

EL REGRESO DE MARX A LA FILOSOFIA DEL DERECHO

(Y Habermas y Derrida como puentes
entre el Derecho y la Moral).

Salvador Millaleo Hernández¹

*Para hablar con los muertos
hay que saber esperar:
ellos son miedosos
como los primeros pasos de un niño.
Paciencia
un día nos responderán
con una hoja de álamo atrapada por un espejo roto
con una llama de súbito reanimada en la chimenea,
con un regreso oscuro de pájaros
frente a la mirada de una muchacha
que aguarda inmóvil en un umbral.²*

(Jorge Teillier. Para Hablar con los Muertos)

Hablemos de un regreso, del retorno a la vida, a la vida que es vida del pensamiento y vida de la acción. ¿A la vida? ¿Acaso estuviste presunta o realmente muerto? Así nos lo dijeron al menos, con diversos tonos, algunas luminiscencias de nuestro cielo estrellado como Fukuyama, Hayek, Dahrendorf, etc.. El (re)aparecido interpelado no es cualquiera: Es el diablo en persona, aquel intrínsecamente perverso –según lo predicaron los massmedia nacionales durante mi niñez en los años ochenta. Se trata de Marx. Expliquémoslo.

¹ Egresado de Derecho, Universidad de Chile. Profesor-ayudante de Filosofía del Derecho en la Universidad Diego Portales.

² Teillier, Jorge, *Poemas Secretos*, "Anales de la Universidad de Chile", julio-septiembre de 1965, pág. 158.

La caída de los socialismos reales significó la veloz destrucción de algunos mitos de emancipación y desarrollo –velocidad en la que no fueron neutrales los nuevos medios de comunicación y su poder capilar teletecnológico en las revoluciones de terciopelo de la Europa Oriental, aunque el ocaso era algo predecible y predicho congenialmente en la misma izquierda occidental (por ejemplo, la de Kautsky, Trotsky, Brecht, Benjamin o Adorno), frente a la monstruosidad de la absorción de la sociedad por el estado totalitario. Lo especial de esta caída es que fue querida y creída como la caída del Socialismo en general, sin distinciones, y ello fue representado al imaginario social como el fin de la Utopía, de la Revolución y de la Historia, esto es, como la extinción de la misma posibilidad de la apelación al cambio social como proyecto colectivo. Lo que significó aquello en definitiva, bien lo ha dicho Martín Hopenhayn entre nosotros, fue más que un giro político, estratégico o ideológico; fue una mutación cultural aceptada como una "*peculiar forma de morir*": morir de ausencia de "acontecimiento", de ausencia de redención, de falta de fusión entre lo personal y lo social³.

Por encima de eso se construyó un nuevo orden mundial –escenificado en la Guerra del Golfo–, y se proclamaron eufóricas las virtuosas reglas del mercado y el triunfo de la globalización. La acción sin contrapeso de los discursos públicos promercado y la adecuación de las identidades sociales a las "nuevas" prácticas, constituyeron fenómenos que han repercutido, entre otros efectos, en la creación de una *cultura instrumentalizante* que pondera la competitividad y desdora el mundo simbólico. Además, nos ha traído la *cultura de la privatización*, que sustituye el espacio público por el consumo intensificado y a la solidaridad general por las prácticas fragmentarias⁴.

Los discursos y las prácticas aludidas concuerdan en el gesto del rechazo y el olvido de la figura de Marx y del marxismo, en cualquier caso en su excomunión como un arcaísmo, una obsolescencia y una pieza de museo e historiografía. Asfixiados, quienes solían emplear los argumentos de Marx se han convertido en "esa izquierda lúgubre, agobiada por los remordimientos, las derrotas y la ausencia

³ Hopenhayn, Martín, *El Día Después de una Revolución*, en "Ni Apocalípticos ni Integrados. Aventura de la Modernidad en América Latina", Fondo de Cultura Económica S. A., Santiago de Chile, 1994, pág. 18.

⁴ Hopenhayn, Martín, *Desencantos y Triunfadores Camino del Siglo XXI: Una Perspectiva de Atmosferas Culturales en América del Sur*, en id., págs. 37-45.

de imaginación"⁵ –como la interpeló Toni Negri– que procura adaptarse a la danza del mercado, y se desvive por blanquear su apariencia, pues se sienten "vencidos en el alma", en palabras del Franz Hinkelamert que visitó Chile en 1997. Sin embargo, tal cosa ha sido resistida dentro del ámbito intelectual y en la vida práctica, y se continúa con la producción simbólica, la difusión y uso social de ideas inspiradas en Marx.

