

El problema de la justicia: una respuesta al margen del liberalismo político

THE PROBLEM OF JUSTICE: AN ANSWER OUTSIDE POLITICAL LIBERALISM

GLORIA GALLO¹

Resumen

Jacques Derrida, siguiendo la ruta que ha señalado Walter Benjamin, se enfrenta a una discusión contra el Realismo y el liberalismo político, posturas que con el propósito de alcanzar un cierto grado de credibilidad en la discusión sobre la organización política de los hombres, han sustentado sus planteamientos en principios de hecho que, poco a poco fueron dejando de lado toda reflexión en torno al problema de la justicia en términos aristotélicos. El *sollen* (deber-ser/deber-hacer) fue así reemplazado por aquello que estipulara el Estado o por aquello que, las normas jurídicas determinaran. En este artículo presentaré la forma en que tanto el Realismo (de la mano de Hobbes y Schmitt) como el liberalismo han dado su versión sobre lo justo dentro de los límites del Estado y las normas jurídicas. Posteriormente, presentaré la deconstrucción que hace Derrida de los conceptos clásicos de derecho y Estado en relación a una justicia infinita, reflexión, que si bien no soluciona el problema de los límites entre el derecho, el Estado y la justicia; si puede dar luces sobre la necesidad de replantearnos una cierta concepción de

¹ Licenciada en Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás. Magíster en Filosofía de la Universidad del Rosario. Su campo de investigación y publicaciones es la filosofía política.

justicia más allá del derecho y del Estado que nos señale un camino diferente frente a acontecimientos urgentes que están al orden del día.

Palabras clave

Ley, Estado, justicia, liberalismo, realismo político, deconstrucción.

Abstract

Jacques Derrida, following the path indicated by Walter Benjamin, tackles a discussion against political realism and liberalism, both being stances that, with the purpose of achieving a certain degree of credibility in the discussion of the political organization of men, have based their thoughts on ideas that have left behind any reflection upon the problem of justice in Aristotelian terms. Sollen (ought to) was thus replaced by that which the State or judicial norms indicated. In this text I will show the way in which both Realism (guided by Hobbes and Schmitt) and liberalism have given their account of the just within the limits of the State and political norms. Later, I will present the deconstruction that Derrida performs on the classical concepts of right and State in relation to infinite justice. This reflection, although it does not solve the problem of the limits between right, State and justice, does provide insights on the need to rethink justice beyond right and state, so as to find a different way to face current, urgent affairs.

Key words

Right, State, justice, liberalism, political realism, deconstruction.

El problema de la justicia: una respuesta al margen del liberalismo político

El problema de la justicia ha sido planteado desde la antigüedad junto con las primeras reflexiones sobre lo político. Desde la modernidad, las cuestiones sobre la justicia se han discutido principalmente en relación con el derecho. La posibilidad de la justicia dentro de las leyes que rigen el Estado y la fundamentación de las mismas a partir de la idea de justicia absoluta han sido temas recurrentes; de tal forma que la justicia ha estado siempre en el marco de cuestiones como: la legitimidad de un Estado o la fundamentación del Derecho.

En el presente artículo trataré de esclarecer los límites necesarios entre los conceptos de Estado y derecho con respecto a la justicia, para abrir la posibilidad de una reflexión sobre la justicia tal y como fue entendida desde los griegos; es decir

como sollen (del deber-ser/deber-hacer) de la conducta humana en la relación con sus pares. Justicia infinita (en términos de Derrida) que no sea necesariamente mediada por el Estado ni por el Derecho. La tesis que se esgrime es que la justicia sí hace parte de lo político, es decir que pertenece a aquella instancia en la que los hombres se interrelacionan con unos fines comunes y mediante un orden jurídico. La instancia de una justicia infinita no está en el Derecho ni en la Legitimidad del Estado; sino en el ámbito de lo político.

Como el objetivo es realizar un planteamiento sobre la justicia infinita se realizará una presentación de la discusión sobre este tema en el marco del Realismo y del liberalismo político. Particularmente, trataré los conceptos de Estado y derecho tomados a partir del realismo político de Hobbes y Carl Schmitt. Estas posturas se enfrentarán con las teorías de Habermas y Rawls sobre la justicia. El objetivo del estudio y enfrentamiento de estos presupuestos teóricos será la deconstrucción de los conceptos de derecho y Estado para diferen-

ciarlos de lo político. Este ejercicio deconstructivo, servirá para sustentar la posibilidad de una justicia infinita. De esta manera, las implicaciones metafísicas del concepto de justicia y sus consecuencias prácticas se emplearán para esgrimir los argumentos en contra de un concepto de justicia supeditado a los conceptos de Estado y derecho.

Fuerza y decisión como fundamentos legitimadores del Estado

En la argumentación del realismo jurídico, la justicia deja de ser el fundamento legitimador de la organización política de los individuos dentro del Estado. Surge el interrogante ¿cómo fue que la idea de una justicia total, reguladora de la ley, perdió fuerza en el campo de la discusión del contractualismo moderno? Para responder a estos interrogantes tomaré como ejemplo el modelo hobbesiano. El pensamiento de Hobbes se circunscribe en el contexto del Renacimiento, momento en el que se trata el problema del origen de la sociedad y la legitimación del poder, ello como continuidad del conflicto surgido en el Medioevo entre el papado y el poder del emperador. La discusión de este conflicto se hacía dentro de la iglesia en la Edad Media, mientras que en el Renacimiento se traslada al ámbito secular, no religioso. La aparición de las monarquías nacionales debía fortalecerse no sólo en el campo práctico sino en el teórico, por lo que era inminente una fundamentación teórica del poder, desligada de connotaciones religiosas y metafísicas. Esta justificación teórica va a ser elaborada por autores como Maquiavelo, Bodin, Althusius, Grocio y Hobbes.

Para Hobbes el poder y por ende la organización del Estado no deviene de una divinidad, sino de la voluntad de los hombres. Lo que Hobbes entiende por estado natural y ley natural dista mucho del pensamiento clásico aristotélico. Mientras que para Aristóteles la *dikaiosyne*, que éste entiende como natural, es regulativa de la *to dikaion* y

como virtud sólo se despliega satisfactoriamente dentro de la polis, en Hobbes el estado natural está basado en su concepción humana del *homo homini lupus*, donde la libertad de cada uno es ilimitada, por consiguiente, la fuerza prima para la satisfacción máxima de las necesidades y deseos humanos.

En este estado de naturaleza, la idea de una justicia natural desaparece, ya que los hombres viven en constante guerra y con el temor de perder la vida, pues todos están en igualdad de posibilidades en la medida en que la naturaleza da todo a todos (Hobbes, *De Cive*. X, 10) “Fuera del Estado se encuentra el dominio de las pasiones, la guerra, el miedo, la barbarie, la ignorancia, la bestialidad” (Hobbes, *De Cive*, Cap. III. Además *Leviatán*, Cáp. XIII y XIV) Puesto que “la naturaleza ha dado a todos el derecho sobre todo, esto significa que en el estado de naturaleza puro era lícito para cualquiera hacer cualquier cosa que él quisiera y pudiera” (Hobbes, 1983, p. 10).

