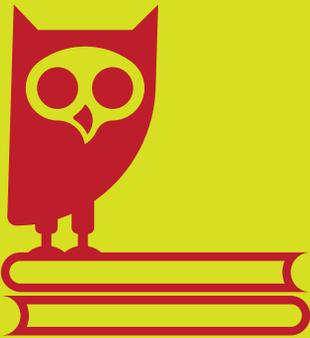


Utopía y Praxis Latinoamericana

Dep. legal: ppi 201502ZU4650

**Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana
y Teoría Social**

Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela
Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA)



AÑO 21, N°74

Julio - Septiembre

2 0 1 6





ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 21, Nº. 74 (JULIO-SEPTIEMBRE), 2016, PP. 91-98
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA.

El tiempo del espectro: Derrida y el problema de la justicia

The time of the specter: Derrida and the problem of justice

Fernando COCIMANO

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.

Resumen

El presente trabajo se propone pensar el concepto de justicia y su relación con el derecho en la obra de Derrida a partir de un rodeo por el problema de la temporalidad tal como ésta es conceptualizada en *Espectros de Marx*. Para ello, repondremos la crítica derridiana de Benjamin, crítica que tiene por objeto señalar la "contaminación diferencial" entre la justicia y el derecho, entendida no como una armonía finalmente alcanzada sino como tensión irreductible. Es esta tensión entre el derecho y la justicia la que nos permitirá, hacia el final del trabajo, delinear la concepción derridiana de la democracia.

Palabras clave: Derrida; justicia; derecho; temporalidad.

Abstract

This article aims to think the concept of justice and its relationship with Law in Derrida's work taking departing from a detour around the problem of temporality as it is conceptualized in *Specters of Marx*. To perform this task, we'll return to Derrida's critique of Benjamin, which aims to point out the "differential contamination" between justice and law, understood not as a finally achieved harmony but as an irreducible tension. It is this tension between law and justice that will allow us, towards the end of the present text, to delineate Derrida's concept of democracy.

Keywords: Derrida; justice; law; temporality.

INTRODUCCIÓN

La experiencia política argentina de los últimos años ha implicado un *descentramiento* de los modos en que solíamos conceptualizar el problema de la democracia. Esto es, en el transcurso de la pasada década, democracia dejó de ser un mero sinónimo de “libertades individuales”, como lo había sido en el período de transición postdictatorial signado por la necesidad de reconquistar y asegurar una serie de libertades que habían sido vulneradas hasta límites indecibles por los gobiernos dictatoriales, para aludir a un *proceso* permanente de profundización, profundización no ya de libertades, sino de un conjunto de derechos (sociales, políticos, educativos, matrimoniales, previsionales, etc.). Esta idea de la democracia como *proceso* permanente de ampliación de derechos nos obligó a hablar ya no de democracia, entendida como una serie de libertades garantizadas, sino de *democratización*¹. En este trabajo nos proponemos pensar esta nueva forma de comprender la democracia a la luz de la conceptualización de la justicia en la obra de Jacques Derrida.

La deconstrucción ha colocado en el centro de su reflexión teórica el problema de la justicia. Una justicia que, como señala Derrida en diferentes trabajos, es *excesiva* respecto al derecho, reclama “algo más” que libertades jurídicas y políticas de reconocimiento, y ese “algo más” alude a políticas y modos de relacionarse con los otros que son incondicionales, es decir, ajenas al cálculo y a la exigencia de contraprestaciones. La teoría deconstructiva de la justicia sostiene que la igualdad, en tanto sustancia moral del derecho, no debe constituirse en principio único de la justicia, sino que debe abrirse a otro principio: el del don. En ello radica lo que Derrida llama la “aporía de la justicia”. Aporía que no supone una detención del pensamiento y la práctica en el presente, sino que alude a una tensión cuyo despliegue posibilita la progresión del derecho, su transformación hacia formas más hospitalarias. En eso estriba, creemos, el aporte que la deconstrucción puede hacer a los procesos de democratización de la democracia.

