

La desconstrucción en el derecho A propósito de *Fuerza de ley*¹ de Jacques Derrida

FRANCISCO JOSÉ LÓPEZ SERRANO*

«Me propongo hablar extensamente... en el nombre de la justicia. De la justicia ahí donde aún no está, aún no *ahí*, ahí donde ella ya no está, entendamos ahí, donde ella ya no está *presente*, y ahí donde nunca será... reductible al derecho[...] Ninguna justicia... parece posible o pensable sin el principio de cierta *responsabilidad* más allá de todo *presente vivo*, en lo que desquicia («disjunkte») el presente vivo... Sin esta *no-contemporaneidad propia del presente vivo*, sin aquello que secretamente lo desajusta, sin esta responsabilidad y este respeto por la justicia...».
[Jacques Derrida. *Espectros de Marx*]

¿Cómo conciliar el acto de justicia que debe apuntar siempre, en una situación *única*, a una *singularidad* (individuos, grupos o existencias irremplazables), con la ley, la regla o la norma que tiene necesariamente una forma general, *universal*? Si nos contentáramos con *aplicar* la ley, con aplicar una regla, se trataría, sin duda, de un acto conforme al derecho objetivo pero no sería jamás justo, se atendería a la legalidad pero no a la justicia. Se actuaría, diría Kant, *conforme* al deber pero no *por deber*. ¿Puede, por ejemplo, la sentencia de un juez ser no sólo legal sino también justa? ¿Puede una persona exigir que no sólo está en su *derecho* sino que también es de *justicia* que tal sentencia no sea sólo legal sino también justa?

Si se tuviera que responder a estas preguntas, unos, con «buena conciencia» o mejor dicho con la conciencia mistificada, *afirmarían, directamente* y sin rodeos, que sí, pues aplicar la ley es ya, de algún modo, impartir justicia. Otros, más prudentes ante este ingenuo recubrimiento entre derecho y justicia, se dirigirían al corazón del derecho para afirmar también, pero para *a-firmar* ahora *de otra manera*. Una afirmación, como vamos a ver, inquietante, excesiva, inadecuada e *imrepresentable* y, quizás, más libre y justa.

Con esta otra afirmación está ya en marcha la desconstrucción, en su lugar «más propio», en el corazón mismo del derecho, esto es, en la *esencial* desconstruibilidad del derecho. La desconstrucción del derecho nos lleva, pues, a la reinterpretación de todos los límites del aparato del derecho dentro del cual una historia y una cultura han podido confirmar su criteriología. Con este movimiento, la desconstrucción no conduce necesariamente a la injusticia ni a la eliminación de la oposición entre lo justo y lo injusto sino, más bien, a «una exigencia más insaciable de justicia».

* Dirección para correspondencia: fjlopezserrano@teleline.es

1 Jacques Derrida, *Force de loi*[FL], Galilée, París, 1994 (Traducción española *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Tecnos, Madrid, 1997. El primer texto, «Del derecho a la justicia», traducido por A. Barberá, el segundo, «Nombre de pila de Benjamin», por Patricio Peñalver.).

«La desconstrucción no es, como no ha sido nunca, una abdicación nihilista ante las cuestiones éticas, políticas y jurídicas como tampoco una abdicación ante la oposición de lo justo y lo injusto». Con este deseo de justicia, la desconstrucción no abordaría sólo la *escena* del derecho, tan bien ordenada, lineada y *presentada* por la *filosofía* del derecho, sino *otra* escena, la *escena de la escena* del derecho, su *tramoya*², el *instante mismo de su producción improductiva*, su presencia impresentable, su legibilidad ilegible.

I. Violencia y derecho

Fuerza de ley es la tematización más *explícita* que la desconstrucción ha hecho del derecho. En sus dos textos, «Del derecho a la filosofía» y «Nombre de pila de Benjamin», se ponen en obra los dos estilos que, al decir de Derrida, mueven a la desconstrucción. Un estilo buscaría las paradojas lógico-formales bajo un aire demostrativo y aparentemente no-histórico; el otro, parecería, mediante lectura de textos, interpretaciones minuciosas y genealógicas, más histórico o anamnésico. En la desconstrucción, y un ejemplo de ello es *Fuerza de ley*, su gesto más constante consiste en injertar un estilo en otro. En los momentos más anamnésicos de estos dos textos, la lectura derridiana de Pascal, Montaigne y Benjamin³ abre las páginas más «sorprendentes» y críticas que asedian al derecho mismo.

1. El fundamento místico de la autoridad

Para Montaigne las leyes, el derecho, se fundan en otra cosa que la justicia. Las leyes no son justas en sí mismas y el que las obedezca creyendo que son justas no las obedece justamente por lo que debe obedecerlas. Las leyes se obedecen no porque sean justas sino por su fuerza, por la fuerza de su autoridad (FL., p. 29; trad., pp. 28-9). Una autoridad de la que no puede dar cuentas la razón misma. La legitimidad o justificación de las leyes no estaría, paradójicamente, en hacer justicia. El fundamento de las leyes, el fundamento de su autoridad reposa, en el *crédito* que se les da, en la *fe* que se tiene en ellas:

«Las leyes —nos dice Montaigne— mantienen su crédito no porque sean justas sino porque son leyes. Es el fundamento místico de su autoridad, no tiene otro» (FL., p. 29; trad., p. 29)

La palabra «crédito» soporta todo el peso de la proposición: se cree en ellas, ese es el único fundamento de su autoridad. Que el derecho al aplicarse sea justicia es un *acto de fe*, algo que no tiene ni un fundamento ontológico ni racional; es, por el contrario, una *ficción* legítima en la que se sostiene el derecho, «ficciones legítimas —sigue Montaigne— sobre las que funda la verdad de su justicia» (FL., p. 30; p. 30).

