

Pensar

epistemología, política y ciencias sociales



Centro **Interdisciplinario**
de
Estudios Sociales

Universidad Nacional de Rosario



EDITORIA
COLECCIÓN
ACADÉMICA



Artículos

Esther Díaz de Kóbila

José Sazbón

Carlos Iglesias

Daniel Omar Pérez



Usted es libre de:



copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra

Bajo las condiciones siguientes:



Reconocimiento. Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciador (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o apoyan el uso que hace de su obra).



No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.



Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

- Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar bien claro los términos de la licencia de esta obra.
- alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor
- Nada en esta licencia menoscaba o restringe los derechos morales del autor.

Pensar

epistemología, política y ciencias sociales

N° 1 / 2007

Como citar este artículo

Pérez, Daniel Omar **Justicia y derecho: Derrida, Kant.** *En: Revista Pensar 1. Epistemología, política y Ciencias Sociales, Artículos, UNR Editora, Rosario, 2007. pp 89-102*

ISSN: 1850-4469

Disponible en la World Wide Web: <http://www.cieso.org.ar/downloads/pensar/Nro1/perez.pdf>
www.cieso.org.ar – e-ditorial C.I.E.SO. – pensar.cieso@gmail.com

Revista Pensar. Epistemología, Política y Ciencias Sociales.

Publicación Editada por el Centro Interdisciplinario de Estudios Sociales (C.I.E.S.O.)

Facultad de Humanidades y Arte – Universidad Nacional de Rosario en conjunto con UNR Editora, Editorial de la Universidad Nacional de Rosario bajo su Colección Académica.

- 1ª Ed en formato digital – Rosario: e-DITORA CIESO, 2007

ISSN 1850-4469

Directorio Latindex: Folio N° 16280

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons



Justicia y derecho: Derrida, Kant.

Daniel Omar Pérez

Pontificia Universidade Católica de Paraná

1. La poética de la justicia, los relatos del derecho.

Los Justos

Un hombre que cultiva su jardín, como quería Voltaire. El que agradece que en la tierra haya música.

El que descubre con placer una etimología.

Dos empleados que en un café del Sur juegan un silencioso ajedrez.

El ceramista que premedita un color y una forma.

El tipógrafo que compone bien esta página, que tal vez no le agrada.

Una mujer y un hombre que leen los tercetos finales de cierto canto.

El que acaricia a un animal dormido.

El que justifica o quiere justificar un mal que le han hecho.

El que agradece que en la tierra haya Stevenson.

El que prefiere que los otros tengan razón.

Esas personas, que se ignoran, están salvando el mundo.

(Jorge Luis Borges)

Tal vez en la figura de cada verso recreamos todo aquello que podemos llegar a decir sobre la justicia. No se trata de un idilio. Nadie quiere postular aquí una definición de la noción, concepto o idea de justicia. El poeta es tan concreto como un ladrillo. No podríamos decir que se trata de metáforas. Al contrario, se trata de un pensamiento sin metáforas. Cada línea describe de forma minimalista un acto (de justicia). El poema debe ser entendido literalmente. El poeta no está sugiriendo una tentativa ni proponiendo una hipótesis. Él dice aquello que es: sin sutilezas. El poeta nos anuncia el mundo en el cual la justicia acontece. Tal vez como acto poético. Así, la justicia es un acto que acontece, que se entrega, que se da como la misma poesía que la anuncia. La verdad del poeta es dicha sin cálculo ni argumento.

Esta justicia nada tiene que ver con el derecho. El derecho implica un sistema de principios, deducciones, casos y coerciones, argumentos, pruebas, códigos y cómputos.

En contraposición a la poesía de Jorge Luis Borges los relatos de Franz Kafka nada dicen sobre la justicia y sí sobre la ley y el sistema jurídico.

2. Los textos kafkianos sobre la ley

Los lugares en donde aparece la problemática de lo jurídico y de la ley en Kafka se encuentran diseminados prácticamente en toda su obra. Cada uno de sus pasajes parece

abordar aspectos de un mismo concepto, como si fuesen las caras de un poliedro. Tal vez el más significativo sea *Ante la ley*, publicado en 1916 o *El Proceso*, publicado en 1925 por Max Brod, de la misma manera que *Carta al Padre*, escrito en 1919, cuando Kafka tenía treinta y seis años, pero publicado 26 años después de su muerte. También encontramos otros trabajos interesantes para nuestro propósito como *En la colonia penitenciaria*, de 1919, *El nuevo abogado*, del libro *Un médico rural*, y *Sobre la cuestión de las leyes* y *Abogados* del libro *La muralla china*, también publicado por Brod en 1931.

Un observador no muy perspicaz se daría cuenta de que el tema en cuestión no es periférico o menor en la literatura kafkiana. Ocupa lugares y momentos precisos que dejan articular todos los otros tópicos a su alrededor. Podemos ver cada caso.

En *Ante la ley* Kafka relata la parábola de un campesino que procura entrar en la ley. En sus puertas hay un guardián que le dice que por ahora no le está permitida la entrada, pero también declara que:

“Si tanto deseas entrar inténtalo a pesar de mi prohibición, pero debes saber que si yo soy poderoso y soy el último de los guardianes, entre una sala y otra hay guardianes uno más poderoso que el otro. Ni yo mismo puedo soportar la contemplación del tercero”. El hombre piensa que la ley debería ser accesible para todos mientras observa el aspecto del guardián. En el transcurso de los años el campesino intenta sobornar al guardián pero no consigue nada a cambio. Su permiso es siempre postergado. Ya en el final de su vida el hombre pregunta al guardián porque si todos quieren llegar hasta la ley solo él exigió entrar. El guardián responde: “nadie podría haber conseguido su admisión por aquí, porque esta entrada solo estaba destinada para ti, ahora voy y cierro”.

