

FIGURACIONES SOBERANAS

Emmanuel Biset

[...] no ya una alternativa entre soberanía y no-soberanía sino una lucha por la soberanía, unos traspasos y unos desplazamientos, incluso unas divisiones de soberanía, aquello de lo que hay que partir ya no es del concepto puro de soberanía sino de conceptos como pulsión, traspaso, transición, traducción, paso, división. Es decir, asimismo herencia, transmisión y, con la división, la distribución, por consiguiente, la economía de la soberanía.[...] Porque de hecho, como bien sabemos, en todas partes en donde, hoy más que nunca pero desde ya tanto tiempo, en todas partes en donde creemos hacer frente a problemas de soberanía, como si tuviésemos que elegir entre el soberanismo y el anti-soberanismo –ya parezca suceder eso en unos sofisticados debates de teoría política o jurídico-políticos o en la retórica de café o de los salones de la agricultura–, pues bien, la cuestión no es la de la soberanía o de la no-soberanía sino la de las modalidades del traspaso y de la división de la soberanía así llamada indivisible.

Jacques Derrida

Introducción

El problema de la fuerza aparece con una extraña insistencia en Jacques Derrida. Desde aquel temprano “Fuerza y significación”, donde discute el estructuralismo desde una noción de fuerza nietzscheana hasta la aparición recurrente de la fábula de La Fontaine en sus últimos Seminarios. Como si el

problema de la fuerza lo hubiera acosado una y otra vez a lo largo de los años. No creo que se trate de la misma pregunta, de una sola y definitiva, que atravesase textos que recorren algo así como cuarenta años. Sin embargo, la fuerza de la fuerza, la insistencia de la fuerza, parece ser una indagación por lo modos posibles de romper una totalidad estructurada, un sistema de relaciones, un orden de cosas dado que bajo diversas modulaciones no dejó de preocupar a Derrida.

Retengamos por ahora sólo la inquietud. Aquella que va desde aquel temprano texto donde, frente a Rousset, sostiene que la fuerza, que es siempre “tensión de la fuerza”, es “[...] lo otro que el lenguaje sin lo que éste no sería lo que es” (Derrida, 1989: 42)¹, hasta pensar la fuerza que funda o destruye derecho o la razón del más fuerte. En esta amplia trayectoria se podría formular el problema del siguiente modo: dada una totalidad finita, cómo pensar su exceso, o mejor, cuáles son las diversas estrategias para dar lugar a ese exceso. Es posible pensar estos modos del exceso, que siempre son una tarea, a lo largo de los textos de Derrida: un trabajo constante que va encontrando diversas estrategias y que no pueden ser reconducidas al mismo sentido.

Ahora bien, si el problema de la fuerza resulta recurrente, lo que me interesa pensar aquí es su definición desde la soberanía. Y esto por dos razones: primero, porque circunscribe el problema desde una perspectiva política, explícitamente política; segundo, porque se trata de indagar de qué modo la soberanía le otorga una configuración específica a la fuerza.

1 En el mismo texto escribe Derrida: “En nombre de ese esencialismo o de ese estructuralismo teleológico, se reduce, en efecto, a apariencia inesencial todo lo que se escapa al esquema geométrico-mecánico: no sólo las obras que no se dejan constreñir por curvas y espirales, no sólo la fuerza y la cualidad, que son el sentido mismo, sino la *duración*, lo que, en el movimiento, es pura heterogeneidad cualitativa” (Derrida, 1989: 34).

Ya no pensar la fuerza en general, sino su *forma soberana*. En este marco, voy a presentar tres indicios de lectura que no buscan sino ser modos de elaborar ciertas preguntas políticas. En el primer apartado, me interesa preguntarme por la misma posibilidad de una lectura deconstructiva de la soberanía. En el segundo apartado, voy a presentar dos formas de enfrentarse a la cuestión de la soberanía en Derrida. Por último, me interesa volver sobre la insistencia en Derrida en una hiper-soberanía. El objetivo del texto es abrir una serie de preguntas en torno a las implicancias de pensar de modo deconstructivo la soberanía.