1. 1. La crítica al derecho en el corazón del derecho

La lectura de Derrida no se detiene en esto que llamamos lo «místico» y la «ficción legítima» en el derecho, propone una lectura del derecho *en* el derecho aún más profunda que la anterior. Pero

2 Recogemos de nuestra lengua estas dos acepciones del término «tramoya»: 1. Máquina o conjunto de máquinas con que se realizan en el escenario del teatro los *cambios de decoración* y los *efectos prodigiosos*. 2. Parte que queda *oculta* en una acción o *gestación* de la que otra parte se realiza públicamente. (Tomadas del *Diccionario de uso del español* de María Moliner)

3 Algunas de estas páginas en Pascal *Pensées*, especialmente & 298 (trad., esp., *Pensamientos*, Ed., Alianza); en Montaigne *Essais*. III. ch. XIII. «De l'expérience» (trad., esp., *Ensayos*, Ed., Cátedra); en Benjamin «Zur Kritik der Gewalt» (trad., esp., *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Ed., Taurus).

con este fundamento místico de la autoridad se deja entrever ya una *crítica* al derecho. Con Pascal y Montaigne —observa Derrida— podemos hallar las «premisas de una filosofía crítica moderna, es decir, una crítica de la ideología jurídica, una desedimentación de las superestructuras del derecho que esconden y reflejan a la vez los intereses económicos y políticos de las fuerzas dominantes de la sociedad» (FL., p. 32; p. 32). La justicia como derecho estaría al servicio de un poder social (económico, político, ideológico, etc.): «en el *origen* de todo derecho hay un privilegio», el privilegio «de los reyes, de los nobles o de los poderosos» (p. 123; p. 127). Habría en la ley, en el interior mismo del derecho, un «poder enmascarado», oculto y disimulado (p. 31; p. 31).

Hasta que no se den los medios teóricos o filosóficos para pensar esa *coimplicación* de la violencia y del derecho⁴, las críticas habituales siguen siendo ingenuas e incoherentes. En este sentido Benjamin no oculta el desdén por las declamaciones del activismo pacifista y por las proclamas de «anarquismo infantil» que querrían sustraer al individuo de toda coacción. Estas dos propuestas junto con el imperativo categórico («Actúa de tal modo que, en tu persona como en las de cualquier otro, uses siempre a la humanidad como un fin y nunca como medio»), por indiscutible que sea este último, no permiten ninguna crítica de la violencia. Una crítica puramente *moral* de la violencia es, pues, tan injustificada como impotente. Por la misma razón, no se puede criticar la violencia en nombre de la libertad. Críticas de este tipo a la violencia no tienen ninguna pertinencia ni eficacia porque siguen siendo extrañas a la esencia jurídica de la violencia, al «orden del derecho». Una crítica *eficaz* debe prenderse en el cuerpo mismo del derecho, con las leyes y con los usos particulares que el derecho toma bajo su *poder* (fuerza) (FL., p. 99; p. 103). Toda crítica a la violencia que no tenga en cuenta esencialmente al derecho, a la violencia que se da *en* el derecho, se invalida a sí misma.

1. 2. De la crítica a la violencia

Como se puede ver estamos hablando de un concepto de *crítica* muy próximo a la tradición kantiana. Con el concepto de crítica nombramos el juicio, la evaluación, el examen que se da los medios para juzgar a la violencia, y únicamente cuando la violencia nace del derecho es posible su crítica. El concepto de *violencia* sólo da lugar a una crítica en tanto que pertenece a la esfera del derecho, a las diversas formas de autoridad o autorización, o al menos, con pretensión a la autoridad.

La violencia y su crítica desde el derecho nos lleva a la historia del derecho, a la justificación de la violencia del derecho en su historia, más concretamente, al derecho natural y al derecho positivo. En el *jusnaturalismo* queda excluida una crítica a la violencia. Éste al suponer la violencia natural excluye su dimensión crítica puesto que si los fines naturales son justos, los medios, sean cuales sean, quedan garantizados por dichos fines. Al ser el recurso a la violencia un producto natural, un «derecho natural» del hombre, queda justificada por el fin justo. Los fines justifican los medios. Para Benjamin la crítica de la violencia sólo puede darse en un derecho que esté más atento a su devenir *histórico*, esto es, en el *derecho positivo*. La crítica no tiene lugar en un derecho atento a los fines sino en un derecho atento a los medios. Sólo se puede juzgar la violencia desde los medios, su legalidad es lo que justifica la violencia.

4 Fuerza y derecho, violencia y derecho, poder y derecho están íntimamente unidos. El derecho es siempre una fuerza autorizada, una fuerza que está justificada aplicar («*enforce*»). No hay derecho sin la fuerza. «La aplicabilidad o la «*enforceability*» [de la ley] es la fuerza esencialmente implicada en el concepto de la *justicia como derecho*, de la justicia en tanto que derecho, de la ley en tanto que derecho» (p. 17; pp. 15-6).

Pero la crítica benjaminiana de la violencia quiere exceder las dos tradiciones, quiere —añade Derrida— «inaugurar una [nueva] filosofía del derecho» (p. 79; p. 81). Las dos tradiciones comparten una misma *presuposición dogmática*. Si el derecho natural aspira a «justificar» («*rechtfertigen*») los medios por «la justicia de los fines» («*Gerechtfügigkeit der Zwecke*», por la rectitud de los fines), y el derecho positivo intenta «garantizar» «la justicia» («*Berechtigung*», la rectitud) de los fines a través de la legitimidad («*Gerechtigkeit*», rectitud, medios correctos) de los medios, entonces ambos comparten un mismo dogma: «fines justos pueden ser alcanzados por medios legítimos; medios legítimos pueden ser empleados al servicio de fines justos» (p. 82; p. 85). Todo medio —diría el jusnaturalista— es justo, correcto, si el fin a conseguir es correcto o justo; la rectitud o justicia de los fines —diría el derecho positivo— queda garantizada por la rectitud o legitimidad de los medios. «Las dos tradiciones girarían en el mismo círculo»: fines justos justifican los medios; medios legítimos garantizan los fines. Estos dos discursos no tienen ninguna solución cuando se da esta contradicción o antinomia: ¿qué pasa cuando los fines son justos y los medios ilegítimos? ¿Y cuando los medios son legítimos y los fines injustos? El derecho positivo quedaría *ciego* a la incondicionalidad de los fines y el derecho natural a la condicionalidad de los medios. (p. 82; p. 85).

1. 3. La justicia heterogénea al derecho

Con esta «presuposición dogmática» común, las dos tradiciones se mueven en un «círculo» del que no sabrían salir. El derecho positivo queda ciego a la *justicia* de los fines y el derecho natural ciego a la *legitimidad* de los medios, a la legitimidad del *derecho*. Con el derecho no se garantiza la justicia, con la justicia no se justifica el derecho (la legitimidad de los medios).