Podríamos decir que este texto, en un lenguaje hermético, muestra la distancia entre el individuo y la ley establecida por el poder de aquellos que la representan o hacen de intermediarios. El guardián representaría aquí al propio intermediario.

En un texto célebre como *El Proceso* esa intermediación se torna aún más explícita. Joseph K. una mañana es visitado por unos policías que lo deberían informar de una acusación contra él. Al ver la situación, la gobernanta de la casa de alquiler trata a Joseph K. como culpable. Toda la historia se desarrolla bajo la tentativa de Joseph K. por saber de que se lo acusa. Sin suceso es asesinado de forma cruel, “como a un perro”. Toda la trama del escrito se teje entre pasillos, puertas, salas de espera, abogados, amigos de amigos y secretarias sin que nunca se llegue al punto en cuestión. Pero lo más interesante del caso es que toda la intermediación indefinida entre el acusado y la acusación está sustentada por los propios mecanismos que recrean el sentimiento de culpa. Del mismo modo que antes en la figura del guardián ahora la del abogado articula el lugar de encaje en el que se mueven las piezas del sistema, ese lugar es recreado retóricamente también en otro texto.

En *El nuevo abogado* Kafka cuenta el caso de Bucéfalo, el caballo de batalla de Alejandro Magno que en los nuevos tiempos, ya sin el emperador “libre y sin que las piernas del caballero opriman sus costados, en la tranquilidad de la lámpara, lejos del ruido de las batallas de Alejandro, lee y pasa las páginas de los antiguos textos”,

Bucéfalo es ahora un abogado. De un modo paródico Kafka retrata el lugar del abogado en el sistema político.

Pero no es sólo contra la figura del abogado y del guardián que Kafka apunta para marcar las intermediaciones de una presentación imposible. También aparecen las figuras del ejecutor de las penas y del legislador.

En el relato *En la Colonia Penitenciaria* Kafka narra la existencia, mantenimiento y funcionamiento de una máquina de ejecución. El oficial, que hace a la vez de cuidador y operador de la máquina, quiere explicar y mostrar las maniobras en los más mínimos detalles al visitante de la Colonia Penitenciaria. El visitante observa como el verdugo acaba siendo víctima “voluntaria” del mismo aparato al cual sirve. Su servicio lo torna tan funcional al aparato de ejecución que no solo inventa historias y justificaciones sobre la máquina sino que, ante la falta de una víctima, él mismo se ofrece como la pieza a ser ejecutada. No es la ley sino los mecanismos de la ejecución los que aparecen del modo más preciso y precioso. El propio ejecutor es ejecutado, pero no apenas en el final de la historia, él ya es ejecutado, en el sentido de realizado, efectivado, instalado por la propia máquina desde el inicio, él está al servicio de la máquina, en el sentido de que es sujeto a la máquina. Como si no pudiese ser de otro modo.

El caso del legislador es tratado en *Sobre la cuestión de las leyes* y ya la primera frase del relato Kafka nos da el tono de lo que será dicho: *en general nuestras leyes no son conocidas, sino que constituyen un secreto del pequeño grupo de aristócratas que nos gobierna*. La ley es interpretada por una aristocracia que se justifica en la afirmación de sí misma y que coloca de modo explícito la inaccesibilidad de la propia ley. Para Kafka el legislador es justamente aquel que opaca la ley y no aquel que la esclarece y la torna accesible.

Nuestra lista podría aún ser más extensa si nuestra lectura fuese más sutil. Pero no es necesario. Con lo que tenemos ya es suficiente para marcar lo que queremos decir.

3. Las interpretaciones

Todos estos textos de Kafka citados anteriormente fueron interpretados de las formas más diversas. Algunas veces dentro de una lectura global, insertos en una visión sistemática de la obra kafkiana. En otras oportunidades encontramos interpretaciones más específicas o restrictas a una característica particular.

Damos ejemplos. George Bataille¹ tiene una visión global y en *La literatura y el mal* centra su lectura en la oposición que se genera entre la imagen del padre y el propio deseo de Kafka. Según Bataille, Kafka escribe porque es culpable. Culpable por desobedecer la ley del padre. Muchas otras lecturas en clave psicoanalítica se centran en la figura del padre y erigen la conocida expresión “mundo kafkiano” como un universo de opresión patriarcal donde aparece la escritura como efecto.

¹ BATAILLE, Georges *La literatura y el mal*, Ed. Taurus S.A., Madrid, 1981.

Por otro lado, Max Brod² da una interpretación religiosa. Declara, por ejemplo que *El castillo* es la alegoría de una elevación mística. Aquí la ley aparece con la cara de la tradición judaica y es con esa tradición contra la que se debatiría el joven Kafka.

Walter Benjamin³, que no apreciaba la interpretación religiosa y mucho menos aún aquella escrita por Max Brod, en la carta dirigida a Gerhard Scholem, del 12 de junio de 1938, elabora una crítica clara. Por oposición a la lectura de Brod, Benjamín escribe: *la obra de Kafka es una elipse cuyos focos, muy distantes uno del otro, están determinados, por un lado, por la experiencia mística (que es sobre todo la experiencia de la tradición) y, por otro lado, por la experiencia del hombre moderno de la gran ciudad*⁴. Se trata de la experiencia del hombre “ciudadano” del Estado moderno, arrojado al ilimitado aparato burocrático de instancias, órganos y sujetos. Por otro lado, su relación con la tradición no constituiría una experiencia edificante, lo que derivaría en la imposibilidad de una “lectura religiosa”. “La obra de Kafka expone una enfermedad de la tradición”⁵. Esa enfermedad es la pérdida de la consistencia de la verdad, quedando apenas “el rumor de las cosas verdaderas” y la “locura”⁶. Es como si entre la ley de la experiencia mística y la burocracia estatal moderna encontráramos la permanente espera kafkiana en su maraña.