Ante ello y para superar el temor, los hombres están dispuestos a ceder parte de sus libertades a un gobernante, quien por la implementación de la fuerza debe lograr la paz del Estado. La razón humana y el deseo natural de paz impulsan a los hombres al pacto; así, de manera voluntaria, los hombres pactan entre sí que se transfiera el poder de cada uno a un tercero. En Hobbes no existe una justicia antes de la instauración del Estado, ésta aparece con el surgimiento de las leyes impuestas por el soberano quien a su vez adquiere un poder absoluto. Lo justo es obedecer las leyes instituidas para garantizar la paz y eliminar el miedo, aunque sólo la posibilidad de la muerte de los súbditos los exonera de la sujeción, por tanto, la delegación de la libertad individual al soberano está restringida, ya que el individuo no entregará la libertad de proteger su propia vida y “la obligación de los súbditos para con el soberano se sobreentiende que durará lo que dure el poder de éste para protegerlos.”²

² Hobbes, T. *Leviatán*. p. 181 Sobre los casos de legítima desobediencia al poder soberano Cap. XXI. Recuérdese que

El Estado se concibe aquí como la suma de las voluntades individuales reguladas normativamente. En esto entra el asunto de la razón, la cual es concebida por Hobbes como la facultad de razonar, entendiendo el razonamiento como un cálculo (dadas ciertas premisas se llega por la fuerza a un resultado). La libertad queda sujeta a la razón, que es un calcular, es decir, sumar y restar las consecuencias para llegar a un fin determinado. Esto se observa igualmente en el origen y la aplicación de las leyes, en tanto: “Los escritores políticos suman los pactos o convenios para hallar cuáles son los deberes de los hombres, y los abogados suman leyes y hechos para hallar qué es lo justo y qué es lo criminal en las actuaciones de individuos particulares” (Hobbes, 1983, p. 43). El momento de una decisión jurídica se limita a la verificación de lo prescrito en la ley y la adecuación de la resolución del juez a lo que en ella está escrito.

De la lectura del pensamiento político de Hobbes se pueden concluir los siguientes tópicos sobre los conceptos de derecho, justicia y fuerza:

- El Estado y la ley surgen de la instauración de una fuerza superior a las fuerzas individuales que dominaban en el estado de naturaleza.
- La ley impuesta por el soberano tiene en sí misma una fuerza implícita que obliga a su obediencia.
- No existe en Hobbes una idea de justicia absoluta antes de la instauración del Estado.
- La justicia surge con las leyes y es justo lo que está acorde a ellas, por lo tanto, dirimir lo justo es un asunto de la razón como un calcular.

“la transferencia mutua de un derecho es lo que los hombres llaman contrato”, no obstante, “no todos los derechos son alienables. En primer lugar, un hombre no puede renunciar al derecho a resistir a aquellos que quieren quitarle la vida... u ocasionarle daño físico” Cap. XIV. p. 113. De aquí, entonces, se sigue que los límites del poder soberano están dados por el cumplimiento de las funciones que le son debidas. Así, si un Soberano en su ejercicio ocasiona tanto miedo como el que se pretende evitar en el estado de naturaleza es legítimo para el súbdito volver al estado natural de guerra.

En Hobbes, la fuerza que instaura el Estado, se convierte en su legitimación. Pues la delegación de las libertades individuales a un soberano que concentra todo el poder y que se impone por la fuerza, está justificada en la medida en que éste sea capaz de salvaguardar la paz y mantener el orden. Por otro lado, Los súbditos ceden sus libertades a la autoridad de un gobernante con el fin de superar el temor y el poder de éste se justifica en la medida en que posea la fuerza necesaria para restringir las libertades naturales propias del *homo homini lupus*. En este contexto, la legitimación del derecho está en la fuerza que lo funda y en la fuerza implícita que conlleva a su aplicación. Para Hobbes, la justicia no es el fundamento del derecho, sino que por el contrario, lo justo se comprende como el ejercicio del cálculo sobre la aplicación de la ley. El problema de la legitimación del derecho sigue sin resolverse desde el pensamiento hobbesiano, pues, si como lo he planteado anteriormente, el derecho no puede fundamentarse a sí mismo, la fuerza implícita que lleva para conservar el estado de paz y evitar que los hombres vuelvan al estado natural lo sustenta.

Siguiendo esta línea, Schmitt se presenta como el pensador, que en el contexto de las Guerras mundiales, cuestiona la legitimidad del Estado por medio de un orden jurídico. Para él, los problemas de la autoridad y la soberanía, se reducen a considerar que: “Soberano es aquel que está legalmente autorizado en la sociedad para ejercer el poder político, o aquel que en último término lo ejerce. (Lowenstein, 1976, pp. 24 y ss). En otras palabras esto significa, que la soberanía es la expresión material del control social entendido, en sentido weberiano, como “la dominación mediante una constelación de intereses –especialmente mediante situaciones de monopolio– y mediante la autoridad... [Apoyada] en el hecho de que el poder de mandar fáctico suele exigir un orden normativo legal, y opera así forzosamente en relación con el sistema de nociones jurídicas” (Weber, 1976, pp. 696 - 700). Estas, a su vez, proveen de legitimidad a las relaciones de subordinación y/o “dominación” y al ejercicio de la “autoridad” mediante el uso de la violencia, entendida ésta en

sentido amplio. Con estas máximas se confirman, entonces, la fe en la legalidad que subyace al ejercicio del poder y la adscripción de la comunidad política a la reverencia de dicha fe.

Este fenómeno, característico de la modernidad institucional a través de la juridicidad, ha adquirido en nuestros días una gran complejidad, desconocida por cierto por Hobbes y denunciada por Schmitt, requerida por una serie de estrategias. Una de estas estrategias supone la puesta en entredicho de la supremacía interna del poder, que lejos de ser un poder absoluto de decisión, manifiesto tan sólo en los casos de excepción (entendido por Schmitt como expondré más adelante), aparece más bien como un poder de coordinación del poder, ejercitado en el control social y los “grupos de presión” que buscan determinadas “decisiones políticas” según sus intereses. Otra estrategia busca la legitimación a través de la puesta en marcha de procesos ideológicos, los que pretenden explicarse como signos determinantes del *sollen*, de las expectativas y esperanzas sociales, y de la necesidad del orden político para su satisfacción.