La puesta en evidencia de este círculo nos revela un *primer momento de la aporía entre el derecho y la justicia*. Una *diferencia* esencial separa el derecho de la justicia: el derecho, en el mejor de los casos, sólo garantiza la legitimidad de los medios pero de su legitimidad no se sigue la justicia; la justicia de los fines sólo justifica la justicia por su realización misma, pero de esta ejecución de la justicia de los fines no se sigue la legitimidad de los medios. Derrida insiste en la necesidad de esta *heterogeneidad* para poder pensar la posibilidad de la justicia: «Quiero insistir inmediatamente en reservar la posibilidad de una justicia, es decir, de una ley que no sólo excede o contradice al derecho, sino que, tal vez, no tiene relación con el derecho o mantiene con él una relación tan extraña que lo mismo puede exigir el derecho como excluirlo» (FL., p. 17; p. 16).

En efecto, pensar en una adecuación o recubrimiento entre justicia y derecho, esto es, anular su heterogeneidad implicaría no tener en cuenta la historia del derecho, que los derechos del hombre evolucionan y, por último, la perfectibilidad sin fin de lo jurídico. Con palabras de Derrida: «Naturalmente ningún derecho podrá ser adecuado a la justicia y es porque hay una historia del derecho, porque los derechos del hombre evolucionan, y porque hay una determinación interminable y una perfectibilidad sin fin de lo jurídico»⁵. Y todo ello justamente por la apelación a una justicia infinita.

En un primer momento la filosofía crítica del derecho nos muestra el carácter ideológico en el enunciado «aplicar el derecho es aplicar la justicia» y nos pone de manifiesto su heterogeneidad. El derecho no se sustenta ni fundamenta en la justicia aunque apele a ella para su justificación y legitimación última. Con la coimplicación entre derecho y violencia se *exceden*, pues, en un cierto punto o *punta* estas dos tradiciones. No sólo se dejan entrever ya una crítica rigurosa al derecho sino,

5 Jacques Derrida, *Sur paroles*, Éditions de l'aube, 1999. Cap. «De l'hospitalité», p. 72.

sobretudo, una deconstrucción del derecho. Se pone de manifiesto la «ley paradójica», esto es, el primer momento de la aporía: «la justicia es heterogénea al derecho».

2. El «otro fundamento místico»

Con el fundamento místico decíamos que se ponían las premisas para una crítica del derecho moderno, pero más allá de una lectura convencional o convencionalista, más allá de una crítica de la ideología jurídica que siempre sería posible y a veces útil, hay una estructura más intrínseca de este fundamento místico. Estructura que no debe olvidar esta crítica y que está en *el momento instituyente del derecho*:

«El surgimiento mismo de la justicia y del derecho [de la justicia como derecho], el momento instituyente, fundador y justificador del derecho implica una fuerza realizativa, es decir, siempre una fuerza interpretativa y una llamada a la creencia» (FL., p. 32; p. 32.)

La «fuerza interpretativa» y la apelación a la «creencia» de este «momento instituyente» adquieren, ahora, mayor profundidad, pues, la fuerza, el poder o la violencia tendrían «una relación más interna y más compleja» con el derecho. No en el sentido de que el derecho, por su fundamento místico, estaría al servicio de la fuerza, como un instrumento dócil y servil a un poder social (económico, político o ideológico) que existiera fuera de ella o antes de ella y al que debería someterse. El *momento instituyente*, su momento mismo de fundación o de institución —«operación que llega a fundar, a inaugurar, a *hacer la ley*»—, consistiría, por el contrario, en un «golpe de fuerza, en una violencia realizativa y, por tanto, interpretativa» (pp. 32-3; p. 33). La ley o el derecho es, en el instante mismo de su fundación, un «golpe de fuerza», una «violencia sin fundamento»: ley puesta por ella misma y que sólo puede apoyarse en sí misma, fundarse y autorizarse a sí misma. Una violencia que el derecho en su momento fundador no podrá justificar ni considerar legal o ilegítima. De ahí que Derrida denomine a este «otro fundamento místico de la autoridad» una violencia sin fundamento. La legitimidad o justificación de este golpe de fuerza es algo que sólo podrá hacerse e interpretarse *con posterioridad*.

Es en esta estructura que estamos describiendo donde se pone de manifiesto que el «derecho es esencialmente *desconstruible*» (p. 34; p. 34). No sólo porque está fundado y construido sobre capas textuales interpretables y transformables (es la historia misma del derecho) sino también porque su fundamento último no está, por definición, fundado.

La estructura del instante instituyente

El discurso encuentra en este *instante* sin fundamento su *límite*. El «mejor paradigma» para poner de manifiesto esto, lo constituye «la fundación de los Estados-Nación o el acto instituyente de una constitución que instauro lo que se llama el *Estado de derecho*» (p. 52; p. 54). Este instante instituyente en la fundación del Estado lo describe Derrida detenidamente en «Déclarations d'Indépendance»⁶ y que por ser paradigmático esquematizamos a continuación.

6 J. Derrida. *Otobiographies* [OT], Galilée, 1984, pp. 11-32. Este primer capítulo forma parte del texto íntegro de una conferencia pronunciada en la Universidad de Virginia en 1976.