A otro que no le gustaban las interpretaciones religiosas de Kafka era a Jorge Luis Borges que una vez escribió: *En Alemania abundan las interpretaciones teológicas de su obra. No son injustas –nos consta que Franz Kafka era devoto de Pascal y de Kierkegaard–, pero tampoco son necesarias*⁷. Borges prefería destacar otro aspecto, el de la postergación, el de la espera siempre prorrogada. Kafka presentaría todos los aspectos de las jerarquías y las subordinaciones hasta el infinito⁸. El hecho de que muchos de sus textos sean inconclusos estaría mostrando en la forma aquello que se indica en el contenido: la indefinición, la indeterminación, la imprecisión de las cosas. Esos son los materiales con los cuales Kafka construye el carácter laberíntico de su escritura, su obra y su temática.

Y es justamente en ese laberinto que se sustenta la culpa que torna todo eso una pesadilla. Es así como Orson Wells interpreta el texto kafkiano en la película de 1962, mostrando que el escrito sólo puede ser comprendido bajo la lógica de la pesadilla.

4. Las instancias de la ley

La distancia entre la ley y el campesino se revela infinita, pero no porque abunde la distancia, sino porque la intermediación se muestra indefinida. Para referirse a la misma

² BROD, Max *Franz Kafka*, Gallimard, Paris, 1945.

³ BENJAMÍN, Walter *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I. Ver Dos iluminaciones sobre Kafka*, Taurus, Madrid, 1981.

⁴ BENJAMÍN, Walter *Imaginación y sociedad...*, op. cit., pp. 203-204.

⁵ BENJAMÍN, Walter *Imaginación y sociedad*, op. cit., p. 207.

⁶ Benjamin interpreta el Ser-animal de Kafka como una renuncia a la figura y sabiduría humanas.

⁷ BORGES, Jorge Luis *Obras Completas*, Emecé, Vol. IV, p. 306.

⁸ BORGES, Jorge Luis *Le Siecle de Kafka*, Ed. Centre Georges Pompidou, París, 1984. P. 163.

operación en situaciones diferentes Borges nos recuerda la paradoja de Zenón con Aquiles y la tortuga.

“-El proceso (1925), [y] El castillo (1926) tienen un mecanismo del todo igual al de las paradojas interminables del eleata Zenón, El héroe de la primera, progresivamente abrumado por un insensato proceso, no logra averiguar el delito de que lo acusan, ni siquiera enfrentarse con el invisible tribunal que debe juzgarlo; éste, sin juicio previo acaba por hacerlo degollar. K., el héroe de la segunda, es un agrimensor llamado a un castillo, no logra jamás penetrar en él y muere sin ser reconocido por las autoridades que lo gobiernan. No me parece casual que en ambas novelas falten los capítulos intermedios: también en la paradoja de Zenón faltan los puntos infinitos que deben recorrer Aquiles y la tortuga”⁹.

En el espacio de Zenón solo estamos delante del representante de la ley como un punto anterior a otro punto, que es anterior a otro punto... La escena en la cual el campesino ruega al guardián deja ver claramente una situación de sumisión y superioridad, pero tendríamos un juicio errado si deriváramos de allí que todo puede ser reducido a una simple negación del representante de la ley. Como si la relación con la ley sólo dependiese del funcionario de turno. La puerta está abierta y en el peor de los casos el guardián apenas lo posterga y le advierte que hay otros guardianes.

Podemos detener aquí el análisis y comentario de los textos de Kafka por medio de sus intérpretes.

Si como hicimos con Borges cuando preguntamos por el derecho, hiciéramos aquí con Kafka y preguntáramos por la justicia, entonces encontraríamos la misma respuesta: nada tiene que ver esto con justicia. Si queremos mantener su especificidad, entonces un abismo se abrirá entre ellos. La justicia se encuentra en la poética taxativa como el derecho aparece en la prosa sin fin. A pesar de esta sabia enseñanza borgeano-kafkiana, Jacques Derrida se aventuró durante muchos años en la tentativa de encontrar una relación de fundamentación que, por medio de su deconstrucción, nos llevara a otra noción de justicia.

5. La justicia de Derrida en busca de Levinas

En octubre de 1989 Jacques Derrida lee una conferencia titulada *Del derecho a la justicia*. Después de un rodeo inicial sobre la lengua en la que discurrirá, Derrida retoma las tradicionales consideraciones sobre la relación entre ley y fuerza. Aplicar la ley es aplicar con fuerza dice Derrida a través de las citas de Kant, Benjamín y Heidegger, como también de lo que se escucha en las traducciones y significaciones posibles de las palabras *enforceability*, *Gewalt* y *Eris*. Así, Derrida muestra que en esa relación, entre fuerza y ley, la fuerza no puede ser considerada exterior al derecho, no es secundaria, ni suplementaria. La fuerza estaría implicada en la noción de justicia como derecho. Estaría allí. Sería su base.

⁹ BORGES, Jorge Luis *Obras Completas*, op. cit., p. 326.

¿Pero qué es una fuerza? Derrida se esmera en no caer en un substancialismo o irracionalismo de la fuerza convocando su carácter diferencial. Fuerza como diferencia: “la diferencia de la potencia con relación a sí misma en la estructura propiamente dicha de su ejercicio”¹⁰. Es ese pensamiento sobre la diferencia, sobre lo indecible, lo inconmensurable, la singularidad, el don, que, como discurso oblicuo, hablaría, habría hablado durante todo el tiempo sobre la justicia. De este modo la deconstrucción jamás habría dejado de referirse a lo no referible: la justicia que está en la fuerza inaprensible de la diferencia.