Aquí buscaremos pensar el problema de la justicia mediante un rodeo por el problema de la temporalidad. La relevancia del problema de la temporalidad radica en que su conceptualización afecta los modos de entender la justicia y su relación con el derecho. En otras palabras, para Derrida hay una conexión estrecha entre los modos de conceptualización del tiempo histórico y las formas de pensar la justicia y el derecho. Esa es, como veremos, una de las tesis centrales de *Espectros de Marx*. Allí Derrida se propone problematizar el concepto de tiempo histórico mediante la noción de “espectralidad”. Como veremos a propósito de su crítica a Benjamin, el concepto de espectralidad nos permitirá pensar la justicia como heterogeneidad interna del derecho, es decir, constituye el nombre de la impureza constitutiva, de la “contaminación diferencial” entre el derecho y la justicia, entendiendo por ello no una armonía finalmente alcanzada, sino el espacio de una tensión ineliminable. Al mismo tiempo, será la consideración de esta tensión la que nos permitirá comprender qué entiende Derrida por democracia.

HERENCIA DE MARX

Espectros de Marx es el lugar donde Derrida tematiza por primera vez la importancia de “cierta herencia” marxista para el trabajo de la deconstrucción. Cierta “herencia” de Marx, decimos, ya que la herencia nunca es una consigo misma, siempre alude a una heterogeneidad, a un haz de mandatos, frente a los cuales debemos filtrar, elegir, sabiendo que esa decisión nunca se posee, sino que es más bien una *respuesta*, un efecto de la *inyunción* que la herencia significa. De allí que no se trate, dice Derrida, de la conveniencia ni de las ventajas de volver a oír la voz de Marx, sino de la *responsabilidad* de hacerlo. Derrida es particularmente enfático en esto

1 RINESI, E. (2013). “De la democracia a la democratización: notas para una agenda de discusión filosófico-político sobre los cambios en la Argentina actual. A tres décadas de 1983”. *Debatos y Combates*. Año: 3, n°. 5, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, pp. 19-43.

Será siempre una falta no leer y releer y discutir a Marx. (...) Será cada vez más un fallo, una falta contra la responsabilidad teórica, filosófica, política. Desde el momento en que la máquina de dogmas y los aparatos ideológicos marxistas (Estados, partidos, células, sindicatos y otros lugares de producción doctrinaria) están en trance de desaparición, ya no tenemos excusa, solamente coartadas, para desentendernos de esta responsabilidad. No habrá porvenir sin ello. No sin Marx².

La mundialización neoliberal ha vuelto a colocar en el centro de los dilemas contemporáneos la crítica marxista de la economía política. Es la urgencia de la coyuntura, parece decirnos Derrida, la que nos obliga a volver a Marx, y retener aquello que constituye la marca imborrable de su herencia: el concepto de emancipación³. Una exigencia de emancipación que asumirá la forma, en la lectura de Derrida, de una idea de justicia irreductible al derecho.

De este modo, heredar a Marx es volver a hacer audible su llamada, su inyección político-emancipatoria. Ahora bien, la herencia de Marx solo es legible la luz de una concepción espectral del tiempo que Derrida se propone pensar a partir de una lectura del *Hamlet* de Shakespeare. La potencia de la tradición marxista solo sería inteligible a partir de la expresión hamletiana del tiempo como “*out of joint*”. Esta constatación trágica de Hamlet ha desafiado múltiples tentativas de traducción. Derrida reseña algunas de las tentativas de traducción francesa, señalando que la realizada por André Gide (“la época está deshonrada”) es aquella que capta mejor la tonalidad ético-política de la sentencia de Hamlet. Escribe Derrida:

Si me dispongo a hablar extensamente de fantasmas, de herencia y generaciones, es decir, de ciertos otros que no están presentes, ni presentemente vivos, ni entre nosotros ni fuera de nosotros, es en nombre de la justicia (...) Desde el momento en que ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, ni justa, si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía ahí, presentemente vivos, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido⁴.