En el acto fundador de un Estado (o de una institución), se confunden y mezclan el acto constataativo y el acto realizativo. La declaración no sólo describe o constata sino que también realiza, cumple, hace lo que dice hacer. Tomemos a Thomas Jefferson como ejemplo de un «redactor» de un proyecto de Declaración. *De derecho*, él escribe pero no firma. Jefferson representa a los representantes que le delegan redactar lo que ellos hubieran querido decir. Jefferson representa, y por tanto no tenía responsabilidad en su *escritura*, una especie de letra en avance. *De derecho*, la firma es, pues, del pueblo, el «buen» pueblo. Es el «pueblo bueno» quien se declara «libre e independiente». La declaración habla «en el nombre y con la autoridad del pueblo bueno». Aquí está la fuerza o el golpe de fuerza del acto declarativo: no se puede decidir si la declaración constata o produce lo que el enunciado dice. Este enunciado es *indecidible*. ¿El pueblo bueno es ya libre de hecho y no hace más que constatar este acto de emancipación en la Declaración? ¿O bien se libera en el instante y por la firma de esta Declaración? La indecidibilidad entre la estructura constataativa y la estructura realizativa, la «*temporalidad sobredeterminada del acontecimiento*» (OT., p. 21), es esencial para la posición misma del *derecho como tal*. Esta figura indecidible del derecho es una *ficción*, una *ficción legal*. El pueblo, el buen pueblo, es el que no se compromete más que firmando su propia declaración (que realmente no firma). El «nosotros» de la declaración habla «en el nombre del pueblo». Hay aquí, en esta última formulación, una especie de *retroactividad* novelada, fabulada, ficcionada (OT., p. 22). Este tipo de «acontecimiento fabuloso» (p. 23) debería ser entendido «*como si*» aconteciera algo así: «firmando, el pueblo dice —y hace lo que dice hacer— pero *diferiéndolo* al portavoz de sus representantes en donde la representatividad no es plenamente legítima más que por la firma, esto es, a destiempo» (p. 22). Con otras palabras, el que firma la Declaración realmente la firma en el nombre del pueblo que es el que da la legitimidad, pero el pueblo a su vez *difiere* su firma al firmante de la Declaración que es el portavoz de los representantes de los representados. Algo así como: 'Tú, pueblo, eres el que firmas porque eres el soberano pero yo, por tu delegación, firmo por ti'. Ni yo firmo porque eres tú el que firmas, ni eres tú el que firmas porque soy yo el que firmo. (Aparece la figura del fantasma y la lógica espectral). En este «proceso diferencial» (OT., p. 24) entre unos y otros se abre un «instante sorprendente», un «simulacro del instante» (p. 25). Una instancia ajena al derecho *en* el derecho que simula un instante en donde todo se hace «en nombre de», se *inventa* una identidad firmante: ni uno ni otro pero a la vez uno y otro. Esta figura del «en nombre de. . .», este simulacro, esta ficción legal, es el *espectro del derecho*, «acontecimiento fabuloso» que no es posible más que por la «inadecuación [en otro lugar se dirá «désajuste», «disjunción» o «*out of joint*» al hablar otra vez del *espectro*] en sí mismo de un presente» (p. 23). Esta ruptura del tiempo lineal, este «futuro anterior» (OT., p. 22) abre un «crédito» (p. 23), un «acto de fe» (p. 27), un acto o golpe de fuerza propio que habita en el corazón mismo del Estado (y del derecho). Es el «tiempo propio para este golpe de derecho. . . lo que no debe ser declarado, mencionado, tomado en cuenta. Es como si no existiera» (p. 23). Es la figura que no figura en el derecho, la *figura sin figura* del derecho. (Lo podrido en el derecho según Benjamin. Lo «místico» en el sentido derridiano: el fundamento sin fundamento, el abismo del Estado o del derecho, el golpe de fuerza del Estado dentro del Estado, del derecho en el derecho).

Así, pues, una instancia sin figura y sin fundamento que sólo figura ficcionando a destiempo ese momento instituyente. Esta ruptura de la temporalidad lineal nos evidencia la peculiar fragilidad con la que adquiere su mayor fuerza el derecho.

Dentro del derecho —volvemos a *Fuerza de ley*— se da una situación semejante. Bajo el derecho de huelga se pueden dar las condiciones para un «instante revolucionario». El derecho de huelga es para Benjamin el único sujeto de derecho al que se le garantiza un derecho a la violencia y,

en consecuencia, a compartir el monopolio del Estado. Benjamin no cree en los argumentos de la no-violencia de la huelga porque los huelguistas ponen condiciones para volver a tomar el trabajo; no interrumpen su huelga más que si un orden de cosas ha cambiado. Hay, pues, violencia contra violencia. Al llevar el derecho de huelga a su límite, el Estado lo soporta mal, lo juzga abusivo y lo condena como ilegal. Si persiste esta situación, nos encontraremos en una *situación revolucionaria*. (FL., pp. 85-6; pp. 88-9). El Estado tiene miedo de la violencia *fundadora*, de la violencia capaz de legitimar o de transformar relaciones de derecho porque eso significa *presentarse como teniendo «derecho al derecho»*. En este sentido la huelga general es un hilo precioso en nuestra argumentación: «ejerce el derecho concedido para discutir el orden del derecho existente y para crear una situación revolucionaria en la que se tratará de fundar un nuevo derecho» (FL., p. 87; p. 91). Es esta la *única* situación que nos permite pensar la homogeneidad del derecho y la violencia, la violencia como ejercicio del derecho y el derecho como ejercicio de la violencia. Pero a la vez este acto violento dentro del derecho estará sin fundamento, sin justificación. No será ni legal ni ilegal.

En esta situación revolucionaria, revolucionaria en tanto que tratará de fundar un nuevo derecho o quizás un nuevo Estado, sólo se puede justificar el recurso a la violencia alegando la instauración en curso o *por venir* de un nuevo derecho o de un nuevo Estado. Sólo un derecho por venir legitimará *retrospectivamente* la violencia hecha con anterioridad. En el derecho se suspende el derecho, en el derecho se da un momento revolucionario o fundador que necesita suspender el derecho preexistente, y esto se hace desde una instancia de no-derecho. Es el momento en que la fundación del derecho queda suspendida, suspendida por un acto realizativo que no tendría que dar cuentas a nadie ni ante nadie. El supuesto sujeto de este realizativo no estaría ya *ante la ley* (pues se mueve para cambiar el orden preexistente y la ley que lo mueve está todavía por venir) sino que la ley estaría *delante* de él, por venir, por producirse, una ley que tendrá que ser hecha con posterioridad para autorizar, fundar y legitimar el «instante revolucionario» mismo, ya pasado. «En estas situaciones llamadas fundadoras de derecho o de Estado, la categoría gramatical de futuro anterior se sigue asemejando todavía demasiado a una *modificación del presente* para describir la violencia en curso. Esta modificación consiste, justamente, en fingir la presencia o la simple *modalización* de la presencia. Los que dicen «nuestro tiempo», pensando entonces «nuestro presente» a la luz de una presencia futura anterior, no saben muy bien, por definición, lo que dicen. Es en este *no-saber* en lo que consiste justamente la eventualidad del acontecimiento («l' évènementialité de l' évènement»), lo que se llama ingenuamente su presencia» (FL., p. 88; pp. 91-2)

«Todo «sujeto» está por anticipado atrapado en esta estructura aporética». La inteligibilidad o la interpretabilidad de esta ley sólo podrá producir las el *porvenir*, esto es, el orden de inteligibilidad depende a su vez del orden instaurado que sirve a su vez para interpretarlo e interpretarse. La legibilidad o inteligibilidad será todo menos neutra: una revolución «lograda» o la fundación de un Estado «lograda» producirá *con posterioridad* («*après coup*») lo que es estaba *anteriormente* («*d' avance*») llamado a producir, a saber, modelos interpretativos para leer *retroactivamente* («en retour»), para dar sentido, necesidad y sobre todo legitimidad a la violencia que ha producido, y, entre estas producciones, el modelo interpretativo en cuestión, es decir, el discurso de su autolegitimación.