Este panorama pone de manifiesto la dudosa naturaleza del orden legal, en el marco de la comunidad política: legitimadora del poder, la autoridad, la soberanía y la sumisión; la cual vendría a ser también límite de ese poder y autoridad. Precisamente por ello, para Schmitt

la legitimidad de la legalidad se basa en la autoridad, en su capacidad de generar y mantener las condiciones “normales” que hacen posible la vigencia del derecho. [De manera que] el control monopólico de los medios de coacción es, por tanto, una condición necesaria (no suficiente) para adquirir el monopolio de la decisión última (Serrano, 2002, p. 5)

No obstante, esta idea no proviene originalmente del propio Schmitt sino de Hobbes. En la hipótesis del estado natural, Hobbes construye la idea “racional” de soberanía legítima, esto es, la idea por

la cual el ejercicio del poder político y la coacción provienen del pacto político originario.³ En esos términos, la autoridad del Soberano radica en el ejercicio absoluto de la libertad, de la decisión política y legal al mismo tiempo, entendida como una prolongación de la idea de libertad natural de los hombres consistente en la “ausencia de oposición”.⁴ El poder político del Soberano, por ende, no puede ser cuestionado, ha de ser absoluto, pues de otro modo el Leviatán no podría asegurar su cometido, esto es, asegurar la administración de la libertad que los particulares le han cedido con vistas a asegurar la paz y la justicia, de otro modo, imposibles de conseguir.⁵ Con este argumento, Hobbes enlaza de forma estrecha el ejercicio de la fuerza y la coacción con la capacidad de decidir, en términos políticos, lo conveniente o no para la comunidad política.

3 Hobbes, como se recordará, entiende el pacto político que constituye la comunidad política como una necesidad racional. Esto es, si en la naturaleza del hombre está inscrito el *homo homini lupus* (Lev., VI y XIII, y De Cive. I, VII) y no existe poder alguno que regule la violencia, entonces, la conclusión no puede ser otra que la permanente guerra de todos contra todos. Y si a esto se le agrega que la igualdad natural de los hombres involucra el que la naturaleza ha dado todo a todos resulta, entonces, que la libertad sólo se ejercita a través de la fuerza y, en consecuencia, en el conflicto (De Cive. III). Por ello, entonces, se hace indispensable la aparición del Leviatán, Soberano absoluto que asegure los términos del pacto y dirima, fuera de toda discusión, los conflictos originados ya en la comunidad política.

4 Hobbes Equipara la libertad del soberano con la libertad de los individuos en el estado natural, de suerte que “de acuerdo con este significado, un hombre libre es aquel que, en aquellas cosas que puede hacer en virtud de su propia fuerza e ingenio, no se ve impedido en la realización de lo que tiene voluntad de llevar a cabo.” (Lev., XII.)

5 La subordinación de la libertad individual a las autoridades potestas (al Leviatán), sin embargo, no se realiza sino sólo bajo los presupuestos que determinan de antemano las leyes naturales, límite y fin de la creación del Leviatán. Hobbes en los capítulos II y III del De Cive y en los XIV y XV del Leviatán presenta los *jus* que se han visto determinados efectivamente en *lex*, colocando particular énfasis en las dos leyes naturales básicas, así: la 1ª, “cada hombre debe procurar la paz hasta donde tenga esperanza de lograrla; y cuando no pueda conseguirla, entonces puede buscar y usar todas las ventajas y ayudas de la guerra” y 2ª, “un hombre debe estar deseoso de no hacer su uso de su derecho de a todo, y de contentarse con tanta libertad en su relación con los otros hombres, como la que él permitiría a los otros en su trato con él.”

Frente a una crisis de lo político que se venía gestando con mayor fuerza desde el siglo XIX con el auge del positivismo jurídico. Schmitt argumenta respecto a lo conveniente para la comunidad política que la autoridad debe volver al lugar del soberano. Puesto que todos los modelos de gobierno correspondientes al llamado Estado de derecho han legado el poder y la soberanía (que le correspondían al gobernante, el leviatán) a un cuerpo de leyes ubicadas por fuera o sobre el poder del soberano, esto se ha realizado con la intención de buscar la representación adecuada de la voluntad general. En este contexto, Schmitt cree que existe una crisis de la autoridad en el medio político moderno, esta autoridad, ligada al poder, viene a estar en la capacidad del gobernante de representar los intereses de la comunidad política.

Según Schmitt, la tradicional definición de soberanía es un concepto sustentado en condiciones ideales de normalidad. Una visión positivista del estado y del orden jurídico determina que son las normas quienes han de regir la vida política y jurídica dentro de éste. Desde este punto de vista, la autoridad está en las normas y la soberanía de un gobierno reside en la capacidad de sus representantes para ajustarse al orden jurídico existente. La posibilidad de poner entre paréntesis el orden jurídico normal a causa de alguna situación que lo amerite, tal como una guerra civil o una invasión extranjera, está prescrita por el mismo orden jurídico en la forma de un estado de sitio o mediante un decreto de emergencia. Las leyes no sólo prescriben sobre las condiciones de normalidad, sino que también prevén sobre excepcionalidad.

Schmitt propone una concepción realista de la política, en la cual la soberanía recaiga en el poder de decisión del gobernante y no en el conjunto jurídico o en un ideal de justicia trascendente:

Lo que Schmitt defiende es una política de la decisión soberana, para la cual el contenido, sin embargo, es sólo el producto de la *ocassio* contingente de la situación política del momento y no

el producto de la fuerza de un conocimiento íntegro sobre lo originariamente correcto y justo, como en el concepto platónico de la esencia de la política, en que dicho conocimiento es la fuente de un orden de las cuestiones humanas (Löwith, 2006, p. 53).

La ocasión es aquí, el momento sobre el cual el soberano debe decidir, un momento que se extrae del orden normal y ante el cual es insostenible la aplicación del derecho existente. Es en esta ocasión en la que surge la excepción.

La excepcionalidad es una situación latente, puesto que siempre existe la posibilidad de que "otro", un "enemigo", se oponga a la organización que un grupo de "amigos" han elegido como la más adecuada para la convivencia en el Estado. Afirmar que las normas se encuentran por sobre la decisión del gobernante, sería presuponer que las condiciones de normalidad son la norma común dentro del Estado; pero, en circunstancias reales no es así. Ante el constante peligro de la excepcionalidad, no son las leyes las que pueden orientar al gobernante sobre la toma de decisiones, sino que es el soberano quien decide qué y cómo debe procederse para proteger los intereses de la comunidad política; por sobre el ordenamiento jurídico existente: "Toda norma general requiere una organización normal de las condiciones de vida a las que debe aplicarse de forma concreta y a las que se somete a su reglamentación normativa. La norma necesita de un medio homogéneo" (Schmitt, 2002, p. 28).

No obstante, esta normalidad en la organización política no es permanente puesto que, todo Estado está siempre amenazado y abocado a los conflictos, los cuales se pueden presentar en cualquier momento con un alto grado de intensidad (debido al principio dualista amigo-enemigo que agrupa los hombres). Por ello, el valor supremo y la autoridad de las normas no es absoluto, pues: "no existe una norma que pueda aplicarse al caos. Debe establecerse el orden para que el orden jurídico tenga sentido. Hay que crear una situación normal, y es soberano quien decide de manera

definitiva si este Estado normal está realmente dado” (Schmitt, 2002, p. 28).