Esta exigencia hiperbólica de justicia, en relación al pasado (“aquellos que ya no están”) y respecto al futuro (“esos otros que todavía no han nacido”) nos obliga a interrogar dicho concepto de justicia y su relación con el tiempo histórico.

EL TIEMPO DEL ESPECTRO

En “Ousia y Gramme”⁵, Derrida muestra como en su intento de “destruir” el concepto metafísico de tiempo, Heidegger lo confirma al contraponer al concepto vulgar del tiempo la experiencia de una temporalidad originaria. Esta crítica temprana a Heidegger es central puesto que nos permite problematizar cierta imagen excesivamente “mesiánica” o “apocalíptica” de la perspectiva política de Derrida, donde el tiempo reproductivo del derecho sería fracturado por el tiempo pleno de la justicia redentora. Semejante dualismo es tributario de una concepción metafísica de la historia configurada en torno a las categorías de continuidad-discontinuidad. La problematización de ese dualismo es lo que atraviesa toda la aventura de la deconstrucción. No se trata, dice Derrida, de contraponer dos

2 DERRIDA, J (2012). *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta. p. 27.

3 “Si hay un espíritu del marxismo al que yo no estaría nunca dispuesto a renunciar (...) es más bien cierta afirmación emancipatoria y mesiánica, cierta experiencia de la promesa que se puede intentar liberar de toda dogmática e, incluso, de toda determinación metafísico-religiosa, de todo mesianismo. Y una promesa debe prometer ser cumplida, es decir, no limitarse a ser ‘espiritual’ o ‘abstracta’, sino producir acontecimientos, nuevas formas de acción, de práctica, de organización”. DERRIDA, J (2012). *Op. cit.*, p. 103.

4 DERRIDA, J (2012). *Op. cit.*, p. 12.

5 DERRIDA, J (1998a) “Ousia y Gramme”, in: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Catedra.

formas de temporalidad, sino de pensar al tiempo como “différance”. En efecto, el concepto de *différance* precisamente viene a mostrar que es la unidad elemental del tiempo la que está “siempre-ya” diferida de sí misma. Los conceptos de *différance* y de “huella” aluden a una estructura compleja donde ningún principio ordena, desde la presencia teológica de un centro, el movimiento y el espacio de las diferencias. Es decir, la *différance* es una estructura que ya no se deja pensar a partir de las oposiciones clásicas entre presencia/ausencia, continuidad/discontinuidad. Antes bien, repone la necesidad de considerar el entrelazamiento de temporalidades heterogéneas e irreducibles entre sí.

La inadecuación del tiempo consigo mismo toma la forma, en la lectura hamletiana de Marx desplegada por Derrida, de una teoría de la temporalidad en la que el presente se encuentra siempre-ya *asediado* por fantasmas que *habitan* temporalidades diferenciales. Esto es, no hay algo así como un tiempo general que sería eventualmente fracturado por una temporalidad radicalmente otra, sino impureza constitutiva, entrelazamiento diferencial de tiempos. En efecto, el tiempo del espectro perturba toda sucesión lineal de un antes y un después, toda oposición binaria entre un tiempo vulgar y un tiempo auténtico. “Repetición y primera vez”, dice Derrida, es lo propio de la temporalidad espectral. El espectro aloja una estructura iterable: “empieza por regresar”, volviendo imposible el dominio de sus “idas y venidas”.

