

ARTICULOS/ARTICLES

**EFICACIA ESPECTRAL:
UNA LECTURA ANTI-IDEALISTA DE LA JUSTICIA
DERRIDEANA**

**SPECTRAL EFFECTIVENESS:
AN ANTI-IDEALISTIC READING OF DERRIDEAN JUSTICE**

Gabriela Balcarce
Universidad de Buenos Aires
CONICET

Resumen:

El presente trabajo tiene por objeto analizar el vínculo paradójico entre justicia y derecho en la filosofía derrideana. El énfasis de la separación entre justicia y derecho presenta el riesgo de un hiato. La justicia quedaría así confinada a una pura exterioridad, sin contacto con lo jurídico e incurriendo en un idealismo. Intentaremos ofrecer un modo de articulación a través de la figura del espectro.

Palabras clave: Justicia; Derecho; Espectro

Abstract:

The present work aims to analyze the paradox link between justice and law in Derridean philosophy. The emphasis of the separation between justice and law presents the risk of a hiatus. Justice would be so confined to a pure exteriority, without contact with the legal and incurring in Idealism. We will try to provide a manner of articulation through the figure of the Ghost.

Key words: Justice; Right; Ghost

I.

La cuestión de la justicia resulta central para poder elucidar la indagación política derrideana. Desde la publicación de *Fuerza de ley* (1993), pero también en conferencias y entrevistas sucesivas, dicha temática fue cobrando una importancia capital para este pensamiento.

Consagrado especialmente a un público del ámbito de lo jurídico, Derrida dedica sus palabras a la idea de justicia y a su relación con el derecho. Dos caminos cercanos delimitan la temática trabajada allí: en primer lugar, frente a una definición de justicia infinita o incondicionada (en consonancia con la idea de una hospitalidad incondicionada, de inspiración levinasiana), la pregunta acerca de si existe la posibilidad de la realización de la misma por parte del derecho. En segundo lugar, la problemática de la decisión y de la posibilidad o pertinencia de esperar una decisión justa.

Ambos caminos son desarrollados a lo largo de dicha conferencia como el despliegue de dos aporías fundamentales: por un lado, la aporía de la irreductibilidad de la justicia a cualquier forma de derecho y, por otro lado, la imposibilidad de hablar de una decisión justa, habiendo previamente deconstruido el espacio de la decisión, entendido como producto de una deliberación subjetiva autónoma.

En el presente artículo nos abocaremos al análisis de la primera aporía. Intentaremos pensar un modo de articulación entre la justicia y el derecho desde la filosofía derrideana, articulación que resulta por cierto compleja, cuando no desestimada completamente en muchas interpretaciones y comentarios y que, a nuestro juicio, resulta de central relevancia a la hora de evaluar el aporte teórico en dicha reflexión, ya que es en esta articulación donde lo jurídico encuentra su principio de ruina, de contingencia y, por tanto, la posibilidad de un pensamiento finito de lo jurídico.

II.

Derrida caracteriza al derecho como "una fuerza autorizada", defendiendo entonces la tesis de que "no hay derecho sin fuerza" (1994a, 17/15). Aun cuando una ley pueda no sea aplicada, no obstante, la posibilidad de su aplicación (Derrida juega aquí con el verbo "*to enforce the law*") es una determinación *a priori* de la ley misma. La cuestión de la fuerza es inescindible de la cuestión del derecho: en tanto hay derecho, hay fuerza, porque el derecho sólo se sostiene en su aplicabilidad: la aporía entre fuerza y justicia en tanto encuentro de dos ámbitos heterogéneos, pero que se necesitan a la hora de constituir un orden, es retomada de la siguiente formulación pascaleana "La justicia sobre la fuerza, es la impotencia, la fuerza sin justicia es tiranía" [§285].¹ La justicia no obedece si no es a través de la fuerza, porque en ese caso, sólo

¹ En realidad, el párrafo al que hace mención Derrida es el §298.

estaríamos en la tiranía del más fuerte. Es por ello que ambas, justicia y fuerza, deben ir juntas, porque es en esta aporía de una justicia que no obliga más que débilmente y el riesgo de una fuerza que, sólo a través de la justicia podría adquirir su justificación (y la exigencia de cierta medida que quizá impediría la tiranía) donde aparece el escenario de lo jurídico como mediación entre estos dos ámbitos tan ajenos y, al mismo tiempo, co-perteneientes entre sí.