Frente a lo problemático de una concepción de la decisión en términos de Schmitt, Derrida dará una respuesta contundente, pues, como se verá más adelante, la decisión es un momento importante en la búsqueda de un principio de justicia infinita que contribuya, no sólo a dirimir sobre un caso particular; sino en la constitución misma de la ley y de la comunidad política. No obstante: la decisión a la cual Derrida se refiere, no es aquella que proviene de la voluntad de un soberano y que se desprende de la legalidad, sino que por el contrario proviene de la legalidad en términos de justicia.

La justicia como imparcialidad

La importancia del pensamiento político de John Rawls radica en haber reintroducido el tema de la justicia y de lo moral en el marco de la discusión del liberalismo político. El problema de la justicia, que había desempeñado un papel central en las primeras reflexiones sobre lo político en Grecia, había desaparecido de la discusión política moderna al ser desplazado por el problema de la libertad. Ante ello cabe recordar la tesis de Macintyre, según la cual el fracaso del proyecto ilustrado evidenció la imposibilidad de sustentar la organización política a partir de presupuestos morales, presupuestos que fueron considerados como pertenecientes al ámbito de las pasiones y no al ámbito de la razón (cfr. Macintyre, 2001, p. 72).

Según Rawls, la idea de la justicia es el principio sobre el cual se deben organizar las instituciones públicas asegurando el desarrollo de una sociedad entendida como un “sistema justo de cooperación”⁶, en el cual estas instituciones deben distribuir equitativamente las ventajas y las desventajas que todos y cada uno de los ciu-

dadanos pueden alcanzar en tanto sea posible. No obstante, este nacimiento de un nuevo contractualismo en los primeros años de la década del setenta no fue en modo alguno fortuito. El sólo hecho que tres obras de gran envergadura e impacto académico –que versan esencialmente sobre el mismo problema– aparezcan en tan corto tiempo, denota un contexto intelectual común: la crisis legitimatoria de la política occidental moderna que, desde por lo menos dos décadas atrás, sufría – y aún sufre– el Estado liberal (y de lo cual el mayo francés fue sólo un síntoma).

Habermas, resumió en tres aspectos esenciales esos problemas de legitimación⁷. Primero, en un aspecto económico, considerado este como el factor de escisión entre la integración social y la integración sistémica; entendiéndose que a la primera corresponden relaciones no políticas (dentro de las cuales, sin embargo, el individuo se ve sumido las más de las veces) sino de medios de producción-capital-trabajo asalariado, mientras que a la segunda la conformación efectiva del régimen administrativo estatal (al cual el individuo se subordina).

Segundo, en un aspecto teórico: el de la racionalidad positiva o instrumental que reduce la razón a la búsqueda del cálculo y de la eficacia que conduce a un derrocamiento de las aspiraciones emancipadoras; ya que la búsqueda de la eficacia y la eficacia conducen a la burocratización, la alienación y la reificación de las actividades humanas, de modo que se crean tecnocracias que los hombres, no técnicos, no comprenden pero de las que dependen. Y tercero, un aspecto psicosocial: el de la identidad, expresada o bien como la pérdida de motivación subyacente a la adhesión al todo social, o bien como el no-reconocimiento al poder emanado por la estructura del orden social; en este sentido, la legitimidad de determinado orden político-jurídico alude a la capacidad de aglomerar en sí un cierto margen de justificación que reposa sobre la legalidad.

6 Idea organizadora fundamental de la justicia como imparcialidad desarrollada en la página.39 de “Liberalismo Político”

7 Véase al particular, Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío. p. 13 y ss.

A los tres aspectos esenciales de los problemas de legitimación en el capitalismo tardío, arriba mencionados, corresponden como correlato en el derecho cuatro síntomas generalizados –señalados también por Habermas⁸-. Primero, el funcionalismo o instrumentalización del derecho que hace del mismo un objeto no racionalizable para no especialistas. Segundo, la marginalización del quehacer legislativo (acto, para los legos, inaprensible) complicado con la hiperinflación legislativa. Tercero, la delegación reflexiva de acuerdos por fuera del ordenamiento jurídico debido a que su hiperinflación trae consigo una creciente burocratización de la administración de justicia y por ende un embrollamiento de la máquina procesal. Y cuarto, el reacondicionamiento de los imperativos que reclaman, debido al exacerbado legalismo, un reconocimiento moral más limpio para la adhesión subjetiva al ordenamiento jurídico que los condiciona.

En el contexto general de la antedicha crisis de legitimación, en todos sus aspectos, el modelo contractual que Rawls realiza en su Teoría de la Justicia es una respuesta al intuicionismo clásico dominante, y presenta una nueva alternativa viable que opone la idea de justicia como imparcialidad, a las tradicionales ideas intuicionistas y utilitaristas. Tal y como el mismo lo señala la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales⁹ y por lo mismo las teorías y las leyes que no involucran la justicia verdadera en su interior, pese a su consistencia, han de ser rechazadas. La justicia así entendida involucra, en primera instancia, a los individuos y a las minorías, razón por la cual Rawls se opone al utilitarismo ya que la justicia no permite que los sacrificios impuestos a unos sean compensados por la mayor cantidad de ventajas disfrutadas por muchos.

De manera que el papel de la justicia es conseguir una sociedad bien ordenada a través de institucio-

nes justas, justicia pública y principios de justicia para todos. Siendo la justicia social la prioridad, el objetivo inicial de la justicia es la estructura básica de la sociedad, o como lo dice Rawls el modo en que las grandes instituciones sociales distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social. En tal sentido, los principios de justicia han de ser el fruto de un acuerdo (contrato) en una posición de igualdad o posición original; una situación hipotética o *statu quo* apropiado que asegura que los acuerdos fundamentales alcanzados en él sean imparciales.

En esta situación inicial es razonable pensar que nadie estará en situación de ventaja o desventaja con respecto a cualquier cosa. Los participantes no deben tener información sobre su posición en la sociedad (velo de ignorancia), y por lo mismo todos se encuentran en igualdad de condiciones en tanto que todos son personas morales. Este estado hipotético denominado por Rawls “Justicia como imparcialidad”, a razón de que en él mismo los principios de justicia se deciden en una situación inicial justa, y tales principios son producto del consenso, puede verse como una teoría contractual, aunque incompleta, ante la falta de elección de un sistema ético completo, y no sólo de justicia. Resumidas cuentas, la justicia como imparcialidad consiste en dos partes:

- i) Una interpretación de la situación inicial y del problema de elección que se plantea en ella.
- ii) Un conjunto de principios en los cuales, se dice, habrá acuerdo.