Este pensamiento de la espectralidad del tiempo es irreducible a toda ontología. La ontología es aquí la neutralización idealista de la lógica fantasmática, en tanto sueña con la posibilidad de un presente pleno, contemporáneo en todas sus dimensiones, sin pasado y sin por-venir. Esta fantasía de una sociedad plenamente reconciliada consigo misma, en la que se empeña la hegemonía neoliberal, es lo que viene a desmentir el pensamiento espectral. No existe presente sin fantasmas, es decir, no existe presente que no esté fuera de quicio. Y si el fantasma *habita* todo presente, no es posible un “fin de la historia”. El tiempo de las sociedades no puede *ajustarse* precisamente porque todo presente está *habitado* por espectros del pasado y del por-venir, cuyo modo de *visitación* testimonia el carácter *pendiente* de la justicia⁶. Por ello, señala Derrida, el desajuste del tiempo es al mismo tiempo el signo de la injusticia y aquello que abre la posibilidad de la justicia⁷. De ahí la relevancia de la traducción de Gide a la que nos referimos más arriba, la cual capta muy bien la tonalidad ético-política que le interesa retener a Derrida. Signo de la injusticia, decimos, puesto que este tiempo fuera de quicio, este presente del capitalismo neoliberal es testimonio de injusticias diversas, de que algo no va bien. Escribe Derrida

En el momento en que algunos se atreven a neoevangelizar en nombre del ideal de una democracia liberal (...) jamás la violencia, la desigualdad, la exclusión, la hambruna y, por tanto, la opresión económica han afectado a tantos seres humanos, en la historia de la tierra y de la humanidad (...) ningún progreso permite ignorar que nunca, en términos absolutos, nunca en la tierra tantos hombres, mujeres y niños han sido sojuzgados, conducidos al hambre o exterminados⁸.

6 En ese sentido cabe destacar que en el presente neoliberal tienden a reunirse esas dos dimensiones que encierra este concepto de tiempo histórico, a saber: la dimensión “estructural” y la dimensión “ético-política”. Esto es, la no contemporaneidad designa la estructura misma del tiempo, y por lo tanto, podríamos decir que *todo* presente se encuentra internamente dislocado. No obstante, la peculiaridad de la coyuntura neoliberal es que ella habilita el *paso* de ese “desajuste estructural” a lo “injusto” del presente histórico. Esto quiere decir que esos dos elementos no siempre coinciden. En otras palabras, no siempre el desajuste del tiempo puede ser leído como índice de la actualidad de la injusticia.

7 Sin embargo, al mismo tiempo, esa estructura descentrada del tiempo histórico trae consigo la posibilidad de que la justicia pueda no ocurrir. Más aún, supone la posibilidad que la justicia troque en injusticia. Y este no advenimiento o inversión de la justicia no es un accidente externo, sino que forma parte de la estructura no-teleológica de este concepto de tiempo histórico. Es decir, el tiempo fuera de quicio, el tiempo de la promesa de justicia, alude a una “ocasión” que trae consigo la posibilidad de la emancipación como su contrario. La posibilidad del por-venir incluye siempre la posibilidad de que no haya por-venir. Derrida alude de este modo a la fragilidad contingente que habita toda práctica política emancipatoria. En tal sentido, la promesa de justicia no supone ningún *mesías* ni la posibilidad de garantía alguna, solo enuncia una posibilidad, el “quizá” de una vida justa.

8 DERRIDA, J (2012). *Op. cit.*, p. 99.

En tal sentido, el neoliberalismo escenifica de un modo trágico lo que Derrida llamará “la matriz sacrificial” de los órdenes políticos y sociales, esto es, estructuras políticas, sociales y culturales según las cuales la utilidad de unos implica el daño de otros. Es este tiempo neoliberal que ha maximizado hasta límites indecibles la vulnerabilidad y precariedad de las mayorías, que ha institucionalizado formas de desprecio y desigualdad inéditas, el que reclama ser transformado. El desajuste del tiempo reclama justicia, una justicia entendida no como igualdad jurídica, calculable, sino como incalculabilidad del don y singularidad de la exposición al sufrimiento del otro. Detengámonos ahora en esta relación entre justicia y derecho.