Aquí quiero destacar algo de las últimas producciones de dos figuras del pensar filosófico y social, de nacionalidades, tradiciones y propuestas divergentes (adversarias o casi: Alemania y Francia, Racionalismo y Posestructuralismo, Acción Comunicativa y Différance), pero que comparten su vocación destructiva (distante del "nuevo orden", sea en la opción por la teoría crítica o la deconstrucción). Me refiero a Jürgen Habermas y Jacques Derrida, quienes han enclavado sus posiciones recientes en la filosofía jurídica y lo han hecho en el espíritu, aunque con visiones originales, de Marx (en un cierto espíritu, pues los hay varios según Derrida), para sostener una determinada revinculación –un regreso al vínculo– entre el Derecho y la Moral. Pese a las diferencias que los oponen, destacaré cinco puntos afines entre ellos sobre las exigencias de justicia de nuestra cultura moderna, y señalaré, en fin, como ellas son –todavía/de nuevo/tan sólo hoy– importantes para nosotros en la actualidad.

El Derecho como Ancla y Capitán

En primer lugar, se nos muestra al derecho en el centro de la encrucijada del proyecto moderno de vida. Para Habermas, hablando desde el oficio del sociólogo, éste último se habría constituido, por un lado, por el desacoplamiento respecto del Mundo de la Vida –que consiste en el entendimiento de fondo de nuestra forma simbólica de vida constituida por el lenguaje– de los subsistemas diferenciados y autonomizados de la economía y la política, los cuales coordinan redes de acciones sociales de manera no lingüística y no normativa, sino que asentados en medios generalizados de intercambio: el dinero y el poder respectivamente. La operación de esos medios permite el entrelazamiento funcional de amplias cadenas de acciones

⁵Negri, Tony, *La Primera Crisis del Posfordismo*, pág. 1, Internet: nodo50.ix.apc.org/laboratorio/pantera/posford.htm

estratégicas que buscan la eficiencia económica y administrativa, ejerciendo el cálculo de oportunidades e intereses individuales de los sujetos, por medio de consideraciones éticamente neutrales. Por otro lado, el proyecto moderno se caracteriza por la diferenciación interna del *Mundo de la Vida* en los ámbitos de la cultura, la personalidad y la sociedad, diferenciación cuya tendencia es elevar el grado de reflexividad de las estructuras culturales, subjetivas y sociales, su grado de abstracción, pluralismo y también la autonomía de cada una con relación a las otras. Tal división es reflejada en la cultura por la aparición de tres esferas de valor autónomas: la Ciencia, el Arte y el Derecho modernos.

En esa encrucijada, al derecho moderno, positivo, formal, abstracto y universalista, le corresponde la tarea de organizar las instituciones que, por una parte, mantienen la integración de la sociedad, y por la otra, aquellas que asientan establemente los mecanismos del dinero y el poder en el mercado y el Estado –llamados infraestructura por Marx. Esta doble tarea, como la doble faz del dios Jano, hace que el derecho esté cruzado tanto por exigencias de validez desde el *Mundo de la Vida*, como de facticidad desde los subsistemas autorreferentes⁶. Ahora bien, esa duplicidad del derecho hace que la independencia de la economía y la administración no sean absolutas respecto del *Mundo de la Vida*, pues, junto a su creación y estabilización jurídica, éste les exige que cumplan en ciertos aspectos básicos con sus exigencias de racionalidad –exigencias de razón comunicativa, que se estructura por tomas de posición frente a pretensiones de otro hablante endosadas a razones, para alcanzar un consenso racionalmente motivado entre los interlocutores–, lo cual se traduce en la necesidad de legitimación moral del derecho positivo. Tal mecanismo mantiene *anclados*⁷ a los sistemas en el *Mundo de la Vida*, y, en esa situación central, al derecho corresponde la mantención de la integridad del proyecto moderno de vida y el evitar su dislocación o autodestrucción, pues, según Habermas, para lograr la facticidad debe satisfacer la validez racional⁸.

⁶ Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms. Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy* (1994), translated by William Rehg, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1996, págs. 37-38 y 83.

⁷ Habermas, Jürgen, *Teoría de la Acción Comunicativa*, tomo II, traducción de Manuel Jiménez, Taurus edic., Madrid, 1988, pág. 252.

⁸ Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms*, op. cit., pág. 84.