Además de la dimensión de la aplicabilidad del derecho, en tanto *enforzamiento*, existen otras notas que Derrida resalta en este texto, estableciendo así la distinción con la justicia de una forma más clara. En este sentido, podemos señalar que todo derecho es derecho positivo, teniendo en cuenta que desde un primer momento, rechazaría toda concepción de algo que diera en llamarse "derecho natural"². ¿Y cuál es la característica fundamental de todo derecho positivo? Entre otras podríamos mencionar la de su historicidad y, por tanto, su contingencia. Una vez fundado el derecho, desde una situación que no puede pensarse como legal, se instala la legalidad como el ámbito en el cual el derecho ya fundado otorga legitimidad, pero este sello de origen violento y no fundamentado es la marca misma de su carácter histórico y, por tanto, contingente. Si la violencia funda al derecho, el derecho mismo no es fundado:

Dado que en definitiva el origen de la autoridad, la fundación o el fundamento, la posición de la ley, sólo pueden, por definición, apoyarse en ellos mismos, éstos constituyen en sí mismos una violencia sin fundamento (...) No son legales ni ilegales en su momento fundador, excediendo la oposición entre lo fundado y lo no fundado, entre todo fundacionalismo o antifundacionalismo (1994a, 24/34)

A partir entonces de este carácter histórico del derecho podemos señalar una tercera característica: el derecho es deconstruible:

² Una concepción de carácter iusnaturalista presentaría, en principio, las características de un derecho ahistórico y, por tanto, delataría el intento de perpetuación de todo derecho, en tanto fuerza que se instala y luego intenta perpetuarse. Por otra parte, y siguiendo los desarrollos post-nietzscheanos en torno a la pérdida del fundamento, al menos de fundamentos "dados" para el hombre y el pensamiento, parecería extraño considerar la posibilidad de postular un derecho natural, en tanto que dicha concepción de lo jurídico se sostendría de una concepción de la naturaleza humana en términos de sujetos.

En la estructura que describo de esta manera, el derecho es esencialmente deconstruible, ya sea porque está fundado, construido sobre capas textuales interpretables y transformables (y esto es la historia del derecho, la posible y necesaria transformación, o en ocasiones la mejora del derecho), ya sea porque su último fundamento por definición no está fundado (Derrida 1994a, 34-5/35)

Esta tercera característica –la deconstructibilidad del derecho– podría ser considerada como una precariedad inherente al derecho mismo: una vez que las leyes entran en juego en tanto aplicadas, la erosión, el desgaste de las mismas, a lo único que conduciría es al riesgo de toda interrupción de un estado de derecho, o a la pérdida de la eficacia-aplicabilidad (de la *enforzability*) de las leyes mismas. Derrida, sin embargo, valora esta característica de manera positiva: en la medida en que el derecho es deconstruible, puede ser transformado e inclusive *mejorado*. Quizás la clave para pensar esta valoración positiva sea justamente la posibilidad de contar con una condición siempre abierta cuya apertura sea marcada por su origen mismo, evitando o pudiendo suspender así una acción jurídica de carácter totalitaria.

El riesgo más importante aquí parece ser el de no dejar un espacio por fuera de lo jurídico, desde el cual poder evitar la tendencia a perpetuarse de algo que, por su naturaleza misma, debería ser finito. El carácter histórico del derecho (siempre positivo) abre un espacio, más aun, muestra un espacio desde siempre abierto que posibilita su carácter deconstruible. Y esta condición de deconstructibilidad es la que favorece al derecho, en tanto renovación de una legalidad entre los hombres que no puede detenerse por su misma condición histórica, condición, por otra parte, que emana de la condición histórica misma de los seres humanos. En la medida en que el derecho es construible, es al mismo tiempo deconstruible.