JUSTICIA Y DERECHO

La noción de espectralidad, como vimos, arruina toda pretendida pureza, nos exige pensar el entrelazamiento diferencial del tiempo de la justicia y del tiempo del derecho. Nos obliga a pensar, en otras palabras, su “contaminación diferencial”⁹. En tal sentido, dice Derrida, todo sería muy sencillo si pudiéramos distinguir clara y distintamente entre la justicia y el derecho. Pero sucede que el derecho pretende ejercerse en nombre de la justicia y que la justicia exige ser realizada, es decir, puesta en práctica por el derecho. En la línea de Benjamin, Derrida señala que el derecho es producto de un acto de fuerza, de una fuerza “performativa” que posibilita la institución misma del ámbito jurídico. Desde el punto de vista de su institución, la ley se basa en actos que carecen de una instancia de justificación racional que anteceda a la codificación del derecho. El origen del derecho, su fundación, solo puede, por definición, apoyarse en sí mismo, esto es, la institución de la ley supone una violencia sin fundamento. Es el derecho el que performativamente produce el espacio de su justificación. De este modo, el origen de lo jurídico no es legal ni ilegal sino que, antes bien, responde a la fuerza misma. En este sentido, no hay derecho sin fuerza. La fuerza no es un accidente o una eventualidad que vendría a añadirse al derecho, sino que está implicada en su concepto mismo. La operación que funda el derecho constituye una violencia sin fundamento, y en ello radica el carácter infinitamente deconstruible, perfectible, del derecho.

Y es aquí, en torno a los dilemas de la “decisión”, de la “puesta en práctica” de la ley, que Derrida retoma al tiempo que transforma ciertos tópicos schmittianos. Schmitt estaba interesado en mostrar que un momento de decisión irreductible que genera derecho es parte de la forma jurídica como tal, polemizando de ese modo con las autointerpretaciones racionalistas de la tradición jurídica liberal. El interés de Derrida por esos pasajes del jurista alemán tiene por objeto mostrar que tanto en la constitución de un orden constitucional como en los actos jurídicos sobrevive una distancia entre la argumentación y la decisión, que no es posible superar con más argumentos. En esta brecha se inscribe el momento performativo de la decisión. Frente al racionalismo jurídico liberal que piensa todo lo concreto como un caso de aplicación de una ley general, Derrida señala que en el Estado democrático el derecho tiene que “reinventarse” constantemente, incluso allí donde se trata de su aplicación. En otras palabras, ninguna norma o regla contiene previamente sus casos de aplicación, y sobre todo: ningún precepto jurídico codificado puede contener en sí garantía alguna de que su aplicación conduzca a resultados justos. Lo que conduce a la aporía de la justicia: una decisión será justa, en el sentido del derecho, en la medida en que haga referencia a una regla universal, ya que sin una justificación sobre la base de tal regla no puede haber una decisión que considere a todos por igual; no obstante, la justicia a la singularidad del otro es irreductible a las normas abstractas del derecho igualitario. Es este exceso de justicia en el derecho democrático lo que obliga a plantear el problema de la justicia frente a cada caso particular a través de la interpretación y aplicación del derecho.

9 DERRIDA, J (2008). *Fuerza de Ley*, Madrid, Trotta. p. 98.

A diferencia del derecho, la justicia no es deconstruible. Y lo que Derrida llama justicia alude a un tipo de responsabilidad con el sufrimiento del otro, relación que asume los rasgos de una disimetría estructural, puesto que supone una responsabilidad infinita sin contraparte con la alteridad. Por ello, Derrida sostiene que esta idea de justicia como “don incalculable” se encuentra en oposición drástica con la idea moderna de igualdad jurídica, que supone derechos y obligaciones simétricamente distribuidos. Para que haya don, dice Derrida, es preciso que no haya reciprocidad, ni cálculo, ni deuda. El don, así como la “buena amistad”, supone la desproporción, exige una cierta ruptura de la reciprocidad, del trato igual. La práctica del don imprime una torsión violenta a la idea jurídica de igualdad, desde el momento en que exige a ésta considerar prácticas y relaciones irrecíprocas, irreducibles a la lógica del cálculo y la restitución.