Referirnos a los principios de justicia que resultarían de este proceso según Rawls, es algo que nos llevaría fuera del cometido aquí propuesto. Basta para nuestro caso considerar que el contractualismo rawlsiano, posteriormente desarrollado con más vigor en su Liberalismo Político, ha sido piedra de toque para el desarrollo de un mecanismo de legitimación político-jurídica, además de servir como idea reguladora de derecho.

8 Al respecto véase Mantilla Pineda, Benigno. *Moral, Derecho y Política*. En *Estudios de derecho (Medellín)*. Vol. 56, no. 127 (Mar. 1997, pp. 7 - 9).

9 En lo seguido todas las frases en bastardilla pertenecen a la Teoría de la Justicia de Rawls.

La respuesta de Rawls al problema de la justicia en torno a una sociedad bien ordenada, se encuentra sujeta a un cálculo racional. Dicho cálculo en la toma de decisiones políticas, no es aceptado por Derrida. Sokoloff interpreta en Derrida la justicia como incalculable, es decir, que ésta no puede ser sometida al cálculo, tal y como se observa en el pensamiento de Rawls: "Derrida conceives justice as incalculable, impossible, and infinite whereas law is a matter of calculation, rule, and norm. As we shall see, Derrida insists on the need for a relation between justice and law, even if justice is never reducible to law."

Benjamin: fuerza instauradora y fuerza conservadora del derecho

En un tercer momento, el pensamiento de Benjamin nos servirá de ejemplo para el análisis de la fuerza instauradora y conservadora del derecho, como concepto legitimador del Estado. El ensayo de Benjamin: para una crítica de la violencia, aparece como una reflexión más contemporánea, en el contexto de la primera posguerra en Europa, donde la preocupación por la legitimidad del Estado está latente, al igual que el interés por evidenciar los desmanes que éste puede cometer con la pretensión de su conservación. Este ensayo aparece en 1921, momento en el que la crisis de las democracias parlamentarias es una consecuencia de la Primera Guerra Mundial.

Este hecho se percibe especialmente en Alemania, donde las catastróficas condiciones sociales repercuten en un cuestionamiento sobre la legitimidad y la eficacia del poder para solucionar los problemas. Para una crítica a la violencia pone de manifiesto el ejercicio de la violencia como elemento que va a fundar las sociedades de derecho, las relaciones entre los individuos de un Estado y por ende se constituye en la razón de su historia, la cual viene desde el pensamiento mítico griego. Antepone Benjamin a esta violencia mítica, fundadora del derecho, una violencia divina

fundadora de la justicia. "Fundación de derecho equivale a fundación de poder y es, por ende, un acto de manifestación inmediata de la violencia. Justicia es el principio de toda fundación divina de fines; poder, el principio de toda fundación mítica de derecho" (Benjamin, 1991, p. 40). Si la violencia divina, que para Benjamin se relaciona con lo justo, es de origen divino, fue desplazada por el derecho, que surge con el desarrollo del pensamiento mítico griego (la ira de los dioses) y que se desplaza históricamente hasta el mundo contemporáneo. Sin embargo, no es el problema de la justicia lo que Benjamin pretende desarrollar en este ensayo, en palabras del propio Benjamin: "Por lo pronto, el ámbito de los fines, y con ello también la cuestión de un criterio de justicia, se disocia de esta investigación. En cambio se entrará de lleno en la cuestión de la legitimación de ciertos medios que abarcan el ámbito de la violencia." (Benjamin, 1991, pp. 24 - 25) En el presente trabajo y en este momento, me ocuparé de las dos manifestaciones de la violencia manifiestas en el derecho.

Benjamin distingue dos tipos de manifestaciones de la violencia en el derecho: la fundadora y la conservadora. En ambos casos la violencia es usada como medio para unos fines determinados. En el primero, la violencia de los vencedores lleva a sancionar las nuevas circunstancias impuestas por los mismos, es decir en el reconocimiento de estas condiciones como derecho. Según Benjamin, los Estados modernos tienden a prohibir todo tipo de violencia, pues temen circunstancias que lleven a esta violencia fundadora, por esto limitan situaciones como el derecho a la huelga. Con respecto a la segunda forma de violencia, el derecho impone cierta fuerza, empleándola para salvaguardar los intereses del Estado y para conservar las condiciones establecidas; es el caso de la fuerza legal ejercida por la policía, que se considera conservadora de la ley, aunque en sus abusos se constituye ella misma en violencia fundadora, como se ha observado en tantos casos ejemplares, donde la acción de la policía no se limita a vigilar el cumplimiento de la ley, sino que emite órdenes, juzga y ejecuta, con el argumen-

to de que las circunstancias no son claras para salvaguardar el orden establecido.

La frontera entre violencia fundadora y conservadora desaparecen en este caso. De acuerdo con lo expresado por Derrida: "Esta ausencia de frontera entre las dos violencias, esta contaminación entre fundación y conservación es algo innoble, es la ignominia de la policía" (Derrida, 1997, p. 106). La crítica de Benjamin a la violencia en el contexto del Estado contemporáneo, está circunscrita a la historia misma del derecho, donde han sido recurrentes las oscilaciones entre violencia fundadora y conservadora. En palabras del propio Benjamin: "Esta ley de oscilación se basa en que, a la larga, toda violencia conservadora de derecho indirectamente debilita a la fundadora de derecho en ella misma representada, al reprimir violencias opuestas hostiles. Esta situación perdura hasta que nuevas expresiones de violencia -las anteriormente reprimidas- llegan a predominar sobre la violencia fundadora hasta entonces establecida, y fundan un nuevo derecho sobre sus ruinas" (Benjamin, 1991, p. 44).

En este tercer momento de cabe resaltar que, aunque la fuerza instauradora del derecho, haya sido el común denominador de la historia europea, no por ello puede vérselo como suficiente sustento legitimador del derecho mismo. De igual forma, la violencia conservadora ha mostrado en momentos reales, ser injusta, por lo tanto no puede tampoco ser legitimante. Sin embargo, esa es justamente su condición: quedar sometido a la fuerza, como violencia fundadora y como violencia conservadora.

Derrida: derecho y justicia infinita

En un cuarto momento, tomando como referencia lo expuesto hasta aquí en los tres momentos anteriores, cabe preguntar: ¿Por qué Derrida apela a un nuevo planteamiento del problema sobre la legitimidad del derecho desde un ámbito que puede tomarse como metafísico? Derrida, pertenece a ese grupo de filósofos del llamado postestructu-

ralismo, que surgieron en la controvertida década de los 60 y que trataron de abrir nuevos caminos al pensamiento, alimentados por los que Ricoeur llama pensadores de la sospecha. Es posible que Derrida también participase de las inquietudes de aquellos jóvenes del Mayo del 68 que confesaban: "Sabemos lo que no queremos, pero no sabemos lo que queremos", o en otros términos, tratamos de dismantelar los fundamentos de nuestra cultura para construir no sabemos todavía qué. Estos filósofos se inclinan por una oposición ante lo que consideran una tradición resguardada en el fondo y en la forma.

