente, las críticas apuntan a la filiación que Derrida establece entre el pensamiento de la deconstrucción con un cierto tipo de marxismo. En este sentido, lo que se pone en tela de juicio es la eficacia política del marxismo pensado desde una impronta deconstruccionista. Sin entrar en detalles acerca de cada una de las críticas, creemos que una de ellas resulta pertinente para nuestra problemática, ya que apunta fundamentalmente a una presunta transformación de la filosofía derrideana a través de la introducción de la idea de justicia. En su artículo "Espíritus armados y desarmados: los *Espectros de Marx* de Derrida", Warren Montag señala el presunto tránsito de la filosofía derrideana desde un cierto tipo de materialismo hacia una filosofía de corte idealista, a partir de la formulación de una idea de justicia con tintes *cuasi* trascendentales.

²³ *Spectres de Marx*, cit., p.42 / 32.

²⁴ Derrida, J., *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*, Galilée, Paris, 1994. *Políticas de la Amistad seguido de El oído de Heidegger*, trad. P. Peñalver, Trotta, Madrid, 1998, p.35 / 35.

²⁵ Derrida, J., *Voyous*, Galilée, Paris, 2003. *Canallas*, trad. de C. Peretti, Trotta, Madrid, 2005, p.197 / 170.

²⁶ *Ibid.*, p.215 / 187.

²⁷ Sprinker, M., (ed.) (1999): *Ghostly Demarcations. A symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. London, Verso. Trad. (2002): Madrid, Akal.

Algunos autores intérpretes de Derrida, al igual que Montag,²⁸ sostienen que en la filosofía derrideana puede observarse un cierto viraje a partir de la introducción de la temática de la justicia. Si bien uno puede constatar una continuidad entre dichos desarrollos (la temática de la deconstrucción, la cuestión de la *différance*, etc.) - continuidad que, por otra parte, Derrida insiste en señalar, sobre todo en lo que concierne a la presencia de la problemática política desde sus primeras obras-, no obstante, existen algunas tesis que sostienen que el paso del primer al segundo momento de la filosofía derrideana podría caracterizarse como el paso de una filosofía fundamentalmente materialista, sobre todo a través de las interpretaciones de Althusser²⁹ acerca del concepto de "huella", a un segundo momento fundamentalmente idealista a partir de una noción como la de justicia, completamente separada del ámbito de lo posible-efectivo, no deconstruible y, por tanto, ajena a las condiciones materiales de lo jurídico:

"Mientras Derrida, en su texto *Fuerza de ley*, parece considerar la justicia fuera del derecho y el Estado (inclusive de un derecho y un Estado aún por realizar) más allá de la fuerza (...) y, por tanto, dotándola de una existencia espiritual indeconstruible, Marx, siguiendo el espíritu de Spinoza, hablaba de un espectro que en ningún caso podía comprenderse como "aquello que uno imagina, aquello que uno cree ver y que proyecta: en una pantalla imaginaria, allí donde no hay nada que ver."³⁰

Otro elemento que cabe mencionar aquí es la filiación que el mismo Derrida en 1972 en *Positions*, establece entre su filosofía y una cierta concepción del materialismo. Esta concepción se pondría en evidencia fundamentalmente a través de la crítica del filósofo francés al concepto de "logocentrismo" como idealismo "contra la autoridad del sentido, como significado trascendental o como *télos*"³¹:

"El logocentrismo también es, fundamentalmente, un idealismo. Es la matriz del idealismo. El idealismo es su representación más directa, su fuerza más dominante. Y el desmonte del logocentrismo es simultáneamente -a fortiori- una deconstrucción del idealismo o del espiritualismo en todas sus variantes. Verdaderamente aquí no se trata de "borrar" la "lucha" contra el idealismo. Ahora que, naturalmente, el logocentrismo es un concepto más amplio que el de idealismo, al que sirve de base desbordante. Más amplio también que el de fonocentrismo. Constituye un sistema de predicados, ciertos de los cuales siempre pueden encontrarse en las filosofías que se dicen no-idealistas, o sea anti-idealistas. El manejo del concepto de logocentrismo es pues delicado y a veces

²⁸ Uno de los autores que pueden citarse entre los que postulan esta separación o transformación del pensamiento derrideano es Balkin, J. M. (1994) en "Trascendental deconstruction, transcendent justice" (*Michigan Law Review*, Michigan, vol. 92, n° 5, pp. 1131-1186) donde el autor postula que los desarrollos del pensamiento derrideano de la deconstrucción han sufrido un "proceso de iteración" pudiendo entonces incorporar en su transformación la idea de justicia: "Sólo desplazando el sentido de la deconstrucción es que fue posible pensar en la justicia derrideana" (*Ibid.*, p.1133).