Ahora bien, a nuestro juicio, el carácter deconstruible del derecho no debe ser considerado como el mero ejercicio subjetivo de reforma o renovación de las leyes sino, antes bien, como un proceso puesto en marcha, ya desde siempre en marcha, que opera en el plano de lo posible desde el ámbito de lo imposible, en el cual hallamos la justicia derrideana. Bajo la exigencia de pensar una justicia incondicional, de apertura y respeto a la alteridad, Derrida nos enfrenta con la experiencia de la aporía, ya mencionada, de que la justicia es irreductible al derecho:

Quiero insistir inmediatamente en reservar la posibilidad de una justicia, es decir, de una ley que no sólo excede o contradice el derecho, sino que quizás no contiene ninguna relación con el derecho o que mantiene una relación tan extraña que lo mismo puede exigir el derecho como excluirlo. (1994a, 17/16)

Si las notas del derecho son: historicidad, fuerza y deconstructibilidad, además del cálculo, del elemento administrativo que todo lo jurídico en tanto que tal comporta; las características de la justicia no podrán ser las mismas dada su condición heterogénea con respecto al derecho. No nos encontramos aquí, no obstante, con una idealidad que se realiza en la continuidad de un tiempo siempre lineal y de la presencia, sino, antes bien, con un hiato problemático, que podría quedar relegado al estatuto de la pura trascendencia, cuando no al de una idea regulativa, en el sentido kantiano del término. Para evitar este hiato, propondremos un posible vínculo entre el derecho y la justicia a partir de la figura del espectro y de su modalidad de existencia, a saber, la del asedio.

III.

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 la pensar la presencia del marxismo en nuestros días a partir de una figura peculiar, a saber, la del espectro³. 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, *Zuhanden*, por otro, y creo que aquí comienza otra de las genialidades de Derrida, su intervención en el terreno de la filosofía de la historia. Aquí el eco benjaminiano es ensordecedor, si recordamos las “voces de los vencidos” desestabilizando un presente que arremete sobre ellas. 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:

³ Dos trabajos muy interesantes para analizar las características del espectro: C. de Peretti en “El espectro, *ça nous regarde*” en *Espectrografías. Desde Marx y Derrida* (Trotta, Madrid, 2003). M. B. Cragolini, “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, 2007).

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. (Derrida 1993, 41-2/31)⁴

"*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*⁵ entre el ser y el no-ser, una bipolaridad extraña, heterogénea, asimétrica, donde lo

⁴ 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. »

⁵ 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).

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, sin residir nunca en ellas, sin confinarse jamás en ellas. 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" (Derrida 1994b, 35/35).

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 acontecimiento y que, en tanto onto-teleológica, determina la omnipotencia soberana indivisible y homogénea.⁶ 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.

Volvamos ahora a la pregunta pendiente hasta aquí: ¿Cuál es esta relación extraña entre justicia y derecho? Nuestra tesis es la siguiente: *la misma operación que Derrida realiza con Marx es la que nosotros podemos intentar pensar con la idea de justicia derrideana*. Y esta posibilidad se presenta con la figura del espectro, figura que (re)

⁶ Cf. Derrida (2008).

aparecerá una y otra vez en un ejercicio imposible de ser previsto en tanto responde a la lógica del acontecimiento, pero que sólo puede tornarse posible, en tanto inmanente al desarrollo de lo jurídico mismo. La justicia *habita* el derecho en forma espectral, dislocándolo pero desde adentro (un adentro y afuera que no son deslindables o que responden a la modalidad de lo posible-efectivo, resultando lo imposible inmune frente a dichas fronteras, a dichos umbrales). En este sentido la justicia derrideana representa un movimiento interno a los procesos mismos de producción de lo jurídico.