Por su parte, Derrida, más interesado en los márgenes de la encrucijada que en afirmar que exista algo así como un centro de lo moderno; desde el vértigo que amenaza en los bordes⁹ del pensamiento, vértigo que nos saca del camino, pero no de la carrera, pues nos hace correr más rápido, es decir, deconstruir, afirma que la *deconstrucción* es condicionada. La deconstrucción, es decir, el cuestionamiento que ha "interrogado sin confianza ni prejuicio la historia misma de la pregunta y su autoridad filosófica"¹⁰, el cuestionamiento de los fundamentos de nuestra cultura por la vía de cuestionar "el mismo fundamento", "es de parte a parte un cuestionamiento sobre el derecho y sobre la justicia"¹¹; de modo que los discursos en que se había afanado acerca de la doble afirmación, el don, la distribución, lo indecible, la singularidad, la diferencia, la heterogeneidad y la paradojización de lo propio, la deconstrucción del fonologocentrismo, del falogocentrismo, etc., confiesa Derrida respecto de su hacer filosófico, han sido discursos oblicuos sobre la justicia, posibles tan sólo desde ella:

Esa justicia, que no es el derecho, es el movimiento mismo de la deconstrucción presente en el derecho y en la historia del derecho, en la historia política y en la historia misma, incluso antes de que se presente en la academia o cultura modernas bajo el título de 'deconstruccionismo'¹².

Si explicamos la cita desde su final, recordamos que la historia de una cultura siempre se ha presentado con un *telos*, una dirección hacia la cual la identidad de esa cultura pueda unificarse. Tal dirección se impone desde un comienzo, un *arjé*. La idea del comienzo, desde su dominio en el discurso de la modernidad, se ha reproducido identificándose con la apertura hacia lo nuevo, en el avance de Europa hacia el descubrimiento de nuevos mundos externos e internos, es decir, hacia lo que ella no es, con tal de satisfacer su gusto por contemplar su fin en lo absolutamente

⁹ Derrida, Jacques, *Fuerza de Ley: "El Fundamento Místico de la Autoridad"* (1989-1990), traducción de Adolfo Barberá Antonio Peñalver, en Revista Doxa nº 11, Alicante, 1992, pág. 152.

¹⁰ Id., pág. 134.

¹¹ Ibid.

¹² Id., pág. 151.

nuevo, lo inanticipable. La historia de la cultura moderno-europea se abre, en la búsqueda de lo que es diferente, como diferencia de sí.

El "Cap" (Cabo: *telos-arjé*) identificable de la cultura moderno-europeo-occidental, cuya ejemplaridad para el mundo es también intrínseca a su identidad, avanza diferenciándose, y de esa manera avanza hacia el cuestionamiento de esa identidad; encrucijada en que debe cambiar de cabo, de rumbo. Debe, propone Derrida, preguntarse para tal efecto por "el capital" y "la capital", esto es, por la *acumulación económico-cultural* que amenaza los ideales universales que ha generado Europa, y por la *hegemonía centralizadora* de lo europeo, para reasignar entonces la identidad desde su alteridad¹³.

La diferencia irrumpe con fuerza en la identidad de una cultura, y si es la manera occidental de identificarse, irrumpe buscando la alteridad. Esa fuerza está representada en el derecho, pero lo sobrepasa, porque va y viene desde lo que hace el derecho. Tiene la dirección para asignar la identidad, es decir, un derecho, una fuerza, un recurso a la coercibilidad, al *enforcement of law*; pero la posee desde un comienzo anterior al derecho: le viene desde la fundación histórica del derecho por la justicia, que es lo singular, lo otro a lo cual el derecho debe abrir su puerta para justificar su fuerza legal y su ordenación del intercambio social.

El cabo debe cambiar hacia un nuevo "cap", un nuevo *capitán* del barco de la tradición moderna, un nuevo derecho que sea fiel con la justicia y su promesa, porque la justicia es promesa para quienes están afectados por la dislocación de los tiempos presentes; promesa recordada magistralmente –confiesa Derrida– a la cultura occidental por un cierto espectro que la ronda: el espectro de Karl Marx.

Convención y violencia

Siguiendo con Habermas: el consenso que fundamenta la validez de las normas, su legitimidad o rectitud, no es *per se* el que las instaure. Este último es el consenso fáctico, la convención histórico-positiva de los sujetos que tuvieron el poder para hacerlo. Lo decisivo idealmente es el consenso racionalmente fundado, porque sólo él restauraría frente a toda objeción la coordinación social dañada por

¹³ Derrida, Jacques, *El otro Cabo. La Democracia, para otro Día* (1992), traducción de Patricio Peñalver, Ediciones Del Serva, Barcelona, 1992, págs. 35-68.

los conflictos; solamente un consenso pleno de razones, cual es un acuerdo alcanzable por los hablantes en ejercicio de su libertad comunicativa, alejado, por cierto, de toda coacción innecesaria. Este consenso discursivo fundamenta las reglas en principios normativos derivados del *Principio General del Discurso*, en virtud del cual sólo son válidas aquellas normas de acción en las que todas las personas posiblemente afectadas podrían acordar como partícipes en un discurso racional¹⁴. El derecho válido, es aquel derecho en general justo, antes que el derecho fáctico, por cuanto los contenidos contingentes del orden jurídico están limitados, so pena de carecer de normatividad y ser pura violencia institucional, por su posibilidad de control a través de discursos prácticos que apliquen como rasero de corrección para el resto del cuerpo legal, a los derechos fundamentales de las personas, en todas sus dimensiones: derechos políticos, libertades negativas, derechos sociales, libertades de asociación y derecho a la protección jurídica de los derechos.