Dicho esto Derrida declara su objetivo: “insistir inmediatamente en reservar la posibilidad de una justicia, quiere decir, de una ley no apenas que exceda o contradiga el derecho, sino que quizás no tenga ninguna relación con el derecho o que mantiene una relación tan extraña que lo mismo puede exigir el derecho como excluirlo”¹¹. Para explicar más ampliamente esto citamos Timm de Souza:

“Lo que el autor quiere resaltar es un constitutivo que nos parece fundamental en la discusión sobre la cuestión de la justicia desde un parámetro contemporáneo de comprensión del tema: la dimensión de absoluta radicalidad de la misma, que se opone a dimensiones accesorias de lo justo en cuanto consecuencia de un mundo gestado sin la preocupación directa, o sea, primacial, por él. La justicia, cuestión radical por excelencia, radica en dimensiones improbables de lo real y de su análisis substantiva; su cuestión se propone desde todos los niveles de inteligibilidad, y no apenas desde los parámetros consagrados de interpretación esencialista –o existencialista– de consideración de la moral”¹².

El objetivo del trabajo de Derrida ya se muestra sugestivo. No se quiere apenas entrar en consideraciones de carácter normativo. No es la relación justicia-derecho en el registro del código lo que se busca indagar sino algo anterior. Se trata de ir a la condición de posibilidad o de imposibilidad de la norma, del código y del derecho. La justicia como anterior a la propia condición de posibilidad del derecho. Es otra cosa lo que hace eco en el nombre de la justicia pronunciado por Derrida. Dice Timm de Souza:

“La justicia no se deja reflejar en su concepto, por más grandioso que este sea o por magnífica que sea la conformación o la moldura en la cual un acto, presupuesto como justo, se pretende cristalizar. La justicia no es un juicio o una sentencia, ella se da en la temporalidad de la acción que ofrece elementos para que alguien pueda creer captarla en su realización. Esta captación tiene tanto que ver con el acto temporalizado cuanto, por ejemplo, con la memoria que tiene que ver con el hecho mismo, a saber, mucho y poco, y aún nada; mucho porque surge una evocación, poco, porque no se confunde con el acto; nada porque la imagen del acto en ninguna hipótesis hace justicia al acto que no existe más (excepto, en la mejor de las hipótesis, en sus consecuencias, como

¹⁰ TIMM DE SOUZA, R. *Ética e Desconstrucción. Justicia e linguagem* desde “Force de loi: le fondement mystique de l’authorité”, de J. Derrida, Revista Veritas, Porto Alegre, Vol 47, n2, jun. 2002, p. 164.

¹¹ DERRIDA, J. *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos, 1997, p 16.

¹² TIMM DE SOUZA, R. *Ética e Desconstrucción...*, op cit., p. 165.

la fotografía de una fiesta no trae a la realidad la realidad de la fiesta, sino que apenas la evoca en la medida de las posibilidades, sugestivas pero restrictas). Ocurre la diferencia entre la realización –la verbalización– de la justicia y su substantivación categorial posterior. Y esa diferencia –su sentido de realidad o, para hablar con Derrida, su sentido diferidor, no existe más allá de sí misma, más, exactamente, en la inquietud de sí misma, y apenas allí. Singular, absolutamente singular, como todo lo que es humano.

En otros términos, de cierta forma la justicia es el tiempo, tiempo que es el escándalo del concepto”¹³.

Timm de Souza nos presenta la clave con la cual entender la propuesta radical de Derrida de lo que sería pensar la justicia sin derecho. Esto nos permite ver la posibilidad (o imposibilidad) del derecho en el tiempo, poder explicar la condición de su propio cambio en la medida en que “la justicia, en tanto que experiencia de la alteridad absoluta, es no presentable, pero es la ocasión del acontecimiento y la condición de la historia”¹⁴. Derrida nos invita a pensar la justicia como una sutura abierta donde el derecho es una de sus resoluciones no definitivas ni la única posible. El derecho sería entendido como manifestación (en tanto presencia posible) de la justicia. Pero justamente por esto mismo se abren algunos interrogantes. ¿Cómo hablar de una justicia sin derecho evitando el apelo de la religión en una “justicia divina” que deriva en derecho terrenal? ¿Cómo considerar una justicia sin derecho que no moralice la noción de justicia o no la subordine a otro campo (místico, político, económico, cultural)? Derrida es consciente de este riesgo y escribe: “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”¹⁵. Esta afirmación escéptica, que no es justificada en ningún momento del texto revela de algún modo la posibilidad del mesianismo que asoma cuando colocamos la justicia como concepto originario, primario y no derivado (construible).

6. Retomamos los términos.

Derrida parte de la reflexión de Kant sobre la relación entre fuerza y derecho para preguntar por la diferencia entre violencia justa y violencia injusta. Eso lo lleva a la noción alemana *Gewalt* (violencia) que también está asociada a poder legítimo, autoridad y fuerza pública que aparece en las expresiones *Gesetzgebende Gewalt* (poder legislativo), *geistliche Gewalt* (autoridad, poder del espíritu), *Staatsgewalt* (autoridad, poder del Estado). De este modo tendríamos una violencia de derecho, como violencia justa, y otra asociada a la ausencia de reglas, como violencia injusta. Pero Derrida no se detiene allí y llama la atención, por un lado, para la imposibilidad de traducción de *Walten* y *Gewalt* en Heidegger simplemente por fuerza o violencia y, por otro lado, para el texto de Heráclito donde *Díke* (justicia, derecho, proceso, veredicto, pena, castigo, venganza) es originariamente *Eris* (conflicto, discordia, *streit, kampf, pólemos*). Este

¹³ TIMM DE SOUZA, R. *Ética e Desconstrucción...*, op cit., p. 165.