De este modo, una decisión justa es aquella que no exige contraprestaciones al otro. Tal decisión, al mismo tiempo, no dispone por adelantado de la generalidad de una regla o de una ciencia adquirida, como aquello que precedería a la singularidad de cada experiencia histórico-política, como si se tratase de un código o saber que se aplicase a ciertos casos; todo eso es para Derrida confundir la justicia con el cálculo jurídico, la política con la tecnocracia. No obstante, a diferencia de Schmitt, la decisión es pensada no ya desde un sujeto que actúa soberanamente, sino desde un sujeto siempre-ya afectado por la temporalidad y la experiencia de la alteridad. Siempre-ya nos encontramos afectados y exigidos por otros, inscriptos en temporalidades que no son susceptibles de ser reconducidas a la temporalidad del sí mismo. Es decir, la decisión nunca tiene su principio en sí misma, sino que es siempre una *respuesta* a peticiones de justicia que no pueden esperar. Derrida piensa de este modo la posibilidad de una decisión justa a la luz de experiencias concretas, de situaciones sobredeterminadas, complejas, que vuelven imposible la posibilidad de un principio ajeno a la singularidad de las coyunturas históricas.

Este análisis “situado” es lo que lleva a Derrida a sostener que la idea incondicional de justicia debe realizarse “aquí y ahora” atendiendo a la singularidad de las coyunturas. Un interesante ejemplo de ello lo podemos encontrar en *Espectros de Marx* a propósito del lugar del Estado y su relación con la justicia. Allí, la posibilidad de la justicia, de cierta afirmación emancipatoria, está fuertemente ligada a la posibilidad de una domesticación democrática de las fuerzas destructivas del capitalismo financiero. Fuerzas que Derrida llama “plagas del orden mundial” y que van desde el desempleo estructural, la presencia masiva de personas sin techo, hasta el disciplinamiento de los organismos internacionales a partir de la deuda externa, que siembra miseria y muerte en los países afectados. En ese contexto de mundialización neoliberal, el Estado no es lo otro de la justicia o la emancipación, sino que puede ser un elemento fundamental de las luchas emancipatorias, puesto que aún puede limitar las apropiaciones y las violencias del capitalismo transnacional.

BENJAMIN Y LA JUSTICIA SIN DERECHO

La justicia, entonces, no reclama obligaciones ni contraprestaciones al otro, es decir, es irreducible al derecho, al orden de lo calculable que aquel representa. Sin embargo, precisa Derrida

Abandonada a ella misma, la idea incalculable y donadora de justicia está siempre lo más cerca del mal, por no decir de lo peor puesto que siempre puede ser reapropiada por el cálculo más perverso (...) Una garantía absoluta contra este riesgo solo puede saturar o suturar la apertura de la apelación a la justicia, una apelación siempre herida. Pero la justicia incalculable ordena calcular¹⁰.

Como se sabe, esa idea de justicia como radicalmente ajena al derecho es el centro de la polémica de Derrida con Benjamin. La crítica benjaminiana del derecho se organiza en torno a una serie de distinciones que Derrida considera sumamente problemáticas. En primer término, encontramos la distinción entre dos violencias del derecho, immanentes a él: la violencia fundadora, la que instituye el derecho; y la violencia conservadora, que asegura la permanencia del derecho. Luego tenemos la distinción entre la violencia fundadora del derecho, que Benjamin llama “mítica”; y la violencia destructiva del derecho, que llama “divina”. A los fines de este trabajo, nos interesa decir algo sobre el concepto benjaminiano de “violencia divina”, figura mediante la cual Benjamin buscará pensar un tipo de violencia que no quede atrapada en la dialéctica medio-fin. Una violencia pura que carga consigo las imágenes de la disolución, interrupción y anarquía que Benjamin asocia con la acción revolucionaria. La violencia divina es la imagen mediante la cual Benjamin quiere pensar, según Derrida, una justicia de los fines que no esté ligada ya a la posibilidad del derecho.