Esto nos lleva a poner la aporía en otro nivel. Por una lado hay que *distinguir* dos violencias en el derecho, la violencia fundadora y la violencia conservadora de derecho. Pero, por otro, la una *implica* a la otra. Forma parte de la violencia fundadora el que apele a la *repetición* de sí y funde lo que debe ser conservado. Toda fundación es una promesa, la promesa del mantenimiento de la ley. En el corazón mismo de la fundación hay conservación. La posición es ya iterabilidad, llamada a la

repetición autoconservadora. La conservación a su vez sigue siendo refundadora para poder conservar aquello que pretende fundar. «No hay, pues, oposición rigurosa entre la fundación y la conservación, tan sólo. . . una *contaminación diferencial*». «Entre las dos violencias está la cuestión de ese *instante revolucionario* inaprehensible, de esa *decisión excepcional* que no forma parte de ningún continuum histórico y temporal» (p. 98; p. 102).

Con este «instante sorprendente» la temporalidad lineal se muestra inoperante. Es, más bien, la «contaminación diferencial» entre los diferentes momentos, no presentes pero sí ficcionados, donde la *espectralidad temporal* se pone en juego. Sin esta «no contemporaneidad a sí del presente vivo» que descoyunta al presente no hay verdad del acontecer, la verdad del acontecer no aparece *justamente* como «es», en su justeza y en justicia. Sin este momento *espectral* ningún derecho sería posible. «Ninguna justicia —no digamos ninguna ley y una vez más no hablamos aquí de derecho— parece posible o pensable sin el principio de alguna *responsabilidad*, más allá de todo *presente vivo*, en aquello que despliega («disjointe») el presente vivo»⁷. Esta «différance» fundante y sin fundamento, da cuenta sin dar cuentas del «instante instituyente».

3. La aporía: entre el derecho y la justicia

En realidad las aporías que resalta Derrida se reducen a un «único potencial aporético», a una distinción difícil e inestable entre la justicia y el ejercicio de la justicia como derecho. Este potencial aporético tiene dos momentos:

La distinción, *por un lado*, entre la justicia y el derecho. Entre la justicia infinita, incalculable, rebelde a la regla, extraña a la simetría, heterogénea, heterótropa; y la justicia como derecho, legitimidad o legalidad, dispositivo estabilizante, estatutario y calculable, sistema de prescripciones reguladas y codificadas. Pero, *por otro lado*, todo sería demasiado simple si esta distinción entre justicia y derecho fuera una verdadera distinción, una oposición cuyo funcionamiento quedara lógicamente regulado y dominable. Ocurre todo lo contrario, el derecho pretende ejercerse en nombre de la justicia y la justicia exige instalarse en un derecho que tiene que ser *puesto en práctica*, aplicado. Este es el otro momento de la aporía: la coimplicación esencial entre derecho y justicia. En un *primer momento*, la justicia se separa del derecho para resaltar el respeto infinito y absoluto al otro, pero —*segundo momento*— así como el derecho exige ejercerse en nombre de la justicia, la justicia también exige instalarse en un derecho. La deconstrucción se encuentra y se desplaza siempre entre el uno y el otro.

Es en esta distinción entre la justicia y el derecho, en esta «extraña disimetría» que afecta a la *diferencia* y a la *coimplicación* entre estos dos conceptos donde se da la aporía. Una *experiencia de la aporía* que Derrida despliega en tres momentos:

1. El instante de decisión o la epojé de la regla

Para que la decisión —por ejemplo— de un juez sea justa no debe seguir sólo una regla de derecho o una ley general. Si el acto consiste simplemente en aplicar una regla se podrá decir que la decisión es legal o conforme a derecho, pero nos equivocariamos al decir que la *decisión* ha sido justa. La responsabilidad de un juez no consiste sólo en la contornidad, en la actividad conservadora y reproductora de la sentencia. El juez al seguir la regla debe asumirla, aprobarla, confirmar

⁷ *Spectres de Marx*, Galilée, 1993, pp. 15-6; trad. esp., ed. Trotta, 1995, p. 13.

su valor por un acto de interpretación *reinstaurador*, «como si» la ley no existiera con anterioridad, como si el juez la inventara él mismo en cada caso. Para que la decisión sea justa y responsable es necesario que en su momento propio sea *a la vez* conforme a la ley y sin ley, regulada y sin regla, conservadora de la ley y lo suficientemente suspensiva (o destructiva) de la ley como para deber reinventarla, re-justificarla en cada caso. Cada caso es otro, cada decisión es diferente y requiere una interpretación absolutamente *única* que ninguna regla existente y codificada puede ni debe garantizar absolutamente. Si hubiese una regla que la garantizase, el juez sería una máquina de calcular, esto es, todo menos libre, responsable y justo. En lugar de «justo» se diría legal o legítimo, en conformidad con el derecho, con reglas y convenciones que autorizan a un cálculo pero cuyo origen fundante no hace más que alejar y *ocultar* el problema de la justicia.