¹⁴ DERRIDA, J. *Fuerza de ley*, op cit., p 64.

¹⁵ DERRIDA, J. *Fuerza de ley*, op cit., p 64. El destaque en negrito es mío.

recorrido disemina la posibilidad de erigir oposiciones sustentables y un cuestionamiento deconstructivo debe comenzar por desestabilizar las oposiciones fundantes como *nómos-physis*, *thésis-physis*, ley-naturaleza para encontrar su posibilidad anterior.

La cita de Montaigne a través de Pascal es para mostrar que ley (como derecho) es aquello que reposa en el fundamento místico de la autoridad. Y desde allí él afirma que:

“La operación que consiste en fundar, inaugurar, justificar el derecho, hacer la ley, consistiría en un golpe de fuerza, en una violencia realizativa y por tanto interpretativa, que no es justa o injusta en sí misma, y que ninguna justicia ni ningún derecho previo y anteriormente fundador, ninguna fundación preexistente, podría garantizar, contradecir o invalidar por definición. Ningún discurso justificador puede ni debe asegurar el papel de metalenguaje con relación a lo realizativo del lenguaje instituyente o a su interpretación dominante”¹⁶.

Y más aún: “Hay un silencio encerrado en la estructura violenta del acto fundador”. Este sería el sentido del fundamento místico de la autoridad y Derrida todavía aclara: místico en el sentido wittgensteniano¹⁷. Derrida apela para las categorías de la filosofía del lenguaje cotidiano, por un lado, Austin y, por otro lado, Wittgenstein, pero para indicar aquello de lo que no podemos más discurrir (y no en el sentido de Oxford o Cambridge sino en el sentido otorgado por Derrida). Por lo que en una justicia fuera del derecho encontraríamos (si esta palabra cabe) lo indeconstruible como silencio místico. En ese sentido se opone la singularidad del fundamento místico a la generalidad de la ley del derecho. Salimos de la filosofía para entrar en terreno pantanoso.

“El derecho es el elemento del cálculo, y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias tan improbables como necesarias de la justicia, es decir, momentos en que la decisión entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por una regla”¹⁸.

Podríamos entender entonces que la justicia como lo indeconstruible sería aquella fuerza o acontecimiento (silencioso) que posibilita la regla. ¿Cómo conciliar –se pregunta Derrida- el acto de justicia como acontecimiento singular, con la regla, que tiene una forma general?¹⁹. Podríamos dar la respuesta rápidamente: no hay conciliación. La singularidad no se aprehende con la lógica de lo general. Hay un salto de esta “justicia infinita” a la posibilidad de las instancias del derecho y no hay nada que pueda evitarlo.

¹⁶ DERRIDA, J. *Fuerza de ley*, op cit, p 33.

¹⁷ Para un estudio profundizado de la noción de misticismo asociada a la noción de silencio sugerimos dos excelentes trabajos: MARTINEZ, H. L. Subjetividad e silêncio no *Tractatus* de Wittgenstein. Cascavel: Edunioeste, 2001 e VALLE, B. Wittgenstein: a forma do silêncio e a forma da palavra. Curitiba: Editora Champagnat, 2003.

¹⁸ DERRIDA, J. *Fuerza de ley*, op cit., p 39.

¹⁹ DERRIDA, J. *Fuerza de ley*, op cit., p 40.

Esta justicia, distinta de la justicia del derecho se aproxima a la justicia de Levinas en *Totalidad e Infinito* o al derecho infinito que aparece en *De lo sagrado a lo santo. Cinco nuevas lecturas talmúdicas*²⁰. La cita refiere a la instancia de lo indecible, de lo anterior al cálculo, de la decisión de calcular.

*“Lo indecible no es solo la oscilación o la tensión entre dos decisiones. Indecible es la experiencia de lo que siendo extranjero, heterogéneo con respecto al orden de lo calculable y de la regla, debe sin embargo –es de un deber de lo que hay que hablar– entregarse a la decisión imposible, teniendo en cuenta el derecho y la regla. Una decisión libre; solo sería la aplicación programable o el desarrollo continuo de un proceso calculable. Sería quizás legal, no justa”*²¹.

Una decisión justa (y aquí el significado de justa está completamente vacío porque es silencio) será, por lo tanto, una decisión indecible. Una decisión que no asegura ni garantiza su resultado justo. De este modo tendríamos, por un lado, la justicia presente, justicia como presencia derivada del derecho en el registro del cálculo y, por otro lado, la justicia “infinita, infinita porque irreductible, irreductible porque debida al otro; debida al otro, antes de todo contrato, porque ha venido, es la llegada del otro como singularidad siempre otra”²². Para Derrida es a partir de la justicia que (con riesgos, los riesgos de la lucha política) llegamos al contrato, al derecho o aún lo negamos como forma a ser substituida o superada o criticada. Se postula un encuentro con el otro anterior a la ley.

Aquí encontramos el punto en cuestión. ¿Qué significaría que algo venga del otro sin contrato, sin regla, sin ley, sin cálculo? ¿Cómo es que algo puede llegar de ese modo? Y sobre todo ¿como la justicia llega de ese modo? ¿Cómo un acto de decisión indecible puede ser un acto de justicia porque debida al otro, venida del otro?

Para poder responder a esto vamos a la fuente. La fuente de Derrida, decíamos, es Levinas. Derrida tiene una relación con Levinas en el texto *Violencia y metafísica* (1967) y otra en los escritos elaborados a partir de 1989 donde comienza a tomar una posición mucho más próxima. En 1967 Derrida parecía estar escribiendo en el horizonte de aquello que Badiou denominaba “heideggerianos de izquierda”. Ya en 2001 Derrida decía que “en el final de los años 1960, para mí se trataba de heredar, quiere decir, de responder por una herencia”²³ entre los que figuraba Levinas. Y esa herencia se nota en el concepto de hospitalidad²⁴ y en la desconstrucción del concepto de justicia. Es a partir de allí que, dice Derrida:

²⁰ DERRIDA, J. *Fuerza de ley*, op cit., p 50.