Jacques Derrida, de su lado, es tajante al diferenciar el derecho de la justicia. El derecho positivo es una dirección limitante que determina una estructura de experiencias posibles. Es un orden de acciones y reacciones, una economía de venganzas y sanciones coercibles, estabilizante y estatutoria, calculable, un sistema de prescripciones reguladas y codificadas¹⁵, una imputabilidad simetrizante. Por cierto un sistema de presencias, brutalmente aseguradas por la violencia conservadora de su aplicación como derecho convencional o positivo. Ellas fueron traídas precisamente al presente, y no a este o ese presente, sino a la presencia en general, por la fundación o inauguración de un golpe de fuerza, de una violencia sin fundamento —pero una fuerza pura y no la fuerza bruta de tal o cual individuo o grupo—, una fundación revolucionaria del derecho, que es un no-derecho: esa es la justicia.

Lo justo no es la violencia mediatizada por los recursos del poder jurídico, sino que es la fuerza de la *venida del acontecimiento que tiene siempre lugar, y que, simultáneamente, no ha tenido jamás lugar en una presencia determinable*¹⁶. La justicia de ese modo es lo incondicionalmente arribante, un *ser-necesariamente*

¹⁴ Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms*, op. cit., pág. 107.

¹⁵ Derrida, Jacques, *Fuerza de Ley*, op. cit., págs. 147-148.

¹⁶ Id., pág. 164.

prometido e intempestivo a la vez, algo virtual, singular y de la máxima alteridad; es la llamada de un don, una relación excesiva o excedida con el otro, en fin, una relación social incalculable e irreductible a toda determinación.

Justificación del Derecho: la legitimidad o la Ley de la ley

La justificación del Derecho está íntimamente conectada con la diferencia entre consenso fáctico y consenso racional, o diferencia entre derecho positivo y justicia. Esas diferenciaciones deniegan, por una vía, la capacidad del derecho positivo o convencional de valerse (validarse) a sí mismo, y le señalan una finitud y un contexto histórico; pero por otra vía, ese límite es adjudicado desde un horizonte representado por imperativos morales abiertos a la alteridad, esto es, universalistas y emancipatorios. La justificabilidad del derecho se estructura entonces como una relativa dependencia del derecho positivo respecto de la razón práctico-moral –aunque ninguna de las dos argumentaciones, ni en Habermas, ni en Derrida, se aproximen siquiera un ápice al iusnaturalismo¹⁷.

Habermas elabora esa dependencia a través del *Principio Democrático*. Este quiere decir que sólo serán válidas aquellas reglas jurídicas que puedan encontrar la aceptación de todos los ciudadanos en un proceso discursivo de creación de

¹⁷ Si tomamos una definición del iusnaturalismo como la que nos brinda Norberto Bobbio, cual es la siguiente:

La doctrina de acuerdo con la cual existen leyes, que no han sido puestas por la voluntad humana y en cuanto tales son anteriores a la formación de cualquier grupo social, reconocibles mediante la búsqueda racional, de las que derivan, como de toda ley moral o jurídica, derechos y deberes que son, por el hecho de derivar de una ley natural, derechos y deberes naturales. (Bobbio, Norberto, *Liberalismo y Democracia*, traducción de José Fernández Santillán, Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpression de la 1ª edición española, 1992, pág 12).

Debemos reparar en la notable diferencia que reside entre esa clase de argumentación moral y aquella otra que, como la de Habermas y Derrida, se inspira en Marx. Esta última pretende la justificación de órdenes colectivos de vida respecto a exigencias que se constituyen históricamente, es decir, que son históricamente formulables y accesibles, exigencias implícitas en el lenguaje y que sobreviven con su acontecimiento (Derrida) o desarrollo lógico de complejización y reflexividad (Habermas); pero en ningún caso esas exigencias son previas a la conformación histórica de un grupo colectivo, sino que son parte de la gran tarea de la adecuación de los resultados de esa conformación a pretensiones que guían su mismo proceso histórico de construcción.

derecho que haya sido legalmente constituido¹⁸. Este principio se deriva del *Principio General del Discurso* al aplicar dicho principio a la forma legal del derecho moderno, organizado como sistema de derechos o libertades de autonomía privada para los sujetos, de modo que la exigencia de libertades generalizadas e iguales, se logra en la igual participación no sólo como destinatarios sino también como autores libres e iguales de las normas legales, a través del ejercicio cívico de la autonomía política en una comunidad determinada. En ese ejercicio se originan los derechos de libertad negativa que proporciona el derecho moderno, sobretudo en el derecho privado. Sin embargo, dicho ejercicio se hace posible solamente instaurando como reglas superiores a los derechos básicos o fundamentales que lo garanticen (que garanticen la autonomía privada, la autonomía política y la posibilidad de iguales oportunidades para el ejercicio de ambas). Los dichos derechos (ya) se hallan en la cúspide del orden jurídico de las sociedades modernas como rasero de la justificación mediante el principio democrático del derecho positivo creado. Aunque son ante todo reglas positivadas en los sistemas jurídicos, ellos tienen un eminente contenido moral.