2. La decisión bajo el asedio de lo indecible

El juez no será justo (libre y responsable) si sólo se atiene al derecho. Aunque tampoco se dirá de él que es justo, libre y responsable, si no se refiere a ningún derecho, a ninguna regla o si suspende su decisión, si se detiene en lo indecible. Para tomar una decisión responsable hay que pasar por la prueba de lo indecible⁸. Lo indecible no es sólo una oscilación en la antinomia (en este caso seguir una ley, seguir la *generalidad* del derecho y, al mismo tiempo, una *singularidad*, en cada caso *única*, no subsumible a la generalidad). Indecible es la experiencia de lo que siendo extraño al orden del derecho *debe* entregarse a la decisión imposible. En la posibilidad de decidir justamente está su imposibilidad de *presentarse* plenamente. En ningún momento parece que una decisión pueda decirse *presente* y *plenamente* justa. Una decisión responsable, pues, debe pasar por lo indecible, por la prueba de lo indecible:

«O bien no ha sido todavía adoptada según una regla, y entonces nada permite decir que es justa; o bien ha seguido una regla —dada, recibida, confirmada, conservada o reinventada— que a su vez nada garantiza; y por otra parte, si estuviera garantizada, la decisión se habría convertido en un cálculo y no podría decirse que es justa. Por ello la prueba de lo indecible. . . no es un momento superado [*surmonté*] o relevado (*aufgehoben*) en la decisión» (p. 54; pp. 56-7)

En toda decisión lo indecible «asedia» y en este asedio la decisión queda «encantada», atrapada («pris») en su propio acontecimiento espectral, en esa «*temporalidad sobredeterminada del acontecimiento*», en ese «acontecer del acontecimiento» propio de cada situación y que por su esencial «anacronía» no se presenta plenamente. «Su fantasmaticidad desconstruye desde el interior toda seguridad de presencia» (FL., p. 54; p. 57).

3. La afirmación en «tiempo de epojé»

Si hay deconstrucción de toda presunción de justicia presente, ella opera desde una «idea de la justicia» infinita. Una idea de justicia irreductible en su carácter *afirmativo*, en su exigencia de donación sin intercambio, sin circulación, sin cálculo y sin regla, sin razón. Porque es llegada del otro como *singularidad* siempre otra. Este *exceso* de la justicia sobre el derecho junto con la extraña *no-contempareidad* o inadecuación del acontecimiento hacen que la deconstrucción esté «loca por esta justicia», loca por ese deseo de justicia, por la experiencia de la singularidad misma. «Esta

8 Sobre la prueba que debe pasar lo indecible véase un análisis minucioso en la reciente publicación de Jacques Derrida, *Donner la mort*. Galilée, 1999.

justicia que no es el derecho, es el movimiento mismo de la desconstrucción presente en el derecho» (p. 56; 58).

«El instante de la decisión es una locura» porque a pesar de que toda decisión requiere de un *saber* infinito, el momento de la decisión, en cuanto tal, debe ser siempre un momento finito, de urgencia y precipitación. Incluso si el tiempo y la prudencia, la paciencia del saber y el dominio de las condiciones fueran ilimitados, la decisión sería estructuralmente finita, precipitación que actúa en la noche de un no-saber y de una no-regla. No en ausencia de regla y de saber sino en una *reinstauración* o reinención de la regla que, por definición, no viene precedida de ningún saber y de ninguna garantía.

Concluyendo. Hay una antinomia insoluble, una antinomia no dialectizable entre, de una parte, la justicia incondicional, ilimitada, y, de otra, las leyes condicionales y condicionantes. Los dos términos antagónicos de esta antinomia no son simétricos; hay, por el contrario, una extraña jerarquía: la justicia está por encima de las leyes. En esta situación disimétrica la justicia como ley de las leyes estaría al margen o fuera de la ley. Pero, a la vez, la justicia para devenir efectiva tiene como exigencia constitutiva encarnarse en las leyes, requerirlas. En este sentido no sería tan incondicional pues para que se dé tiene que concretarse, determinarse, efectuarse en las leyes. Recíprocamente, las leyes cesarían de serlo si no estuvieran guiadas, inspiradas, requeridas incluso, por la justicia incondicional. Si la justicia, para efectuarse, tiene como exigencia constitutiva corromperse o pervertirse necesariamente en el derecho; ahora las leyes tienen como exigencia constitutiva su *perfectibilidad* que no es más que estar inspiradas por la justicia. Así, pues, derecho y justicia, las leyes y la ley son, a la vez, contradictorias, antagónicas e inseparables. Se implican tanto como se excluyen, se incorporan en el momento de excluirse, se disocian en el momento de desarrollarse el uno en la otra. *En el momento* es donde se muestra, exponiéndose la justicia en el derecho y el derecho en la justicia, la justeza, su más o menos. En este momento, en este *instante* de sincronía imposible donde *está* en juego la historicidad misma, donde la singularidad de lo que viene está acaeciendo; en este momento, repito, aparece el lugar más propio de la responsabilidad, si la hay.

El juego *entre* la ley y las leyes, «este «juego» es el lugar de la responsabilidad» (*Sur*, pp. 71-2). El momento y el instante de la decisión más responsable. Se trataría, en última instancia, de una responsabilidad cada vez más responsable y no de una «responsabilidad [cada vez más] irresponsable». Disponer por adelantado de la *generalidad* de una regla como una solución a lo singular, disponer de ella como de una potencia o una ciencia dadas, como de un *saber* y de un *poder* que precederían —para regularla— a la *singularidad* de cada decisión, de cada juicio, de cada experiencia de responsabilidad, sería «la definición más segura, más tranquilizadora de la *responsabilidad como irresponsabilidad*, de la moral confundida con el cálculo jurídico, de la política organizada en la tecno-ciencia. . . , sería una peligrosa mistificación: la inmoralidad *más* buena conciencia; y, a veces, la buena conciencia *como* inmoralidad»⁹. La moral, la política, la responsabilidad, *si las hay*, no habrán empezado jamás sino con la *experiencia de la aporía*. Cuando por adelantado un saber posibilita el camino, la decisión está ya tomada, lo que es tanto como decir que no hay ninguna que tomar. Se podrá decir de esta maquinaria que se pone en marcha por aplicación a un programa y actúa por buena conciencia pero nunca que toma una decisión responsable. La condición de posibilidad de la responsabilidad «es una cierta *experiencia de la posibilidad de lo imposible: la prue-*

9 *L'autre cap.*, pp. 70-1; tr. p. 60.

ba de la aporía a partir de la cual inventar la única invención posible, la invención imposible»¹⁰. La responsabilidad más responsable, lo irreductible mismo de esta responsabilidad es la «inscripción de lo universal en lo singular, el testimonio único de la esencia humana y de lo propio del hombre»¹¹. Se trata de la singularidad del testimonio, del testimonio *en cada caso* como discurso de la responsabilidad. En cada caso, la ejemplaridad del ejemplo es única. Por eso se pone en serie y se la puede formalizar en una ley.