En este contexto, como ya había anotado, las reflexiones de Derrida sobre el derecho y la justicia son una clara oposición a los "iuspositivistas", a los "Realistas escandinavos" o "norteamericanos" para quienes las deliberaciones sobre el derecho debían, erradicar la idea de una justicia que lo legitimara o darle a ésta una definición que entrara en el contexto de la ley misma. Sin embargo, no sólo las consecuencias de la Segunda Guerra Mundial, sino los acontecimientos más destacados en el orden del Derecho Internacional Humanitario y de los delitos de lesa humanidad, hicieron surgir la necesidad de un replanteamiento de los supuestos más dogmáticos del positivismo ante la difundida demanda de justicia al Derecho. Justamente, ante esta fluctuación del problema sobre las fuentes, exigencias y co-implicaciones entre el derecho y la justicia, en circunstancias de urgencia e índole internacional, es hacia donde se dirige la lectura de Derrida.

Si se piensa en lo dicho por Derrida en Fuerza de ley, después de analizar lo que brevemente he expuesto hasta aquí sobre el derecho, la justicia y la fuerza en Hobbes, Schmitt, Habermas y Benjamin; se entiende por qué a pesar de que estos dos temas han sido tan recurrentemente tocados en diversas épocas por innumerables pensadores, tanto el derecho como la justicia son conceptos con la posibilidad de ser sometidos a un ejercicio deconstructivo. Este ejercicio tiene una particularidad que abre a lo político un modo de reflexión no tradicional, tal y como lo expresa Sokoloff: "It

becomes immediately clear while reading his texts on political themes that Derrida does not approach politics in a conventional way. In terms of his methodology, he suspends the traditional meanings of fundamental political categories and engages in an unrelenting philosophical questioning that forces them to their conceptual limit resulting in aporia, impossibility, and paradox" (Sokoloff, 2005, p. 341).

Derrida sostiene que la deconstrucción se constituye en una amenaza contra el derecho, precisamente, en el inicio de la conferencia, dirigiéndose a supuestos detractores de la aplicación de la deconstrucción al derecho y la justicia afirma: "El sufrimiento de la deconstrucción, aquello por lo que ésta sufre o aquello por lo que sufren aquellos a los que ella hace sufrir, es quizás la ausencia de regla y de criterio seguro para distinguir de manera no equívoca entre el derecho y la justicia" (Derrida, 1997, p. 12). Estas aseveraciones muestran el convencimiento de Derrida sobre los límites y los intereses que se esconden en cada concepción de la ley y de la justicia; sin embargo, su propósito no es salirse del campo de la tradición del derecho, por el contrario la deconstrucción sólo es posible desde dentro. En este sentido, el acto deconstrutor no es anular o destruir una tradición. La deconstrucción no se realiza por fuera de ésta, ni pretende sustituir o invertir los conceptos. Según Derrida, la tradición no puede borrarse, por tal razón los conceptos que utiliza son los mismos. Lo que se pretende en la deconstrucción es exhortar las estructuras metafísicas <habiténdolas>, realizando de ellas una lectura estratégica, encaminándolas al límite en el cual quedan develados sus desarreglos (Peretti, 1989, p. 127).

Para Derrida la posibilidad de una deconstrucción de los conceptos de derecho y justicia, implica dos momentos:

- Un primer momento de responsabilidad histórica, puesto que se hace necesario revisar lo que la tradición nos ha legado en nombre de la justicia y del derecho (en este

caso revisamos tres momentos ejemplares: Aristóteles, Hobbes y Benjamin) manteniendo siempre un cuestionamiento sobre el aparato conceptual que la tradición nos ha transmitido. Este ejercicio se debe realizar a favor de esa justicia infinita que precede al derecho (justicia que no fue encontrada en los casos ejemplares que tomamos) Igual que para "denunciar no sólo los 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, 1997, pp. 46 - 47).

- Un segundo momento se relaciona con el anterior, puesto que la responsabilidad con la historia es también una responsabilidad con el concepto mismo de responsabilidad que se inscribe dentro de lo que consideramos justo e injusto. Este momento es el de la *epokhé*, el de poner en suspenso las estructuras, lo que de corriente suele considerarse justo o injusto en vista a posibles transformaciones, cambios o adaptaciones.

Lo realmente importante es diferenciar la justicia del derecho, pues la tradición no muestra la diferencia esencial que existe entre los dos. A ello se refiere Derrida cuando menciona los deslizamientos equívocos en que incurre la tradición en el tratamiento de estos problemas. Para Derrida existe una justicia infinita que no se agota en la aplicación de la ley. Si pensamos en la concepción aristotélica de la *dikaioσύne*, es posible ver cierta semejanza con la justicia infinita propuesta por Derrida; sin embargo, no podemos olvidar que dicha concepción de la justicia total no es aplicable de igual forma a todos los ciudadanos, pues no todos tienen igual participación de ella. Por su parte, el derecho natural hobbesiano está lejos de plantear la posibilidad de la justicia antes de la instauración de la ley, pues en el estado de naturaleza prima el derecho de todos a todo lo cual dista mucho de una concepción de justicia infinita. Para Derrida, la diferencia radica en la posibilidad de una justicia exterior al derecho, aunque éste

pueda en algunos casos contenerla, por ello afirma: “Quiero insistir en reservar la posibilidad de una justicia, es decir de una ley que no sólo excede o contradice el derecho, sino que quizás no tiene ninguna relación con el derecho o que mantiene una relación tan extraña que lo mismo puede exigir el derecho como excluirlo” (Derrida, 1997, p. 16). ¿Qué es entonces la justicia y cuál es su relación con el derecho? Para responder este problema es necesario revisar con detalle el surgimiento de la ley y su posibilidad de legitimación dentro del Estado.