Los sujetos que habitan en una comunidad real quizá obedezcan al derecho por motivos utilitaristas o por tradición, empero, todos deben respetar las esferas de autonomía otorgadas por los derechos fundamentales en cuanto participan de discursos o cuestiones ético-políticas de la comunidad, y lo hacen en actitud realizativa o performativa, es decir, usando la *modalidad ilocucionaria del uso del lenguaje*, que fuerza a las partes a cumplir con ciertas obligaciones a consecuencia del necesario ajuste de los planes de vida individuales a los acuerdos sociales que se logran fruto de la interacción que supone el lenguaje (pues de otro modo el lenguaje no serviría como forma privilegiada de comunicación social). Esos sujetos se conciben a sí mismos y a los demás, sugiere Habermas, como seres libres e iguales. En esta comprensión nos es permitido hablar aún de la importancia actual de la idea de sociedad racional de hombres libres e iguales de Marx.

A su vez, Derrida propone la interpretación según la cual la misma violencia de la fundación o establecimiento del derecho debe implicar la violencia de la conservación y no puede romper con ella. La misma fuerza de la fundación de lo

¹⁸ Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms*, op. cit., pág. 110.

jurídico apela a su repetición en el derecho positivo, a su iterabilidad, y funda lo que ha de ser conservable. Habiendo una oposición, pero no rigurosa, entre fundación y conservación, entre la justicia y el derecho, Derrida llama a la relación entre ambos como una *mutua contaminación dif(i)erencial (différantielle)*¹⁹. Esa relación no opera con el mismo signo optimista que el nuevo "entrelazamiento" entre el derecho y lo moral tiene para Habermas, sino que admite todas las paradojas que la contaminación puede traer: habría algo carcomido en el derecho que lo arruina por anticipado ¿cómo entender ésto?

Si la justicia es el porvenir prometido, un porvenir prometido en el pasado, sabemos que también podría venir (volver) lo peor que ya nos ha sucedido. La promesa no nos garantiza que seamos inmunes ya a eso, al mal, a "lo mismo" –por ejemplo, las penas de muerte y las torturas, las guerras²⁰.

Ahora bien, debemos resaltar que la justicia es algo prometido, una llamada que le quita la contemporaneidad al tiempo presente, una disyunción en su presencia que vacía al presente de su plenitud y nos sitúa ante el futuro por venir. La llamada hacia la oportunidad del porvenir que hace la promesa opera como algo mesiánico, pero como un mesiánico formal o puro, sin contenido, algo mesiánico sin mesianismo o doctrina: pura espera del acontecimiento²¹. Así es que la promesa de la justicia es algo que nos liga como toda promesa, es una inyunción, pero nos liga también porque nuestro tiempo está "out of joint", fuera de quicio o deshonorado por lo presente, y por eso abre el futuro porvenir al advenimiento de lo nuevo y del otro. Esa apertura no constituye un mero gusto por hurtarle al presente su fuerza, sino que responde a un imperativo ético y político incondicional o indeterminable. Es una especie de performatividad que procede de lo incondicional –que no es la misma performatividad idealizada de Habermas, pero que en cualquier caso es una performatividad que se desborda a sí misma como realidad tangible.

Ese imperativo es heredable desde el marxismo, en la esperanza del cambio social como algo mesiánico, un espectro que está y no está entre nosotros, porque ya fue o todavía no es, pero que no es obra de nuestra fantasía, sino que rompe,

¹⁹ Id., pág. 167.

²⁰ Mencionadas por Derrida, *ibid*.

²¹ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El Estado de la Deuda del Duelo y la Nueva Internacional* (1995), trad. de José Alarcón y Cristina de Peretti, Editorial Trotta, Madrid, 1995, págs. 42-44.

usando la promesa utópica o mesiánica, la dualidad presencia-ausencia en que la metafísica y el liberalismo (que es metafísico) se mueven. No está, y a la vez ya está prometido como redención. "Lo mesiánico, creemos que sigue siendo una marca imborrable —que ni se puede ni se debe borrar— de la herencia de Marx y, sin duda, del heredar, de la experiencia de la herencia en general"²².