²⁹ Althusser, L. (1988): *Filosofía y marxismo*, México, Siglo XXI. "De acuerdo con la lectura que Althusser hace de Derrida, la huella nos permite aferrar la idea de la irreductibilidad de la escritura al habla y del habla a un pensamiento inmaterial, la noción de que por muy lejos que nos remontemos nunca llegamos a un momento de pura idealidad, el momento de la idea anterior a su materialización como voz (cuya irreductibilidad al pensamiento le confiere el estatuto de un tipo de escritura..." (Montag, W., "Espíritus armados y desarmados: los *Espectros de Marx* de Derrida" en Springer, M., *op. cit.*, p.88).

³⁰ Montag, W., *op. cit.*, p.88-9.

³¹ Derrida, J. (1972): *Positions*, Paris, Minuit, p. 77. Trad. (1977), Valencia, Pre-textos, p.118.

inquietante."³²

Retomando entonces la distinción de Montag, la filosofía derrideana habría sufrido un viraje a partir de la introducción de la idea de justicia, pasando de cierto materialismo a una suerte de idealismo. La idea de justicia, por no poder pensarse en relación a lo jurídico, representaría un "paso idealista" de la filosofía derrideana, paso que, por otra parte, imposibilitaría pensar a la deconstrucción como un pensamiento al menos *emparentado* con el marxismo.³³ Frente a una cercanía inicial de la posición derrideana a un materialismo aleatorio, del encuentro y de la contingencia³⁴, Derrida habría dado el paso idealista a la luz de sus nociones de lo incondicional.³⁵

Siguiendo esta línea, autores como Balkin, han interpretado la noción de justicia como una idea de carácter trascendente, dando lugar a una "deconstrucción trascendental"³⁶, acercando la idea de justicia a un "valor trascendental"³⁷ que podría ya observarse en los diálogos platónicos tardíos. Sin entrar en discusión con esta tesis – que adopta una posición ciertamente alejada del espíritu de la filosofía derrideana que queremos aquí retomar³⁸ – nos parece interesante pensar la cuestión de este presunto carácter idealista del pensamiento derrideano a partir de la postulación de la idea de justicia.

Contra esta tesis y aun sosteniendo la evidencia de un cambio de enfoque en la filosofía derrideana, nuestra argumentación defenderá la posición contraria, más aún, *la filosofía derrideana nunca ha dejado de ser una filosofía de carácter materialista (al menos en un sentido amplio)*. Esta tesis apoyará nuestras reflexiones junto con la hipótesis de que la dimensión de lo imposible en el caso de la justicia no debe ser pensada como un ámbito completamente separado (u opuesto) del plano de lo posible, aun cuando ambos no respondan a lógicas similares. La forma de contacto entre estos dos ámbitos será brindada por el concepto de espectro: la justicia habita el derecho

³² *Ibid*, p.83 / p.120.

³³ Recordemos la continuidad que Derrida en *Espectros de Marx* establece entre su filosofía y el marxismo a partir de la capacidad crítica de la deconstrucción.

³⁴ Althusser, L., *op. cit.*, pp.32-33.

³⁵ Cabe destacar que la lectura de Montag sobre la distinción althusseriana resulta ciertamente algo compleja a la hora de trazar una lectura sobre este desplazamiento derrideano. Althusser elabora la concepción de un "materialismo aleatorio" apelando a la noción epicúrea de *clinamen* para romper con lo que él considera las filosofías del idealismo presentes en el marxismo, a saber, aquellas que apelan a la Razón o a una Causa Primera como origen del mundo. (*Althusser, op. cit.*, p.31) Los materialismos de Marx, Engels y Lenin serían idealismos disfrazados en la medida en que se apoyarían en una tradición racionalista de la necesidad y la teleología (p.33). En última instancia, la crítica althusseriana encontraría su blanco en la cuestión de la dialéctica como fuente de la teleología: "En este sentido, no cabe hablar de "leyes" de la dialéctica, de la misma manera que no cabe hablar de "leyes" de la historia". (*Ibid.*, p.22) Como podemos observar, el caso derrideano no se ajusta de manera evidente a la delimitación althusseriana del idealismo. Sin embargo, creemos que la lectura de Montag se apoya fundamentalmente en una lectura kantiana de la incondicionalidad, lectura que hemos discutido a propósito de la idea de "democracia por venir" en el capítulo anterior. Sin embargo, dada la ejemplaridad de la lectura de Montag –en la medida en que parece nuclear cierta sospecha teórica presente en más de un autor con respecto a la filosofía derrideana, como es el caso de Rorty–, abordaremos desde otro lugar la cuestión aquí.