II. La actualidad más acuciante

Delitos de hospitalidad o la violencia del derecho a la justicia

Este potencial aporético (esta aporía entre el derecho y la justicia, su diferencia y «contaminación diferencial») pone en marcha una lectura deconstruccionista ante los problemas más acuciantes que nos asedian en la actualidad. Si seguir la ley no implica justicia sino sólo legalidad o legitimidad; si en el corazón del derecho el fundamento místico da pie a una crítica del derecho moderno, a una crítica de la ideología jurídica que esconde y refleja a la vez los intereses económicos y políticos del poder dominante; si en el corazón del corazón del derecho hay un fundamento sin fundamento que «enmascarar» y ficcionar legalmente, entonces ¿cómo «negociar» esto con los problemas más acuciantes de hoy en día? Quisiéramos sugerir **que desde** este potencial aporético¹² cabe leer textos como «El otro cabo» (1980)¹³, «El derecho a la filosofía desde el punto de vista cosmopolita» (1991)¹⁴, «Cuestión de extranjero: llegada del extranjero» (1996), «Ninguna hospitalidad» (1996)¹⁵, «¡Cosmopolitas de todos los países, un esfuerzo más!» (1996)¹⁶, «Mancamientos del derecho a la justicia (pero ¿qué quita el derecho a los «sin-papeles»?» (1996)¹⁷, etc.

En este último artículo, Derrida trata de cómo la ley de inmigración manca a determinados grupos, especialmente a los «sin-papeles». No sólo en la ley francesa, también en el derecho europeo y en ese otro derecho que nace también en Europa y que se quiere mundial, universal, esto es, el «derecho internacional» amparado por la Declaración Universal de los Derechos de la Humanidad¹⁸. A un «sin papeles» se supone que le falta algo. Le falta justo lo que el «papel» *representa*: el

10 *Op. cit.*, p. 43; tr. p. 39.

11 *Op. cit.*, p. 72; tr. p. 61.

12 En la versión íntegra de la entrevista a Derrida por Thomas Assheuer titulada «Hoy en día» (1988) encontramos esto: «En lo que concierne a su propio compromiso político... ¿hay que verlo más bien como un modo de hacer política propio de la deconstrucción? Sí, hago todo lo posible para intentar conciliar mis «compromisos» con la afirmación incondicional que traspaasa la «deconstrucción». No es fácil, uno no está seguro de conseguirlo. Nunca puede ser el objeto de un saber o de una certeza... Si cualquier proyecto político fuese el objeto tranquilizador o la consecuencia lógica o teórica de un saber seguro, se trataría de una máquina que funciona sin nosotros, sin responsabilidad, sin decisión, en el fondo, sin ética, ni derecho, ni política. No existe decisión, ni responsabilidad sin la prueba de la aporía o de la indecidibilidad». En *No escribo sin luz artificial* (p. 121). Ediciones Cuatro, Valladolid, 1999.

13 En *L'autre cap*, Minuit, 1991. Traducción de P. Peñalver, Serbal, 1992.

14 *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Unesco-Verdier, 1997.

15 Recogidos en *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, 1997.

16 *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Galilée, 1997. (Traducción española en Cuatro Ediciones, Valladolid, 1996).

17 «Manquements du droit à la justice (mais que manque-t-il donc aux «sans-papiers»?». En *Marx en jeu*, Descartes & Cie., 1997.

18 H. Arendt en «El declive del Estado-nación y el final de los derechos del hombre» (recogido en *Los orígenes del totalitarismo* parte II, cap. IX, pp. 343-82; ed. Taurus, 1998) trataba ya en el '51 a propósito de la «abolición del derecho de asilo», de la inadecuación entre el derecho internacional y la Declaración Universal de los Derechos Humanos: el dere-

derecho, «el derecho al derecho»¹⁹. Lo que le falta, en verdad, esta falta que se le imputa y que se quiere sancionar, es una *dignidad*. Un «sin papeles» carecería de una dignidad pero ¿en nombre de qué se le quita esta dignidad? ¿En nombre de qué un ser «sin papeles» se quiere que sea en Europa un ser indigno? Porque la ley y la policía no sólo se contentan con maltratarlos, hacinarlos en lugares apenas habitables o expulsarlos sino que son tratados con el desconocimiento más explícito de los derechos humanos, con el *desprecio* explícito (a *fuera* de decreto-ley) de los derechos humanos, quiero decir, con el desprecio de los derechos garantizados por la convención de Ginebra y por la convención europea de los derechos del hombre (art. 3). Estos derechos les son literalmente *dene-gados*, explícitamente *mancados*. En Europa el *derecho* actúa contra la justicia, contra la justicia y la dignidad de los derechos humanos. Por tanto, con esta expresión tan terrorífica de los «sin papeles» se alude a una dignidad de la que carecen porque se les ha arrancado con el derecho.

Pareja a esta expresión nace, en Francia, otra no menos terrorífica con el decreto ley del '96: el «delito de hospitalidad», una ley que permite perseguir y meter en prisión a los que alberguen y ayuden a extranjeros en situación juzgada de ilegal. Estos atentados contra la justicia, estas «mutilaciones a la justicia» («manquements à la justice»), en fin, esta guerra jurídica²⁰ contra los inmigrantes tiene también su fundamento místico. Otra vez el derecho al servicio de los poderes dominantes (políticos y económicos). *Políticamente*, amparan esta «mutilación del derecho a la justicia», «produciendo», primero, la *creencia* en la opinión pública y, luego, dando *fe* los mismos políticos, del número creciente de extranjeros residentes en Francia. Este argumento utilizado ya en la famosa ordenanza de 1945 no deja de ser hoy día más falso que el de antaño: los estudios más rigurosos al respecto mostraron antes como muestran ahora que «la inmigración no ha aumentado desde hace 20 años». No hay que olvidar, pues, «que la política respecto a los «sin-papeles» y de la inmigración en general es una diversión electoralista... una miserable maniobra. . . para batir al Frente Nacional sobre su propio terreno» (*Manquem...*, pp. 8-9). Inquietante «demagogia xenófoba» electoralista que inventa «una cabeza que pague el pato» (Le Pen en el caso francés) para exonerarse de sus responsabilidades políticas y de su «política catastrófica». *Económicamente*. La hospitalidad que por tradición en Francia se da a los extranjeros no corresponde más que a un «cálculo de interés económico». La baja natalidad francesa ha hecho de Francia, en materia de inmigración, la más «liberal», pero por razones económicas evidentes: cuando se tiene necesidad de trabajadores y cuando la economía «va», no se pone en marcha una política de hospitalidad coherente que articule y regule la motivación económica. Esto ocurrió en Francia en los años '60 en donde la explosión económica se tradujo por una necesidad acrecentada de trabajadores inmigrantes (*Cosmop.*, pp. 27-8).

cho de asilo era el «único derecho que había llegado a figurar como símbolo de los Derechos del Hombre en la esfera de las relaciones internacionales» (p. 357). «En conflicto con los derechos internacionales del Estado», el derecho de asilo fue considerado un anacronismo y «por eso no puede hallarse en la ley escrita» (p. 357). «Contrariamente a las loables tentativas humanitarias que reclaman nuevas Declaraciones de los Derechos del Hombre que emanen de instancias internacionales, hace falta saber que esta idea trasciende el dominio actual del derecho internacional». Citado por J. Derrida en *Cosmopolites...*, pp. 19-24.