En virtud de la mutua contaminación, el derecho es asediado por lo justo, y la ley responde ante su Ley: un concreto y determinado concepto de historia y de hombre responden ante la historicidad en general y ante la humanidad pura del hombre como otro. Ello significa que el derecho positivo es deconstruible, pues su fundamento puede no estar fundado (y ser así simple violencia instrumental sin justicia), o bien estando fundado o condicionado, estando construido sobre capas textuales interpretables y transformables puede ser intervenido. El derecho es deconstruible desde la justicia, puesto que "la justicia en ella misma, si algo así existe fuera o más allá del derecho, no es deconstruible. Ni la deconstrucción misma, si algo así existe. La deconstrucción es la justicia"²³.

Estas dos ópticas del derecho proporcionan un mirador nuevo para los viejos problemas de la filosofía jurídica, determinando la vinculación de la teoría del derecho con la teoría de la justicia.

Responsabilidad crítica: conciencia moral y estado de la deuda

La teoría de la modernidad de Habermas apunta que la reflexivización y diferenciación interna del *Mundo de la Vida* trajeron como una de sus consecuencias el que se constituyera una moralidad posconvencional, es decir, desarraigada de las prácticas consuetudinarias o positivas de las sociedades modernas, para organizarse en torno a principios de elevada abstracción y compleja aplicación, cuyo test de rectitud está dado por el *Principio de Universalización*, el que sujeta la validez de las reglas morales a la incorporación de intereses generalizados en ella, es decir, a su imparcialidad. Así organizada la conciencia moral debe responder no ya ante los controles sociales, sino ante sí misma representada como perteneciente a la comunidad universal de los seres humanos.

²² Id., pág. 42.

²³ Derrida, Jacques, *Fuerza de Ley*, op. cit., pág. 140.

¿Qué significa universalismo después de todo? Que uno relativiza su propio modo de vida en vista de las legítimas demandas de otras formas de vida, que uno les concede a los extranjeros y a los otros, con todas sus idiosincrasias e incomprensibilidades, los mismos derechos de uno, que uno no insiste en universalizar su propia identidad, que uno no excluye simplemente aquello que se desvía de ella, que las áreas de tolerancia deben ser infinitamente más amplias que lo que son hoy día: el universalismo moral significa todas estas cosas²⁴.

Para Derrida lo espectral de la promesa de la justicia viene como una herencia del pasado, una herencia que también es heterogénea. Se presentaría como la herencia del marxismo, de los muchos y distintos marxismos, pero que no nos es dada sin más, sino que debe ser aceptada, y eso quiere decir, cribada, depurada y seleccionada por los herederos que somos nosotros²⁵. Esa herencia, en segundo lugar, nos impone una deuda con la historicidad, pues nos pide cuentas en virtud de un compromiso que interpreta y orienta y que nos exige el (re)aparecido con él, en cuanto vuelve desde lo más humilde, lo húmedo y lo humillado. También esta forma de responder es universal, pues se responde ante el acontecimiento; y éste es la venida del otro absoluto y generalizado.

El acontecimiento necesita y exige la transformación de los conceptos y campos de intervención del derecho, precisamente del derecho internacional. Derrida piensa entonces en una *Nueva Internacional*—nuevamente en el espíritu de un cierto Marx, quien fue el primero en postular un internacionalismo sin fronteras—como un lazo de afinidad, sufrimiento y esperanza entre los hombres; discreto pero cada vez más visible; intempestivo, sin estatuto y sin nombre; y sobre todo, fuera de quicio, de lugar: sin partido, sin patria, sin comunidad, clase, institución, etc..

²⁴ Habermas, Jürgen, *The Limits of Neo-Historicism*, citado en Larraín, Jorge, "Modernidad, Razón e Identidad en América Latina", Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996, pág. 221.

²⁵ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, op. cit., pág. 67.

La colonización-conjuración (el duelo cultural del mercado)

Su punto de fuga desde el presente histórico consiste para Habermas en un desarrollo selectivo de la modernidad que ha privilegiado a la racionalización o modernización estratégica, mutilándose la racionalización cultural, es decir, restringiendo las chances de la acción comunicativa. Esta mutilación ha traído por consecuencia que la acción de los sistemas sociales autorreferentes (Mercado y Administración) haya invadido los circuitos públicos y privados de la comunicación social y los haya ido privando de sentido, de lenguaje, al sujetarlos a sus imperativos funcionales. Ese proceso es denominado *Colonización del Mundo de la Vida*, e incorpora fenómenos que van desde la mercantilización de la cultura, hasta el disciplinamiento de la vida cotidiana, pasando por la crisis de la confianza pública y la crisis del Estado y la participación, etc..

Derrida nos habla del *conjuro*, que en una de sus acepciones significa una conspiración más o menos secreta, cuando no tácita, para derribar un poder político, para exorcizar, destruir y negar una fuerza maligna que retorna. El exorcismo consiste en repetir que el muerto está bien muerto: el muerto de Marx. La forma de la conjuración es el dogmatismo liberal autoritario y su gestor es una "Santa Alianza" de poderes mundiales, (re)componedora del nuevo orden mundial, que actúa como policía global.