³⁶ Balkin, *op. cit.*, p.1139.

³⁷ *Ibid*.

³⁸ Balkin piensa la idea de justicia derrideana como una suerte de valor de carácter universal, junto con otros valores que residen en el alma humana. El problema que encontramos en principio en esta interpretación es que caracterizar a la justicia como un valor universal parece entrar en conflicto con la temática de la diferencia tan presente en el filósofo francés. Postular la universalidad de la idea de justicia como un valor humano (aun cuando ésta necesite de la mediación de una cultura determinada) sería establecer en cierto modo una igualdad entre los hombres, postulación que en principio no resulta tan fácil de adjudicar a una filosofía como la derrideana, que siempre ha enfatizado como un valor fundamental la diferencia y la asimetría como condición de todo contacto con el otro, no habiendo elementos para establecer una igualdad que se presente *a priori*, sino que, en todo caso, toda igualdad representaría en cierto sentido un ejercicio de violencia en tanto neutralización de la diferencia misma.

en forma espectral, dislocándolo e *inspirándolo, desde adentro* (un adentro y afuera que no son deslindables o que no responden a la modalidad de lo posible-efectivo, resultando lo imposible inmune frente a dichas fronteras). Porque el espectro, lejos de representar la espiritualización o autonomización del espíritu, agrega una dimensión heterogénea a partir de su devenir-carne. En última instancia, el espíritu deviene espectro en la medida en que se hace cuerpo. Pero este cuerpo, lejos de presentarse como una pura presencia, desafía los modos del darse:

"[E]l momento fantasmal le *sobreviene* [le moment fantomal *lui survient*] y le añade una dimensión suplementaria, un simulacro, una alienación o una expropiación más. A saber, ¡un cuerpo! ¡Una carne (*Leib*)! Pues no hay fantasma, no hay nunca devenir-espectro del espíritu sin, al menos, una apariencia de carne, en un espacio de visibilidad invisible, como des-aparecer de una aparición. Para que haya fantasma, es preciso un retorno al cuerpo, pero a un cuerpo más abstracto que nunca."³⁹

En este sentido, entonces, creemos que se puede pensar a la justicia derrideana como un movimiento interno a los procesos mismos de producción de lo jurídico, pero esta interioridad, lejos de representar un existir presente, se manifiesta bajo una forma de existencia peculiar que intentaremos ir caracterizando pormenorizadamente: "Por el contrario, el espectro al que se enfrentaban "los poderes de la vieja Europa" sin duda alguna habitaba una forma corpórea, a la que no podríamos decir que preexistiera."⁴⁰

Podríamos decir que la misma operación que Derrida realiza con Marx –con alguno de sus espectros– es la que nosotros podemos intentar pensar con la idea de justicia derrideana. Si el espíritu del marxismo tiene cierta *eficacia* es porque habita en las relaciones mismas de producción, en su conflictividad, en los movimientos de lucha, etc. Del mismo modo, la idea de justicia posee una *eficacia* en el derecho en tanto es *inmanente* a él. Y justamente porque habita en el derecho (y, como veremos más adelante, necesita del derecho para hacerse efectiva) no puede pensarse como una suerte de ideal regulativo que tiende hacia una teleología, en tanto dicha concepción delata una comprensión errada del estatuto ontológico mismo de la idea de justicia. Pedirle a la justicia un plan o programa mediante el cual el derecho se realice en sus formas jurídicas es esperar algo absurdo, es esperar que la justicia responda a una lógica de lo posible (pensando además, que lo finito puede realizarse en lo infinito). Pero la justicia pertenece al plano de lo imposible y, por ello, tiene la ventaja de poder rebasar (o, para decirlo con Heidegger "trascender") las condiciones de posibilidad que de hecho parece arrojar lo real (abriendo así nuevas condiciones de posibilidad, *imposibles* hasta ese momento). No obstante, esta virtud parece trastocar en desventaja en la medida en que no brinda un programa, una metodología, una estrategia de aplicabilidad al derecho.