²¹ DERRIDA, J. *Fuerza de ley*, op cit., p 56-7.

²² DERRIDA, J. *Fuerza de ley*, op cit., p 58.

²³ DERRIDA, J. & ROUNDINESCO, E. *De que amanhã... Diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, p. 15.

²⁴ Ver DERRIDA, J. “Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade”. São Paulo: Editora Escuta, 2003. También DERRIDA, J. & ROUNDINESCO, E. “De que amanhã... Diálogo”. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004; BORRADORI, GIOVANNA: “Filosofia em tempo de terror. Diálogos com Habermas e Derrida”, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

“En Fuerza de ley, yo había insistido en una irreductibilidad de la justicia al derecho. Propongo así una deconstrucción del concepto heideggeriano de justicia. Esa proposición se propaga por todas partes, aún no siendo visible en primer plano: cuestionamiento, por lo tanto, de la interpretación por Heidegger de la dikê, de la justicia como armonía.

El gesto de Heidegger me interesa en la medida en que busca, por todos los motivos, pensar lo justo más acá o más allá del juridicismo y del derecho romano. Pero me preocupo cuando su interpretación determina o decreta ese pensamiento de lo justo o de la justicia (Dikê) como el acuerdo, el ajuntamiento o reajuntamiento²⁵ (der fugend-fügende Fug) de una injusticia (Adikía) que a su vez estaría disjunta, out of joint (aus den Fugen, Un-Fug). Un tal reajuntamiento significa, según Heidegger que justamente apuesta en eso, pensar la justicia a partir del ser como presencia (als Anwesen, esto es, como siempre en Heidegger, a partir del logos o del legein, de una fuerza de reunión (Versammlung) y de acuerdo. Me parece, al contrario, que en el núcleo de la justicia, de la experiencia de lo justo, una disyunción infinita reclama su derecho, y el respeto de una irreductible disociación: no existe justicia sin interrupción, sin divorcio, sin referencia dislocada para la alteridad infinita del otro, sin experiencia manifiesta de aquello que permanece para siempre out of joint”²⁶

En efecto, en 1967 Derrida parte de Heidegger para deconstruir Levinas, en cambio, en sus últimos escritos invierte el orden de las influencias y es reivindicada una “justicia” levinasiana.

Levinas habla en *De otro modo que ser* (texto publicado en francés en 1974) de la responsabilidad como estructura fundamental de la subjetividad. La ética como filosofía primera, quiere decir, no como suplemento de una estructura existencial anterior, es entendida como responsabilidad por el otro²⁷. A partir de que el otro me mira y yo descubro su rostro soy el responsable. Así, la responsabilidad no es un atributo de la subjetividad, dado que la subjetividad es inicialmente para otro como mi próximo en la medida en que me siento responsable por él. No se trata de una relación cognitiva y sí de una relación más allá de la imagen que me hago del otro. El rostro del otro, lo expresivo del otro me manda a servirlo. El rostro del otro me ordena *tú no matarás*. A pesar (o al margen) de la dificultad que inmediatamente percibimos cuando queremos comprender la demanda del otro Levinas considera *a priori* la materia de un mandamiento, el contenido de una orden. El otro, que no conozco, llega ordenando.

En *Totalidad e infinito* Levinas afirma que la relación intersubjetiva no es recíproca ni simétrica. Yo soy sujeto del-al otro (rehén). Yo soy responsable de una responsabilidad total, que responde por todos los otros y por todo lo que es de los otros, aún por su responsabilidad, y hasta por su muerte. “Por consecuencia, –escribe Levinas– la cuestión más importante del sentido del ser no es: ¿Por qué hay algo y no nada? – cuestión leibniziana tan comentada por Heidegger- sino: ¿no será que mato

²⁵ El neologismo castellano refiere al neologismo francés.

²⁶ DERRIDA, J. & ROUNDINESCO, E. *De que amanhã...*, op cit., p. 101.

²⁷ Esto ya aparece en su texto de 1951 *¿La ontología es fundamental?* donde Levinas declara sentirse próximo de Kant pero en realidad no es más que una frase para mostrar su distancia con Heidegger.

existiendo?²⁸ Es así como Levinas entiende la responsabilidad como anterior a la ley. ¿Será que estoy ocupando el lugar de otro? Declara Levinas en una entrevista publicada en el periódico *Autrement*, 102, de noviembre de 1988:

“Es en nombre de la responsabilidad por otro, de la misericordia, de la bondad a las cuales apela el rostro del otro hombre que todo el discurso de la justicia se pone en movimiento, sean cuales sean las limitaciones y los rigores de la dura lex que él habría traído a la infinita benevolencia para el otro. Infinito inolvidable, rigores siempre a ablandar. Justicia a tornarse siempre más sabia en nombre, en memoria de la bondad original del hombre para con su otro, en que en un des-inter-esamiento ético –palabra de Dios!– se interrumpe el esfuerzo inter-esado del ser bruto a preservar en ser. Justicia siempre a ser perfeccionada contra sus propias durezas”²⁹.