La incantación se repite y se ritualiza, mantiene y se mantiene con fórmulas, como prescribe toda magia animista. Vuelve a la cantinela y al refrán. Al ritmo de un paso cadencioso, clama: Marx ha muerto, el comunismo está muerto, bien muerto, con sus esperanzas, su discurso, sus teorías y sus prácticas, ¡viva el mercado, sobreviva el liberalismo económico y político!²⁶

Este esfuerzo en denegar, en conjurar a un espectro, y en ocultarse simultáneamente que el horizonte cuya sobrevivencia se celebra (la alianza entre el

²⁶ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, op. cit., pág. 65.

capitalismo y la democracia) nunca ha sido más sombrío y amenazador, crítico, frágil, e incluso en ciertos aspectos catastrófico²⁷, constituye una condición sospechosa. Un ejército de "desgastes" ejemplarizados en guerras económicas, nacionales, racismo, xenofobias, conflictos culturales, indicarían que la euforia del capitalismo democrata-liberal parece la más ciega y delirante²⁸. Derrida enuncia ciertas plagas del nuevo orden mundial: la desregulación que homologa trabajo y no-trabajo; la exclusión masiva de ciudadanos sin techo de las democracias; las guerras sin cuartel económicas y arcaicas (nacionales); incapacidad para resolver incoherencias liberales del proteccionismo y el intervencionismo "para proteger a los suyos"; agravación en el 3er. mundo de la deuda externa; incorporación a la normalidad de la economía de la industria y tráfico armamentista; poder creciente e indeterminado de los "estados fantasmas" superficiales y capitalistas: la mafia y la droga; un derecho internacional dependiente del poder y de los intereses de los estados dominantes.

Nunca había sido Derrida más tajante: "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 exterminados"²⁹.

Estas señales desastrosas contrastan con el énfasis eufórico en la conjuración para olvidar a Marx, a sus espectros, a su herencia crítica. Quizá esto se explique en el común saber de que los espectros dan miedo, incluso a sí mismos (Marx tuvo miedo de la espectralidad indeterminable de la justicia y creo en vida una ontología disciplinaria para conjurarla, ontología materialista que el comunismo soviético llevó al paroxismo totalitario); pero sobretodo dan miedo por el temor que provoca el preguntarse por lo que somos, lo que modernamente implica responder por nuestros actos para con los demás. La utopía marxista inauguró una conciencia y una manera de preguntar que nunca se satisface con las guarras respuestas de las ideologías dominantes del presente, porque nos hace absolutamente responsables,

²⁷ Id., pág. 82.

²⁸ Id., pág. 82.

²⁹ Id., pág. 82.

más allá de lo que sea posible en el presente, ante las expectativas de cualquier generación humillada en el pretérito y ante todas las esperanzas del porvenir.

¿Y qué nos importa a nosotros?: Qui Latinoamérica Qui Chile

Hemos revisado algunas similitudes, semejantes pero distantes, entre Habermas y Derrida, en virtud de las cuales apreciamos la revinculación que la cultura moderna exige entre el Derecho y la Moral, en la dirección de realizar una comunidad abierta o universalista de hombres libres, iguales y plurales, dirección que Marx ya había anticipado como digno antecesor de los dos intelectuales aludidos que nos lo traen de regreso, que había anticipado en contrariedad a su propio presente. Lo relevante, sin embargo, es que lo haya hecho en nombre del porvenir, y eso es lo que nos queda como herencia o comprensión³⁰.

Es claro que a nosotros en Latinoamérica nos preocupa el porvenir, y nos viene preocupando al modo de pregunta por la *identidad*. La globalización, esa intensificación de relaciones que están uniendo a diversas localidades, de manera

³⁰ Podríamos relacionar estos desarrollos con las seis tesis en sus versiones débiles de la teoría marxista del Derecho, elaboradas por Manuel Atienza y Ruiz Manero:

1) El Derecho tiene un carácter clasista: la existencia de desigualdades sociales en la sociedad capitalista hace que el derecho, al ser abstractamente igualitario, no elimine sino que reproduce desigualdad.

2) El Derecho es un fenómeno histórico, pues está vinculado a ciertas formas de organización social: el derecho no ha existido siempre sino que surgió históricamente vinculadas a sociedades organizadas en clases sociales; y además cada forma de organización social produce su propio derecho y su propio pensamiento jurídico.

3) El Derecho está en interacción con los otros componentes de la sociedad.

4) El Derecho tiene carácter ideológico: sirve para ocultar o justificar aspectos negativos de la realidad social.