V.

Pensar que la única relación entre justicia y derecho pueda ser la de regulatividad significaría pensar el vínculo entre justicia y derecho en el plano de la presencia, dejando fuera otras posibilidades de existencia como

³⁹ Derrida, J., *Spectres de Marx, op. cit.*, p. 202 / 144.

⁴⁰ Derrida, J., *op. cit.*, p.119 / p. 94.

hemos intentado mostrar a partir de la concepción de espectro, de la cual haremos usufructo a lo largo de trabajo para pensar la articulación entre lo imposible y lo posible. Considerado desde el plano de la presencia, parecería ser que no hay relación posible entre justicia y derecho, en la medida en que la justicia no parece presentar los elementos de una noción que respondiese al propósito de limitar y postular de fines, postulando un hiato entre justicia y derecho (con la consecuente concepción de la idea de justicia como deudora de una filosofía idealista). La justicia, como veremos *in extenso* en la tercera parte de nuestro trabajo, no mantiene una relación de fundamentación con el derecho. Por otra parte, quizás sea interesante mirar desde otra óptica a la justicia, diferente de la que empleamos al considerar a lo jurídico.

Abandonando el intento, entonces, de pensar a la justicia bajo las mismas exigencias bajo las cuales pensamos al derecho, quizás sería más fructífero considerar que la relación entre lo heterogéneo no puede pensarse ni postularse como la relación entre lo igual. Es entonces en este sentido que, siendo justicia y derecho ámbitos heterogéneos (imposible y posible-efectivo), podemos iniciar una reflexión en la cual nos encontremos con nuevas formas de articulación entre ambas partes, sin por ello abandonar la pretensión de "cierto materialismo" de la filosofía de la deconstrucción. Y esta posibilidad estará dada por la figura del espectro, figura que (re) aparecerá una y otra vez al servicio de un cierto materialismo, aquel que toda crítica de lo trascendental exige. Porque es el espectro el que nos permitirá pensar algo más que una ruptura, nos permitirá pensar la ley como ley del otro.

Contra la tesis de Montag, y aun sosteniendo la evidencia de un cambio de enfoque en la filosofía derrideana, nuestra argumentación defiende una posición contraria: *la filosofía derrideana nunca ha dejado de ser una filosofía de carácter materialista (al menos en un sentido amplio)*. Si la justicia pertenece a lo que Derrida alude como el ámbito de lo imposible, el derecho, por su parte, puede ser pensado en el ámbito de lo posible-efectivo. La elucidación entonces del posible contacto entre justicia y derecho (que, a su vez, permitiría dar cuenta de cierto anclaje material de la idea de justicia) podría ser pensada en términos más amplios en la articulación entre el plano derrideano de lo posible y lo imposible.

A nuestro juicio, el plano de lo imposible (la justicia, la hospitalidad) no debe ser pensado como un espacio completamente separado del posible (el derecho), antes bien, creemos que la figura del espectro posibilita en gran medida la conexión entre ambos. Si pudiéramos entonces dar cuenta de esta conexión, de esta puesta en contacto, breve e inanticipable en cierto modo, la crítica al carácter idealista de la filosofía derrideana perdería sentido en la medida en que la justicia como ámbito de lo imposible mantendría algún tipo de encuentro con lo posible (que es el derecho): un habitar subterráneo que, entre sus manifestaciones fenoménicas de aquella *fenomenología de lo inaparente*, sería justamente la deconstrucción de lo jurídico. La modalidad espectral del asedio permitiría considerar un contacto en el plano de lo metafísico que, claramente, nos permitiría emplearlo en la discusión aquí en cuestión, referida a la idealidad del pensamiento de la justicia derrideana.