Pero, ¿cómo podemos dar cuenta de esta situación de asedio por parte de la justicia en el derecho? Dado que no es posible una experiencia de lo imposible, podemos, no obstante, señalar a partir del análisis de los procesos mismos de lo jurídico, una cierta eficacia de la justicia que nos indica el operar espectral de la dimensión de lo imposible. Y este operar es el operar de una ley inejecutable, de una ley –como diría Agamben en *El tiempo que resta*– de la inoperancia, de la desarticulación⁷. La justicia desarticula, socava, disloca el derecho, lo abre hacia un proceso que intenta perpetuarse, *demorarse* –para decirlo con Heidegger-. Representando así un movimiento de *excedencia* de lo posible, la justicia desarticula, quebrando la posibilidad de que lo jurídico se presente desde un horizonte totalizador. El estatuto de lo imposible no puede ser pensado desde una concepción ontológica cerrada a partir de la modalidad de la presencia, donde lo imposible quedaría por fuera del plano de lo presente y, en este sentido, recobraría un carácter exclusivamente privativo, desvinculado de lo posible-efectivo. Antes bien, es necesario intentar elucidar otra concepción de lo imposible que resulte fructífera para dar espacio a otras maneras de formular lo que se está pensando, para buscar otro discurso filosófico que no quede relegado a un discurso meramente proyectivo sino antes bien *un discurso que, aun sin abandonar la pretensión de tener contacto con lo presente, no se*

⁷ La justicia es para tener la forma de una ley inejecutable, tal como Agamben describe en *Il tempo che resta* (Torino, Bollati Boringhieri, 2000). Sería interesante quizás reflexionar, por supuesto nosotros no podremos hacerlo aquí, una idea de justicia como la derrideana con la caracterización de Agamben de un segundo tipo de ley (siendo la primera una ley normativa, nómica) del tipo de la promesa, es decir, una ley sustraída al principio de la obra. Esta temática se halla, por cierto, estrechamente ligada a la cuestión del mesianismo, presente en las reflexiones derrideanas de sus últimos años. Sin embargo, creemos que sería necesario delimitar las distancias entre el “devenir desarticulador” que parece ser el gesto filosófico-político agambeneano más claro y el doble golpe de la invención derrideana que intenta pensar la alteridad como venir de una positividad en el movimiento mismo de la dislocación.

reduzca él y por tanto, a seguir las mismas reglas (o la lógica) que lo presente mismo en el proceso mismo de su desarrollo genera y reproduce. 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.* Y esta excedencia ontológica, temporal, pero también espacial, es el espacio para lo imposible. Lo imposible es entonces el espectro de lo posible. Pero, ¿cómo podemos dar cuenta de esta situación de asedio por parte de la justicia en el derecho? Dado que no es posible una experiencia de lo imposible, podemos, no obstante, señalar a partir del análisis de los procesos mismos de lo jurídico, una cierta eficacia de la justicia que nos indica el operar fantasmático de la dimensión de lo imposible. La lógica de lo imposible es la lógica de la donación, donación que es anterior a todo intercambio, a todo contrato, a todo horizonte de previsibilidad: "Al menos debe hacer que esta presencia solo sea posible a partir del movimiento de cierto desquiciamiento, disyunción o desproporción: en la inadecuación a sí"(Derrida 1993, 16/xix) *Otra experiencia de lo posible.*

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.*

IV.

En un texto dedicado a *Espectros de Marx*, o más específicamente, en un texto que toma por debate sus páginas, *Demarcaciones espectrales* (2002), 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.

Algunos autores intérpretes de Derrida, al igual que Montag, 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 Althusser⁸ 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

⁸ "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)" (Althusser 1988, 89). Para analizar las cercanías entre Althusser y Derrida a la luz del concepto de 'huella' cf. E. Baring, *The Young Derrida and French Philosophy*, Cambridge University Press, 2011, 288 y ss.

pantalla imaginaria, allí donde no hay nada que ver (Montag 2002, 88-89).

Otro elemento que cabe mencionar aquí es la filiación que el mismo Derrida en 1972 en *Posiciones*, 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 *telos*" (Althusser 1988, 88):

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 inquietante (Derrida 1977, 120).

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.⁹ Frente a una cercanía inicial de la posición derrideana a un materialismo aleatorio, del encuentro y de la contingencia, Derrida habría dado el paso idealista a la luz de sus nociones de lo incondicional.¹⁰ Siguiendo esta línea, autores

⁹ Recordemos la continuidad que Derrida (1993) establece entre su filosofía y el marxismo a partir de la capacidad crítica de la deconstrucción.