Esta temporalidad de la violencia divina, radicalmente heterogénea a la temporalidad del derecho es lo que Derrida se propone deconstruir mediante la figura *contaminante* del “espectro”. El tiempo de la justicia y el tiempo del derecho, nos dice la figura del espectro, se asedian y contaminan mutuamente. Es decir, la justicia *habita* el derecho revelando la violencia que la universalidad de las leyes ejerce sobre las singularidades anónimas. Esto quiere decir que si bien la justicia es excesiva respecto al campo jurídico, requiere del derecho y esta exigencia es constitutiva. Precisa del derecho, de configuraciones estatales determinadas para hacerse efectiva. A eso se refiere Derrida cuando señala, en el pasaje antes citado, que “la justicia incalculable ordena calcular”. De lo contrario, corre el riesgo de ser abstracta, utópica, y por lo tanto de transformarse en su contrario. Y aquí se cifra la crítica derridiana a la concepción “excepcionalista” o radicalmente mesiánica de la política. No se trata de invertir los términos, la constitución por la insurrección, sino de desplegar el deseo de justicia en el seno de las instituciones jurídico-políticas. Es decir, de lo que se trata es de pensar instituciones hospitalarias que sean susceptibles de alojar prácticas irrecíprocas ajenas a todo cálculo. En ese sentido, la noción de espectralidad, en tanto figura del *asedio* que deconstruye las oposiciones clásicas que estructuran cierto concepto mesiánico de lo político, nos obliga a pensar ya no en términos de una dialéctica entre la universalidad y otra cosa distinta de ella, un particular eventualmente exterior, sino a trabajar sobre la no coincidencia de la universalidad consigo misma. En este caso, sobre las tensiones internas del derecho democrático.

(IN)CONCLUSIÓN: LA DEMOCRACIA POR-VENIR

El rodeo por el problema de la temporalidad nos ha permitido ver que la deconstrucción no busca contraponer dos formas de temporalidad sino de pensar el encuentro paradójico de temporalidades diferenciales. Esto es, no hay un tiempo vulgar y un tiempo auténtico, un tiempo meramente reproductivo y un tiempo instantáneo, sino impureza constitutiva, espectralidad. La figura del espectro nos permite señalar que la justicia y el derecho no suponen principios temporales completamente ajenos, como parecía sugerir Benjamin, sino que más bien se trata de principios heterogéneos que se contaminan mutuamente. Y esta contaminación, lejos de señalar una armonía, es el espacio de una tensión inerradicable, puesto que la idea de justicia como “don” colisiona fuertemente con el principio equivalencial del derecho, que supone derechos y obligaciones simétricamente distribuidos. En otras palabras, la figura del espectro nos exige pensar la justicia no como un “más allá” del derecho, sino como su heterogeneidad interna. La consideración de la justicia como exceso interno del derecho es lo que nos obliga asumir que lo más justo siempre será del orden del por-venir.

Al mismo tiempo, la figura del espectro no solo señala el entrelazamiento de temporalidades diferenciales, sino que su “presencia” constituye la experiencia del presente neoliberal como actualidad de la injusticia. Y esa presencia de los espectros, que Derrida piensa bajo la lógica del asedio, *exige* que se haga justicia. Por lo tanto, que la justicia sea siempre excesiva, siempre por-venir, no alude a una utopía o al *telos* de una idea reguladora, sino a la *urgencia* del aquí y ahora. Todo menos utópica, la decisión justa es *exigida* a decidir allí donde se le niega toda demora, puesto que el sufrimiento del otro no espera, no puede seguir siendo, debe cesar. Es decir, el por-venir no alude a un posponer infinito, a una indefinición respecto a la realización de la justicia. Antes bien, nombra un imperativo de intervención, una urgencia.