5) Hay que rechazar el modelo tradicional de ciencia jurídica: no se puede separar a la ciencia del derecho de las otras ciencias sociales, pues las categorías jurídicas tienen un sustrato histórico social, en donde deben ser identificadas y criticadas sus funciones ideológicas, y potenciados aquellos de sus elementos que posibiliten el cambio social.

6) Se debe desconfiar de los llamados valores jurídicos: estos, a saber, la justicia y los derechos humanos, no deben ser contemplados idealista y dogmáticamente, sino en forma crítica, empleando el saber social disponible.

Cfr. Atienza, Manuel; Ruiz Manero, Juan, *Marxismo y Filosofía del Derecho*, Distribuciones Fontamara S.A., Tlahuapán, Puebla, México, 1993, págs. 13 y ss..

Las posturas de Habermas y Derrida, al comprender de una manera novedosa la vinculación entre derecho y moral, posibilitan darle un nuevo sentido a esas tesis, reformulando los conceptos de historia, sociedad, lenguaje, utopía e ideología, necesarios para la construcción de una teoría crítica del Derecho.

que lo que sucede en un lugar está afecto por sucesos que ocurren muy lejos y viceversa³¹, esa ruptura entre la cultura y el territorio que nos va comprometiendo, nos plantea la cuestión de quiénes somos, qué éramos, y qué seremos nosotros, frente a la crisis³² de la aparición de una incalculabilidad de otros.

En esos compromisos nos hemos dado diversas respuestas sobre la identidad latinoamericana, coincidiendo siempre en que somos lo otro de lo europeo-occidental, lo marginal frente a la capital y al capital; pero sin coincidir en el contenido de esa alteridad: Quizá una forma pura de indigenismo, una mezcla radicada en la religiosidad popular, un artefacto dependiente, una cultura centralista y reticente a la modernización, etc.. Hemos querido agotar la pregunta, pero sin conseguirlo, pues las respuestas aún pueden ser cuestionadas por las exigencias presentes y futuras de la historia latinoamericana. Pero el trabajo del liberalismo triunfante vuelve más urgente la pregunta, porque ha logrado convencernos, en alianza con cierto posmodernismo, que se ha vuelto imposible el actuar políticamente desde la totalidad de una cultura. Así es que nos creemos sin orientaciones y a la saga de un mundo que cambia ya muy rápido y que parece haber perdido la dirección³³.

En Chile, según ciertas idealizaciones, podemos asistir a la extensión sostenida, de personalidades unilateralizadas, del tipo del "*ciudadano crediticio*", quien es un despolitizado espécimen, normalizado y regulado por el consumo de bienes y servicios con pago diferido. Este ciudadano es fruto de la masificación del crédito y del consumo favorecida por la expansión económica y financiera hasta ahora tan celebrada en este país. El ciudadano crediticio cree que su futuro, su idea de paraíso de comodidad familiar e íntima, depende del futuro de su poder o de su estatus, condiciones que hacen necesario conservar la credibilidad económica y disciplinar respectivamente su conducta³⁴.

Pensar el horizonte futuro como un determinado estándar de consumo individual y familiar deseado, para someter el presente a las exigencias del mercado, supone un olvido del horizonte de exigencias de justicia y solidaridad que hace

³¹ Larraín, Jorge, op. cit., pág. 64.

³² Id., pág. 93.

³³ Id., pág. 114.

³⁴ Moulian, Tomas, *Chile actual. Anatomía de un Mito*, LOM Ediciones., Santiago de Chile, 1997, pág. 103.

nuestra vida en común. Es claro que el entorno de estímulos a la privatización y al abandono de la razón práctica está decidiendo, en medio de la euforia liberal, esa clase de fenómenos.

La Razón Práctica, sin embargo, y así lo hemos revisado, nos sigue siendo disponible, porque su fuerza se alimenta de una apertura y de un universalismo que también están efectivamente entre nosotros. El que podamos dar razones o intervenir más allá del derecho positivo y de la sociedad que éste regula, está implícito en la estructura mesiánica o posconvencional —es decir, más allá de toda ideología que celebre el presente o nuestra cultura concreta— de la pregunta que nos estamos haciendo sobre nuestra identidad en este trance. Nuestra identidad colectiva ya la tiene incorporada en su consenso sobre los DD.HH. y su expectación por el porvenir. El tema del porvenir es una herencia de Marx, y de esa manera es que hemos incorporado a Marx en la pregunta por el porvenir; y como la cuestión del porvenir es la clave de nuestra identidad, porque ninguna identidad está definida, sino que está indecida en una serie de tareas pendientes con nuestra historia, también Marx viene a sernos fundamental en el presente. "No hay porvenir sin Marx, sin la memoria y sin la herencia de Marx: en todo caso de un cierto Marx: de su genio, de al menos uno de sus espíritus"³⁵.

³⁵ Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, op. cit. pág. 27.