La ley, como derecho, aparece a partir de una fuerza instauradora, fuerza que demuestra la ilegalidad de la ley en su momento fundador. La lectura que hace Derrida sobre Pascal y Montaigne tiene como objetivo mostrar la violencia manifiesta en el acto fundador de la ley, al igual que la fuerza implícita de la misma una vez se ha instaurado. “La instauración de la ley, en el acto fundacional de un contrato o de cualquier legislador, se presenta como un abuso de autoridad frente a una fuerza de dispersión previa” (Bennington y Derrida: 1994, p. 248). El contractualismo moderno ha planteado tal cuestión de forma abierta. Por ejemplo, en Hobbes se observa que la constitución del Estado y por ende del derecho surgido con éste, se da mediante el acto de legar la fuerza individual y el derecho natural a un soberano que, desde el mismo momento de la instauración de su poder, puede ejecutar la violencia mediante la aplicación de la ley, con el fin de salvaguardar la paz en el Estado. Aristóteles percibía de igual forma la fuerza implícita de la ley pues, como cité anteriormente, sólo las leyes llevan el elemento de coacción necesario para contener el hedonismo y la falta de disciplina (E.N., 1179b 34)

La lectura de Derrida a Pascal y Montaigne lleva en principio a la cuestión sobre el origen de la ley, en tanto que: “La ley se hace en la ilegalidad, en un momento en que está fuera de la ley, fuera de sí misma, y que está marcada por ello: la ley de la ley es que no puede basar en sí misma su propia legalidad ni enunciar su propio título sin salir de sí

misma para narrar una historia del acontecimiento de su origen, ante el que, sin embargo, debe permanecer indiferente” (Bennington y Derrida, 1994, p. 253). La acción que consiste en fundar la ley es una fuerza realizativa, una violencia que inaugura y que no puede ser justa ni injusta de algún modo. Esto presupone igualmente un límite en el origen del derecho. Puesto que ha sido construido, se presume una demarcación desde su inicio, con condiciones previas, es lo que Derrida llama el origen místico de la autoridad. Hasta aquí, la aporía se reafirma, el derecho no puede fundamentarse a sí mismo, en cuanto posee un fundamento que es exterior a él, este fundamento es la justicia.

Toda aplicación de la ley implica una deliberación. En el momento en que el juez debe tomar una decisión sobre algún asunto, esta sentencia se encuentra condicionada por el tiempo, es lo que Derrida llama el momento de la decisión. El derecho se nos muestra finito, condicionado por un momento ya que la deliberación sobre cualquier acto y su justicia o injusticia que se deriva de él, debe darse en un límite temporal determinado. Ese momento de la decisión es un cálculo que nos recuerda la razón hobbesiana, aquella por la cual un juez suma leyes y hechos para hallar qué es lo justo y qué es lo criminal en las actuaciones de individuos particulares (Hobbes, 1983, p. 43). En palabras del propio Derrida: La decisión comienza –debería comenzar, en principio y en derecho– con la iniciativa de entrar en conocimiento, leer, comprender, interpretar la regla e incluso calcular” (Derrida, 1997, p. 55).

Tanto el momento deliberador sobre cada caso particular, como el momento de aplicación de la ley, determinan la homogeneidad del derecho, pues una norma es única y lleva implícita una fuerza de imposición. Cada decisión que deba tomar un juez pasa por un momento de suspenso, en el cual se pretende lograr la deliberación adecuada para tomar la decisión justa. No obstante, la justicia infinita, que desborda el derecho y el momento de la decisión, no se agota nunca en cada caso deliberado. El derecho es en sí mismo homogéneo; mas una ley no debe aplicarse

de manera unificada e irreductible. Aunque dos individuos hayan violado una misma ley, sea cual sea, es deber del juez, según Derrida, poner en suspenso la norma misma y hacer una interpretación de ésta para cada caso en particular. Sólo al actuar en derecho con esta premisa pragmática, se podría garantizar que el juez ha intentado obrar según la justicia. En últimas, el derecho es finito desde dos perspectivas:

Posee un origen, determinado por una violencia que instaura las nuevas disposiciones del vencedor como derecho, puesto que unas condiciones previas se imponen a la fuerza, y de esta imposición surge un nuevo orden que se instaura en forma de ley y se convierte en derecho. Sin embargo, este estado puede acabarse, cuando nuevas fuerzas se impongan por necesidad o por una nueva violencia instauradora. El derecho posee principio y fin, es finito.

Posee límites en su aplicación, límites precisados por la homogeneidad de la norma y por la finitud del tiempo de decisión en que debe deliberarse. La decisión, es el momento en el cual, puede hacer una aparición pragmática de la justicia, allí, está la aporía del momento de la decisión; que se debate entre la regla y lo indeterminable, expresado en sus dos momentos: (i) hacer cumplir la ley, (ii) teniendo en cuenta la particularidad de cada caso. Allí se encuentra lo justo de la decisión: "Hence, in order for a decision to be possible, it must be impossible; judges cannot know in advance what to decide. If they already knew what to decide in particular situations, then they are not making a decision. The conditions for a decision must prevent a decision from being easy or fast. They must break from the past and they cannot be based entirely on reason or knowledge" (Sokoloff, 2005, p. 342).

Hasta aquí he esbozado ciertos aspectos relevantes sobre el derecho y algunas de sus relaciones con la justicia. Sin embargo, no se ha aclarado lo que Derrida concibe como justicia. Aunque algunos pensadores de la historia de la filosofía

del derecho no han desechado totalmente la idea de justicia absoluta como rectora del derecho positivo, la referencia a ésta es más bien oblicua, pues la justicia se forja desde esta orientación del derecho como lo que es adecuado a la ley en el más estricto de los sentidos. En torno a esta forma de interpretar la justicia, surgen algunas conclusiones: no existe la posibilidad de concebirla sin remitirse a la ley establecida, además, no son claros los límites entre la justicia y el derecho. Para Derrida es necesario que existan límites entre estos, de allí que sea preciso el ejercicio deconstructivo. Ya he mostrado también de qué forma en la ley no se agota la justicia, al deconstruir el momento de la decisión que afronta el juez en cada caso particular. En busca de estos límites y de una determinación más clara de lo que es la justicia, la deconstrucción no lleva a Derrida a establecer simplemente la diferencia entre lo que puede considerarse justo o injusto, sino a la idea de justicia infinita.

La justicia infinita precede al derecho y debe precederlo, pues éste sólo adquiere validez cuando es instituido en nombre de una justicia infinita. Este concepto puede entenderse en Derrida como un ámbito metafísico que justifica el derecho, se convierte en su legitimador. La justicia que antecede al derecho y que puede o debe regularlo, que al mismo tiempo se convierte en el criterio por el cual el derecho puede y debe ser deconstruido. Con respecto a esta justicia infinita, la aporía adquiere tres momentos distintos en Derrida.

La epokhé de la regla: Este concepto de epokhé está relacionado con el ejercicio planteado por Husserl, que consiste en poner en suspenso nuestros conceptos, suspender todo juicio y poner entre paréntesis tanto el mundo natural como a nosotros mismos que nos encontramos dentro de él; para acercarnos a los hechos sin prejuicios y así podernos acercar a la realidad en toda su pureza, en su esencia. En Derrida, la epokhé corresponde al momento de suspensión de la decisión que debe tomar un juez en vista de la singularidad del cada caso sobre el que

debe deliberar. Lo que cabe destacar aquí es la búsqueda de un fallo justo, pero dado que la ley es única, correspondiente a esa homogeneidad del derecho, su aplicación inapelable a cada caso particular puede llevar a injusticias.