A nuestro entender, *lo imposible entonces no se presenta como un pensamiento que simplemente quiere sumarse a otros pensamientos, sino como un pensamiento que, en su misma formulación intenta desestabilizar lo que se piensa*. Es por ello que, en primer lugar, las reflexiones sobre lo imposible deben abrir espacio a una ontología que no sea la tradicional-dicotómica -ser o no ser-, cuyo discurso parmenídeo se evalúe exclusivamente por su adecuación o inadecuación a *lo que es*. *El discurso de lo imposible intenta saltar por encima (pasando a través) de dichos condicionamientos y alterar de alguna manera lo que es, trayendo en cierto modo lo que no es, desde una apertura de la ontología, que en su mismo rebasamiento como movimiento de excedencia de la presencia, es la apertura del porvenir, de lo imposible: "Esta lógica del asedio no sería sola más amplia y más potente que una ontología o que un pensamiento del ser."*⁴¹

De este modo, la justicia no debe ser pensada como un ámbito completamente separado (u opuesto) del plano de lo posible, aun cuando ambos planos no respondan a lógicas similares. La forma de contacto entre estos dos ámbitos puede ser pensada a partir del concepto de espectro: la justicia habita el derecho en forma espectral, *dislocándolo e inspirándolo pero desde adentro* (un adentro y afuera que no son deslindables o que no responden a la modalidad de lo posible-efectivo, resultando lo imposible inmune frente a dichas fronteras). Si lo imposible y lo posible no fueran ámbitos conectados de algún modo entre sí, lo imposible entonces no tendría nunca efectos en lo real y permanecería solamente como una mera postulación, impotente para pensar nuestra historia de lo jurídico. Es por ello que, a mi juicio, el momento siguiente de nuestro mencionado propósito exegético ha sido poder brindar algunos elementos para defender un cierto materialismo de la idea de justicia, un materialismo que es necesario en una relación directamente proporcional con la posibilidad de pensar y quizás comprender la historia del derecho. Pero este materialismo estará siempre muy lejos de poseer un carácter dialéctico. La búsqueda de nuestro materialismo, se encontró ciertamente más cercana a la idea de un contacto entre lo imposible y lo posible, a partir de la fenomenalidad de lo imposible en lo posible, dando cuenta de la incidencia de lo imposible en lo posible (y, por tanto su evidente conexión):

"Pero existe otro materialismo que suscribiría con más gusto y que me llevaría posiblemente a materialismos preplatónicos o presocráticos, que todavía no están atrapados en la metafísica. Estaría ligado a Demócrito y a cierto pensamiento del azar, de la suerte. Pero la teoría del texto, tal como junto a otros yo la entiendo, es materialista, si por materia no se entiende una presencia sustancial, sino lo que resiste a la reapropiación, que siempre es idealista. Lo que define, ¿no es cierto?, a la marca escrita en tanto que no es sustancia material; la marca escrita no es la marca sensible, la marca material, pero es algo que no se deja idealizar o reapropiar."⁴²

⁴¹ Derrida, J., *op. cit.*, p. 46 / p.24.

⁴² Derrida, J. (1986): "Del materialismo no dialéctico", Entrevista con Kadhim Jihad, *Culturas*, 69, 3 de agosto de 1986, pp. 3-5.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1988): *Filosofía y marxismo*, México, Siglo XXI.
- Balkin, J. M. (1994) en "Trascendental deconstruction, transcendent justice" (*Michigan Law Review*, Michigan, vol. 92, nº 5, pp. 1131-1186.
- Cragolini, M. B. (2007): "Una ontología asediada por fantasmas: el juego de la memoria y la espera en Derrida" en *Derrida, un pensador del resto*, La Cebra, Buenos Aires.
- Derrida, J. (1967) : *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, p.96-108. Versión castellana: 1985, trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti, México, Siglo XXI, p.85-95.
- (1986): "Del materialismo no dialéctico", Entrevista con Kadhim Jihad, *Culturas*, 69, 3 de agosto de 1986, pp. 3-5.
- (1972): *Positions*, Paris, Minuit. Trad. (1977), Valencia, Pre-textos.
- Ibid, p.83 / p.120.
- (1993): *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée, p.49. Trad. (1995) de José Miguel Alarcón y Cristina De Peretti, Madrid, Trotta.
- De Peretti, C. (2003) en "El espectro, ça nous regarde" en *Espectrografías. Desde Marx y Derrida*, Trotta, Madrid.
- Heidegger, M. (1946) „ Der Spruch der Anaximander”, *Gesamtausgabe*, Band 5, Fankfurt am Main, Vittorio Klostermann. Traducción (1995), "La sentencia de Anaximandro" en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza.
- Montag, W., "Espíritus armados y desarmados: los *Espectros de Marx* de Derrida" en Sprinker, M., (ed) (2002): *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, Madrid, Akal, pp.81-96.