19 «Manquements...», p. 77.

20 No se piense que «atentados», «mutilaciones» y «guerra» jurídica a la justicia son expresiones metafóricas. El «delito de hospitalidad» estando en trámite en las asambleas parlamentarias francesas, en la Asamblea Nacional y en el Senado, se propuso «tratar como actos de terrorismo o de «participación en asociación de malhechores» toda hospitalidad dada a los «extranjeros en situación irregular» o simplemente «sin papeles»» (Derrida, *Cosmopolites...*, pp. 40-1).

Hay, pues, un desajuste considerable entre la «generosidad de los grandes principios del derecho de asilo. . . y la realidad histórica o la puesta en práctica efectiva de estos principios»²¹. Esto está siempre controlado por restricciones jurídicas implacables, por «una tradición jurídica. . . bastante mezquina». Una tradición jurídica restrictiva y mezquina porque, en verdad, queda *ordenada* por el «interés demográfico-económico» (*Cosmop.*, pp. 30-1). Es, pues, el derecho mismo —con estas mutilaciones a la justicia— el que nos desafía a una «desobediencia civil» (p. 90), desobediencia por la que un ciudadano declara que *en el nombre de una ley más elevada* no obedecerá tal disposición legislativa prefiriendo la delincuencia a la hostilidad y el pretendido delito a la injusticia.

Pero lo que queremos resaltar al aludir a este «delito de hospitalidad» para quien acoja a los «sin-papeles», es, como habíamos dicho más arriba, el paso necesario por la aporía, el paso necesario por la prueba de lo indecible mismo para, luego, tomar una decisión que pueda llamarse *responsable*. La antinomia es de nuevo la justicia y el derecho. Decíamos de esta aporía que la justicia no es el derecho pero que, a la vez, la justicia exige instalarse en un derecho. Antes de la decisión responsable que lleva a la desobediencia civil, se da la siguiente aporía. Hay siempre una separación considerable entre la generosidad de los grandes principios del derecho de asilo y la realidad histórica con sus restricciones jurídicas (*Cosmop.*, 30), entre *La ley de la hospitalidad incondicional* y *las leyes que vienen a limitarla, condicionarla inscribiéndola en un derecho* (p. 43). El momento oblicuo de esta aporía es este: la separación *entre* la hospitalidad incondicional (justicia) y la condicionada (derecho), por un lado, y, por otro, así como la hospitalidad condicionada exige ejercerse en nombre de la justicia, la hospitalidad incondicional para no ser irresponsable requiere de las leyes condicionales de un derecho a la hospitalidad. Con otras palabras: «Se trata de saber cómo transformar y hacer progresar al derecho. Y de saber si este progreso es posible en un espacio histórico que se sostiene *entre La Ley de una hospitalidad incondicional, abierta a priori* al otro, a todo el que llega, *sea quien sea*, y *las leyes condicionales de un derecho a la hospitalidad sin la cual La Ley de hospitalidad incondicional arriesgaría a quedarse en mero deseo piadoso, irresponsable, sin forma y sin efectividad, esto es, de pervertirse a cada instante*». (*Cosmop.*, p. 57)

En una o dos palabras: *experiencia* y *experimentación*. La invención política, la decisión y la responsabilidad políticas, si las hay, consisten en encontrar la legislación más justa, justamente para que el derecho sea justo; y es precisamente esto lo que no se puede dejar de hacer en cada momento. Legislar pasivamente, por dejación o por intereses económicos es ya hurtar a la política su

21 Esta separación o desajuste no es sólo una denuncia, es también una *tarea* institucional. En el documento oficial que emana del ministerio de Asuntos extranjeros de Francia (Secretaría de Estado para las relaciones culturales internacionales) define de forma competente y convincente lo que se llama «la construcción cultural europea». Al comienzo del discurso se hace eco de una frase del «Congreso del espacio cultural europeo» (Stuttgart, 18 de junio de 1988): «No hay ambición política que no esté precedida de una *conquista de los espíritus*: es a la *cultura* a la que le corresponde imponer el sentimiento de una unidad, de una solidaridad europea». Este mismo documento cita como exergo un Informe del Consejo de Ministros, que dice de la «cultura francesa» que ésta actúa «enseñando a los demás a mirar a Francia como un país de creación que ayuda a construir la modernidad»; y más exactamente, «es de *hoy* de lo que ésta (Francia, la cultura francesa) *responde*, y es eso lo que se espera de ella». Francia sería, pues, responsable para el mundo entero tanto de los derechos del hombre como del derecho internacional, lo cual supone, en buena lógica, que ella será la primera en denunciar las separaciones o desajustes entre el principio de estos derechos (cuya reafirmación debe ser y sólo puede ser incondicional) y las condiciones concretas de su puesta en práctica, los límites determinados de su representación, los rodeos o desigualdades de su aplicación en función de los intereses, de los monopolios o de las hegemonías constituidas. La identidad cultural francesa sería pues *responsable* del *hoy* europeo y su *tarea* sería *ejemplar* al tener que determinar, interpretar y gobernar esta *inadecuación* (*L' autre cap*, pp. 51-3; tr. pp. 45-6).

dimensión ética, y por tanto, estar en una máquina que calcula, esto es, en todo menos en el instante de la decisión o de la responsabilidad.

En clave política:

Es la imposible posibilidad de esta «lógica», de esta estructura oblicua de la aporía misma, formulada aquí en su contexto «más propio», la que atraviesa todo el *recorrido* de la obra de Jacques Derrida, de parte a parte.

(Marzo 200)