En consecuencia iría en contra de esa justicia infinita que está más allá del derecho. Una decisión sin momento deliberador contradice la justicia y devela la injusticia de la regla en sí misma. Dicha injusticia no se agota, como tampoco se agota la justicia en el momento de deliberación, pero la epokhé realizada en cada momento por el juez, por lo menos, puede garantizar un fallo más justo en cuanto a lo concebido como justicia infinita. Aquí es interesante resaltar que la epokhé a la que se refiere Derrida no corresponde con el acto de la razón calculante de Hobbes, pues no se limita a determinar lo que es adecuado o no a la norma, al fin y al cabo, una decisión puede ser adecuada a una norma y en sí ser injusta.

La obsesión de lo indecible: en esta aporía lo indecible es el momento de la decisión, momento que no es sólo un calcular, un razonar o demostrar mediante pruebas como se procede actualmente en el campo jurídico. Lo indecible resalta la singularidad, tanto de cada caso como de cada individuo. Con cada decisión la regla es reinventada y reelaborada, lo indecible es ese momento de la epokhé, en el que debe surgir la justicia infinita y heterogénea que debe ser reinventada en cada situación particular. Solo la justicia infinita se muestra como lo indecible, que debe estar presente en todo momento deliberador, ésa que invita a la reinención de la regla es al mismo tiempo deconstrucción.

La urgencia que obstruye el horizonte de saber: en esta aporía es importante resaltar es el carácter de la justicia por el cual ella no espera, exige inmediatez. Los problemas del presente son urgentes, es en este contexto que Derrida apela a una necesidad de la justicia. No puede seguir siendo obstruida y no tiene horizonte de espera, como no tiene horizonte de espera el desplaza-

miento Kurdo, el caso palestino o la necesidad de reparación por el desplazamiento causado por la acción paramilitar en Colombia. La justicia implica un devenir, pues no sólo es un concepto sino que involucra el cambio y la refundación del derecho, de acuerdo a las necesidades y a los hechos que surgen.

De una concepción de la justicia como la que nos insta a pensar Derrida, se origina también una noción sobre lo político, tal y como lo comprende Sokoloff:

Derrida envisions a political order motivated by a conception of justice over and beyond law. Such a regime would strive to practice law in ways that are less arbitrary. Law is less arbitrary when it acknowledges the contingency of its own commands. For Derrida, justice is the condition of possibility for the ultimate minimization of the violence in law that repeats itself in the enforcement of law. First and foremost, decision is a question of justice (Sokoloff, 2005, p. 343).

La justicia se encuentra más allá del orden político existente, que es a su vez el lugar de realización de lo justo. Lo político, según Derrida, debe reconocer su propia contingencia, no perdiendo de vista la posibilidad de realización de la justicia en la práctica política misma. Esto es, aunque la ley y el orden político son contingentes, siempre existe la posibilidad de realizar en ellos la justicia que los sobrepasa.

Por otro lado, la concepción de lo político en Derrida puede estar emparentada con la concepción que de lo político tiene Hanna Arendt, para quien sólo mediante la acción y el habla, los hombres hacen ejercicio de su libertad y constituyen el ámbito de las relaciones públicas en las que se origina la comunidad política. Para Derrida, la necesidad de una deconstrucción del derecho y lo político, se da en términos de reconocer a otro lo que por justicia se le debe: "deconstruction is a positive response to an alterity which necessarily calls, summons or motivates it. Deconstruction is

therefore a vocation—a response to a call.” Responsibility to the other, however, cannot be completely fulfilled. That we cannot know whether our actions are just is precisely what fuels the continual aspiration for justice” (Sokoloff, 2005, p. 344).

De otra parte, esta necesidad de volver la mirada al otro, en virtud de una justicia que se encuentra más allá del derecho y de la organización política de los hombres bajo una ley positiva, está de acuerdo con aquella concepción de Derrida sobre la democracia, como aquella que aún no se ha realizado (al igual que la justicia infinita); pero hacia la cual debemos dirigirnos, porque siempre está por venir¹⁰.

En el plano pragmático, las reflexiones de Derrida son sin duda una herramienta para la reinterpretación constante de los acontecimientos que están al orden del día y que de alguna manera implican la política, el derecho, la moral y la justicia, como bien lo expresa: “Para que esto no sea una perogrullada o una trivialidad, es necesario reconocer la siguiente consecuencia: 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 cierto en la declaración de los Derechos del Hombre, en la abolición de la esclavitud, en todas las luchas emancipatorias que están en curso, en todo el mundo para los hombres y las mujeres” (Derrida, 1997, pp. 65 - 66). Ya que sólo en una práctica deconstructora del derecho, con la perspectiva de una justicia infinita, pueden develarse los límites de éste y replantear sus alcances.

10 Una ampliación de la idea de una democracia por venir, puede encontrarse en: Derrida, J. *Políticas de la amistad*. Valladolid: Editorial Trotta, al igual que en *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Editorial Trotta, 1995.

Referencias

- Bennington, G. y Derrida, J. (2004). *Jacques Derrida*. Madrid: Cátedra.
- Corson, B. Transcending Violence in Derrida: A Reply to John McCormick. Source: *Political Theory*, Vol. 29, No. 6 (Dec., 2001), pp. 866-875 Published by: Sage Publications, Inc. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3072608> Accessed: 27/09/2008 09:13
- Benjamin, W. (1991). *Para una crítica de la violencia*. Madrid: Taurus.
- Derrida, J. (1997). *Fuerza de ley: el “fundamento metafísico de la autoridad”*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, J. (1998). *Repliegues*, en *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (1975). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Hobbes, T. (2000). *De Cive: elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hobbes, T. (1983). *Leviatán: o La materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Madrid: Sarpe.
- Lowenstein, K. (1976). *Teoría de la Constitución*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Löwith, Karl. (2006). *El decisionismo ocasional de Carl Schmitt, en Heidegger, pensador de un tiempo indigente: sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Macintyre, A. (2001). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Mantilla P. B. (1997). *Moral, Derecho y Política*. En *Estudios de derecho (Medellín)*. Vol. 56, no. 127.

- Peretti della Rocca, C. (1989). Jacques Derrida. Texto y Deconstrucción. Barcelona: Anthropos.
- Rawls, J. (1979). Teoría de la Justicia. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1996). Liberalismo político. México: Fondo de cultura económica.
- Serrano. G. (2002). Consenso y Conflicto. Schmitt y Arendt: la Definición de lo Político. Antioquia: Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia.
- Schmitt, C. (2002). Teología política. En: Carl Schmitt, Teólogo de la Política. México: Fondo de cultura económica.
- Sokoloff, W. (2005). Between Justice and Legality: Derrida on Decision. Source: Political Research Quarterly, Vol. 58, No. 2 (Jun), pp. 341-352 Published by: Sage Publications, Inc. on behalf of the University of Utah Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3595634> Accessed: 27/09/2008 08:59
- Weber. M. (1944). Economía y Sociedad. México: Fondo de Cultura Económica.