Por otra parte, esta exigencia de realización aquí y ahora de la justicia nos obliga a considerar la singularidad de las coyunturas históricas. Como vimos, en el contexto de mundialización neoliberal, el Estado, lejos de ser lo otro de la justicia, puede ser un instrumento indispensable para su realización, puesto que aún puede interrumpir las apropiaciones y violencias del capitalismo financiero. Por lo tanto, que la justicia nunca se reduzca al derecho no puede servir de coartada o excusa para desentendernos de las luchas prácticas de nuestro presente.

De este modo, la heterogeneidad entre justicia y derecho no excluye sino que, por el contrario, requiere su indisociabilidad: no hay justicia, dice Derrida, sin requerir a determinaciones jurídicas y a la fuerza del derecho; no hay transformación ni perfectibilidad del derecho que no recurra a una justicia que, sin embargo, lo excederá siempre. La igualdad jurídica tiende a introducir la medida y el cálculo allí donde la justicia, como vimos, es heterogénea al cálculo. Es precisamente esa inadecuación entre derecho y justicia la que se encuentra en el corazón de la “democracia por venir”. Escribe Derrida: “No cabe democracia sin respeto a la singularidad o a la alteridad irreductible, pero no cabe democracia sin ‘comunidad de amigos’, sin cálculo de las mayorías, sin sujetos identificables, estabilizables, representables e iguales entre ellos. Estas dos leyes son irreductibles la una a la otra”¹¹.

La democracia nombra de este modo una tensión irresoluble, puesto que ha querido hacer dos cosas incompatibles: ha buscado, por una parte, no acoger más que a ciudadanos, independientes y semejantes, excluyendo a otros, los no-ciudadanos, los dependientes y, por otra parte, ha querido ofrecer una hospitalidad a todos estos excluidos. En tal sentido, la democracia por-venir nombra la exigencia de deconstruir las exclusiones internas en nombre de aquellos que han sido fácticamente excluidos del dispositivo neoliberal, obligándonos a ir siempre más allá de las configuraciones jurídicas existentes. La democracia *como* justicia exige a ésta representar “no solo a la mayor fuerza del mayor número, a la mayoría de los ciudadanos considerados mayores de edad, sino también la debilidad de los débiles, de los menores, de las minorías y de los pobres, en medio del sufrimiento, una extensión legítimamente infinita de esos derechos así llamados del hombre”¹².

La democracia debe responder por todos esos otros que no entran dentro del cálculo jurídico. Y es la consideración de esas singularidades lo que lleva a la democracia más allá de sus límites, lo que la obliga a no contentarse jamás con los derechos conquistados. Es decir, es la justicia, su exigencia siempre infinita, la que empuja al derecho y los sistemas jurídicos hacia su propia democratización y a la constitucionalización de nuevos derechos. Por eso la democracia es siempre por-venir, promesa emancipatoria o, para usar un término interesantísimo que ha recorrido y recorre las discusiones públicas en Argentina: democratización. Que no quiere decir otra cosa que un proceso de extensión y ampliación de derechos al tiempo que obliga a reconsiderar constantemente, en nombre de la justicia, los fundamentos mismos del derecho tal y como habían sido delimitados previamente.

11 DERRIDA, J (1998b). *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, p. 40.

12 DERRIDA, J (2005). *Canallas*, Madrid, Trotta. p. 55.



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA



Utopía y Praxis
Latinoamericana

AÑO 21, Nº 74

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada en
Septiembre de 2016, por el **Fondo Editorial Serbiluz,**
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
produccioncientifica.luz.edu.ve