Es exactamente ese punto el que queremos destacar (y desmontar). La Justicia de Levinas, el derecho infinito debido al otro, que aparece en la propuesta de superación de la ontología por la ética, opera según algunos mecanismos, como nos recuerda Juan Rítvo:

“[Levitas] postula la sustitución, sustitución del otro por mí, del que me hago responsable absoluto. La sustitución, en el colmo de su patetismo vela lo que el contacto había revelado: la distancia con el otro. Es Kant quien nos había prevenido con su imperativo categórico contra lo que él llamaba y con justicia lo “patológico”: al convertirme en rehén del otro elimino la distancia con él no porque me le aproxime sino al revés, porque sigo encerrado en el círculo de mis pasiones, del cual creeré salir hundiéndome más en mí mismo (la patología, el melodrama, nos hablan de ello) mediante una acción moral en el fondo destructiva, criminal. Tiene razón Levinas: entro así en el mundo del perdón, de la proximidad, de la compasión y de la piedad (que son virtudes antes cristianas que judías), pero ese mundo constituye la estofa misma del soberano Ego –no el del yo del discurso que es pura negatividad y temblor, sino el del sueño desesperado de la vida eterna en el espejo del cielo vacío–, junto con sus reversos pasionales, patológicos entonces: la crueldad, la envidia, la compasión que ahoga al otro, desconociéndolo. Kant, justamente, quería prevenirnos contra el sometimiento (y da lo mismo, en cierto nivel que sea yo el sometido o el otro) apelando a la Ley moral; y es exactamente ese el punto más intenso y notable de la Ley judía: a diferencia de San Pablo, no pide amor por Dios- ese Dios que se retira para que el hombre ocupe su lugar- sino el cumplimiento estricto de la Ley; y como la ley es forzosamente equívoca, el creyente alcanza su libertad al interpretar el equívoco transformando la norma en máxima”³⁰.

En efecto, Levinas muestra en *De otro modo que ser* que la responsabilidad siempre asimétrica por los otros, debida al otro lleva a un análisis de una afectividad que

²⁸ LEVINAS, E. *Ética e infinito*, Lisboa, Edições 70, p 114.

²⁹ LEVINAS, E. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*, Rio de Janeiro, Editora Vozes, 1997, p. 294.

³⁰ RITVO, Juan “Lo no dialéctico en la dialéctica: la altruidad que no es altruismo”, en *Revista de Filosofia*, vol. 18, núm. 22, Curitiba, 2006.

contrasta clara y deliberadamente con la noción de respeto kantiana. El rehén de Levinas siente que debe servir al otro y hacerse responsable por él antes de cualquier contrato. Pasamos del respeto a la ley (Kant) a la responsabilidad por el otro y de este modo Levinas sustituye la obediencia (a la ley) por la patología (sin ley). De allí surge su noción de “justicia infinita”. Es por eso que a Levinas le gusta citar la frase de Dostoievsky en *Los hermanos Karamazov: somos todos culpables de todo y de todos delante de todos y yo más que los otros*. Una justicia pautaada en esos términos no es otra cosa que el concepto que surge de una afectación patológica. Quiero decir, el concepto de justicia no está sustentado sino en una inclinación del sujeto. Lo que me llevaría a preguntar porque debo privilegiar esa inclinación y no otra (cualquier otra).

7. El derecho de Kant de acceder a la justicia.

Para evitar que la justicia encuentre su significado en una afectación patológica Kant determina su sentido en relación con la ley de derecho. Para explicar esto debemos comenzar por una retomada de los conceptos que Kant utiliza para comprender lo que se entiende por razón práctica. La razón práctica en Kant es el dominio del concepto de libertad así como la razón teórica es el dominio del concepto de naturaleza. El concepto de libertad puede ser concebido como libertad interna (y entonces se relaciona con la ley moral, lo que constituye la ética) o como libertad externa (y entonces se relaciona con la ley jurídica, lo que constituye el derecho propiamente dicho). Debe ser advertido, como el mismo Kant lo hace varias veces en distintos lugares de su obra, que la filosofía práctica no se funda ni en la observación de sí, ni en la observación de la naturaleza animal del hombre, ni en la percepción de los modos del mundo. La filosofía práctica pura (ética y derecho racionales) es la elucidación de cómo la razón ordena a un ser racional con voluntad libre (*Willkür*), por lo que no es posible que esté basada en cualquier antropología, aún cuando esta aparezca vestida bajo el estudio de las afectividades. La libertad aquí (dentro de una justificativa racional) es un postulado necesario (desde el punto de vista lógico) para que acciones puedan serles imputadas a un sujeto. Así, una persona moral o jurídica es un sujeto cuyas acciones pueden serles imputadas (caso no puedan serles imputadas acciones a un sujeto como su autor, entonces no podríamos hablar de ética o de derecho o de cualquier aspecto de la filosofía práctica). El modo de determinación de la acción es lo que define y distingue (en Kant) la moral del derecho. Una acción conforme con la ley es legal (jurídica, porque observada desde el punto de vista externo), ya una acción hecha por la ley (como su motivo) es moral (porque observada desde el punto de vista interno). Dicho en otras palabras, la legislación que observa el motivo de la acción (y ese motivo solo puede ser la propia ley moral o imperativo categórico para seres racionales finitos) es ética, por otro lado, la legislación que no observa el motivo de la acción sino su adecuación con la ley jurídica es el derecho³¹.

³¹ En otras oportunidades trabajé las condiciones semánticas del imperativo categórico. Ver PEREZ, D. O. *Sentido e Moral Kantiana a partir de sua Estrutura Argumentativa* “Anais de Filosofia”, São João Del Rey, Nro. 6, pp. 89-96, 1999. “Lei e coerção em Kant” IN PEREZ, D. O. *Ensaio de Ética e Política*. Cascavel, Edunioeste, ISBN 85-86571-70-9, pp. 89-120, 2002.