¹⁰ 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

como Balkin, han interpretado la noción de justicia como una idea de carácter trascendente, dando lugar a una "deconstrucción trascendental", acercando la idea de justicia a un "valor trascendental" que podría ya observarse en los diálogos platónicos tardíos.¹¹ Sin entrar en discusión con esta tesis –que adopta una posición ciertamente alejada del espíritu de la filosofía derrideana que queremos aquí retomar¹²– 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)*. La forma de contacto entre estos dos ámbitos será brindada por el concepto de espectro: la justicia habita el derecho 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).

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 1988, 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 (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” (22). Como podemos observar, el caso derrideano no se ajusta de manera evidente a la delimitación althusseriana del idealismo. 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.

¹¹ Cf. Balkin (1994).

¹² 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.

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:

El 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 (Derrida 1993, 202/144).

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” (Derrida 1993, 119/94).

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. 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 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 esa mesianicidad derrideana como estructura general de la experiencia, de una experiencia que sólo sostiene el vocablo en nombre de su herencia, porque la lógica del doble golpe mesiánico, 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 no debe ser pensado como un espacio completamente separado del posible, 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. *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 sería sola “más amplia y más potente que una ontología o que un pensamiento del ser.” 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 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 eficacia en lo real y permanecería solamente como una mera postulación, impotente para pensar nuestra historia de lo jurídico. *Entre Hegel y Marx, entre un universal concreto totalizante y el infinito malo de Kant, aquel que no se realiza en lo finito y queda asintóticamente esperado.*

VI.

Los arribantes, los espectros, son la posibilidad de apertura de las totalidades, del sujeto, de la comunidad política. Ellos marcan la fase mesiánica de todo proceso histórico-político, rompiendo el paradigma epistemológico moderno de la constatación subjetiva, para consignarnos a la espera de la interpelación. Los espectros franquean los umbrales, llegan de noche, como ese ladrón inadvertido. Comenzar por la finitud, por la grieta. *Necesitar tiempo significa: no poder anticipar nada, tener que esperarlo todo, depender del otro para lo más propio* (Rosenzweig 2005, 34). Una negatividad trunca que horada los caminos afianzados del inmanentismo secular. Las “miles de nadas” de la totalidad quebrada que impiden el despliegue teleológico-idealista y nos enfrentan con el desarraigo de una espera sin horizonte, como responsabilidad infinita ante el otro.

Bibliografía

- Agamben, G. (2000), *Il tempo che resta*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Althusser, L. (1988), *Filosofía y marxismo*, México, Siglo XXI.
- Balkin, J. M. (1994), "Trascendental deconstruction, transcendent justice", *Michigan Law Review*, vol. 92, nº 5.
- Derrida, J. (1994a), *Force de loi. Le "Fondement mystique de l'autorité"*, Paris, Galilée. Versión castellana 1997: *Fuerza de ley. El fundamento "místico" de la autoridad*, trad. Adolfo Baberá y Patricio Peñalver Gómez, Madrid, Tecnos.
- Derrida, J. (1994b), *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris, Galilée. Versión castellana 1998: *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*, trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Madrid, Trotta.
- Derrida, J. (1977), *Posiciones*, M. Arranz, Madrid, Pre-textos.
- Derrida, J. (2008), *Séminaire La bête et le souverain*, vol. I, Paris, Galilée. Versión castellana 2010: *Seminario La bestia y el*

- soberano*, vol. I, trad. Cristina De Peretti y Demilro Rocha, Buenos Aires, Manatíal.
- Derrida, J. (1993), *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris, Galilée. Versión castellana 1995: *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina De Peretti, Madrid, Trotta.
 - Montag, W. (2002), “Espíritus armados y desarmados: los *Espectros de Marx* de Derrida” en M. Sprinker (ed.), *Demarcaciones espectrales En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, trad. Marta Malo de Molina Boledón, Alberto Riesco Sanz y Raúl Sánchez Cedillo, Akal, Madrid, pp.81-96.
 - Rosenzweig, F. (2005), *El nuevo pensamiento*, trad. Ángel García-Maturano, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora.

Recibido el 06 de abril de 2016; aceptado el 21 de octubre de 2016