El concepto de derecho, en cuanto obligación, tiene que ver: 1. con la relación externa y práctica de una persona con otra; 2. con una relación de elección (*Willkür*) del otro; 3. con la forma de esa elección por parte de ambos. “El derecho es, por lo tanto, la suma de las condiciones bajo las cuales la elección de alguien puede ser unida a la elección de otros de acuerdo con una ley universal de libertad”³². Lo que deriva en el principio universal del derecho: *Una acción es de derecho (ist recht, es justa) si es capaz de coexistir con la libertad de todos los otros de acuerdo con una ley universal, o si en su máxima la libertad de elección de cada uno pudiera coexistir con la libertad de todos de acuerdo con una ley universal*. Por oposición, una injusticia es un obstáculo, una resistencia a mi libertad, algo que impide la coexistencia de mi libertad con la de los otros de acuerdo con una ley universal. Siendo así, es lógicamente necesario que una coerción se imponga como modo de “efectivación” de la ley jurídica como impedimento del obstáculo a la coexistencia de libertades. La coerción es una exigencia semántica que da sentido (fuerza) de derecho a un enunciado del tipo *Esto es mío o yo tengo derecho a esto*. Se trata de una proposición sintética que vincula el ejercicio de mi libertad con el ejercicio de la libertad de todos los otros bajo una ley universal donde la coerción es el tercer término que liga los elementos de la síntesis.

Así, el sujeto kantiano reconoce al otro en su relación con la ley. Por ejemplo, desde el punto de vista ético “tratar bien a los invitados” es una virtud que debe ser cultivada³³, pero no por el invitado o por algún tipo de sentimiento de compasión, sino porque la ley moral (imperativo categórico para los seres racionales finitos) me manda a actuar de tal modo que la máxima de mi voluntad pueda ser elevada como ley universal³⁴. Reconozco al otro a través de la ley. En el caso del derecho “debo cumplir con mis obligaciones contractuales” no porque el otro precise de mí por ser pobre o viuda o porque yo sienta algún tipo de piedad, sino porque la ley universal del derecho manda a actuar externamente de modo que el libre uso de mi arbitrio pueda coexistir con la libertad de todos de acuerdo con una ley universal³⁵. Esto funciona como un postulado que determina la forma de una relación, pero no la relación en su contenido. Los modos de la realización de la ley son singulares y no pueden estar *a priori* determinados materialmente.

³² KANT, Immanuel “Werke” in zehn Band. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, Band 7 p. 338; paginación de la edición de la Academia A B 33 *Metafísica de las costumbres* (1797).

³³ Ver “Primeros principios metafísicos de la doctrina de la virtud”. Dentro de los fines que también son deberes encontramos deberes para con nosotros y para con los otros. Un fin que es un deber para con nosotros mismos es alcanzar la mayor perfección que me fuera posible; un fin que también es un deber para con los otros es contribuir con la felicidad en los otros. A pesar de que el concepto de libertad sea controvertido (¿que es felicidad?) Kant resuelve el problema haciendo que el fin (permitido) de los otros sea también mi propio fin. De aquí surgen las normas de cortesía como máximas de acciones moralmente permitidas. KANT, Immanuel “Werke” in zehn Band. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, Band 7 p. 518; paginación de la edición de la Academia A 17.

³⁴ KANT, Immanuel “Werke” in zehn Band. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, Band 6 pp. 140-141; § 7; paginación de la edición de la Academia A 54-55. *Crítica de la razón práctica* (1788)

³⁵ KANT, Immanuel “Werke” in zehn Band. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, Band 7 p. 337; paginación de la edición de la Academia A B 34 *Metafísica de las costumbres* (1797).

Conclusiones finales.

La literatura (en verso y prosa) muestra para la filosofía práctica el límite del significado del concepto por medio de imágenes. Derrida se esmera en ir más allá del argumento y de la imagen e indicar aquello que no se puede decir, pero en el afán de cruzar la frontera acaba apelando para el afectivismo. Aquel borde, marcado en la imagen de la justicia borgeana y del derecho kafkiano, es rellenado con afecto. Donde Derrida quiere superar la negatividad heideggeriana surge la afección levinasiana. Derrida apela para a revelación del sentido.

Por otro lado, el significado del concepto kantiano de justicia nos alcanza para evitar la afirmación arbitraria de una patología en el fundamento, como también nos ahorra la clasificación relativista de un empirismo banal. En Kant la justicia no es lo que la costumbre dicta ni lo que el misticismo silencia. Una noción de justicia debe, necesariamente, tener un dominio en el cual pueda tener algún sentido. Así pues, es en el espacio de la ley que me encuentro con el otro como sujeto moral o jurídico. En esa relación lo justo o la justicia no son anteriores a la ley ni se derivan simplemente del análisis del derecho positivo. El derecho es el ámbito en el cual las proposiciones jurídicas tienen sentido, por lo tanto, la justicia es un concepto que pertenece a ese campo de significación. La noción kantiana de justicia construye su significación en los mecanismos del lenguaje, de la ley y de la coerción.

Entretanto, algunos interrogantes pueden ser levantados en el límite de aquel concepto a partir de las colocaciones hechas por Derrida y Levinas. La justicia kantiana tiene su límite en el borde de la constitución de un sujeto de derecho que no reconoce lo extraño (aquello sobre lo cual no se legisló previamente). Esto se expresa, por ejemplo, en el uso de material humano para investigaciones científicas o en la aplicación de la técnica con consecuencias imprevisibles³⁶. El principio kantiano de tratar al otro no como medio sino como un fin en sí mismo presupone que reconocemos los límites de la humanidad. Algo que era claro para los espectadores de la revolución francesa se tornó cuestionable para nuestros contemporáneos.

³⁶ En este ámbito debemos reconocer los esfuerzos hechos por Hans Jonas en varias de sus obras, especialmente en *El principio de la responsabilidad* y en *Técnica, medicina y ética*.