De la multiplicidad al uno

En un texto de comienzos de la década del 80, Derrida se pregunta por el estatuto de las investigaciones de Foucault sobre el poder. No reconstruyendo las diversas genealogías (de la disciplina a la gubernamentalidad) sino formulando una pregunta simple: ¿cómo puede Foucault hablar siempre del poder en singular, siempre “el” poder, cuando ha mostrado como ningún otro la heterogeneidad de sus formas?² O si se quiere: ¿Qué tienen en común todas las relaciones tematizadas bajo el significante poder? Derrida parece sugerir que

2 Escribe Derrida: “¿Qué ocurre cuando hablamos del poder *en singular*, cuando continuamos diciendo *el* poder cuando, y este es uno de los motivos más originales e insistentes en Foucault, no hay poder central, capital, hegemónico, monárquico, sino una multiplicidad de poderes, redes, o un «haz de relaciones de poder» (p. 42), o «técnicas polimórficas de poderes» (p. 20)? [...] La cuestión parece clásica y filosófica en su forma. Se refiere al derecho de llamar con el mismo nombre a una multiplicidad de instancias de las cuales se subraya la irreductible multiplicidad y la heterogeneidad en cuanto a la determinación esencialmente *política* que se acuerda generalmente a la problemática del poder” (Derrida, 2014: 8).

si la heterogeneidad entre esas relaciones es radical ya nada autoriza nombrar a todas ellas como relaciones de poder. Se trata de pensar cómo se pasa del poder a los poderes, o incluso más, cuál es el límite entre algo llamado poder y otro tipo de relación³. El primer indicio de lectura que quiero proponer se entiende como una reformulación de este problema: ¿es posible pensar la soberanía en singular?

Esta pregunta, abordada en Derrida, conlleva dos cuestiones subsidiarias: primero, preguntar por la diferencia entre la soberanía y otros conceptos que parecen cercanos como fuerza o poder; segundo, si se asume cierta multiplicidad inherente a la soberanía preguntar qué autoriza su definición como singularidad. Diferencia externa y diferencia interna. Adelanto mi primera hipótesis: al mismo tiempo que Derrida piensa la multiplicidad inherente a la soberanía—la imposibilidad de su reducción a la unidad—, no deja de producir esa reducción. Para decirlo en otros términos, si bien insiste en que no existe algo así como “la” soberanía en singular, una y otra vez su significado se circunscribe de modo singular. De algún modo lo que está en juego en estas preguntas es la misma lógica de la soberanía, no se trata sólo de mostrar cierta inestabilidad conceptual en Derrida, sino de indagar cómo esta inestabilidad es constitutiva de la misma lógica soberana.

Por esto, mi punto de partida es una distancia crítica respecto de aquellas lecturas de Derrida que encuentran a lo largo de sus textos una misma posición definida por la “solicitud” del Uno desde la alteridad irreductible. Un Uno que puede adquirir diferentes nombres: soberanía, logos, hombre, padre, comunidad, Estado. Entiendo que uno de los problemas de leer a Derrida de este modo es dar lugar a

3 Posiblemente la indagación foucaultiana en torno al gobierno pueda ser leída en este sentido, esto es, preguntar por la diferencia entre relaciones de poder y relaciones de gobierno.

una estrategia de indiferenciación. Esta indiferenciación es un riesgo presente en el mismo Derrida cuando parece en ciertas ocasiones no abordar hasta qué punto la noción de soberanía funciona en un orden conceptual que supone una ruptura respecto a otros modos del pensamiento político. Atender la historicidad de la soberanía no supone acordar con esquemas que dividen el pensamiento político en clásico y moderno, sino tratar de indagar no sólo los desplazamientos de sentido de algo como la soberanía sino el orden conceptual dentro del que adquiere sentido⁴.

Más allá de este señalamiento historicista, la tensión entre unidad y multiplicidad puede pensarse en dos dimensiones. *En primer lugar*, se produce entre la imposibilidad de una definición única y la recurrencia del planteo del problema en singular. En el primer tomo del Seminario *La Bestia y el Soberano* escribe Derrida: “[...] de la misma manera que no hay LA bestia y EL soberano, de la misma manera que no hay LA soberanía, que no hay EL psicoanálisis” (Derrida, 2010: 131). Si no hay “la” soberanía se entiende que existe una multipli-

4 La relación entre historicidad y deconstrucción es un problema central con enormes implicancias teóricas y metodológicas. Si bien puede ser rastreado tempranamente en Derrida (¿no es justamente aquello que está pensando en su lectura temprana de Husserl?), me interesa destacar aquí que en su último Seminario vuelve sobre este problema estableciendo cierta distancia con Foucault y Agamben. Allí señala que se trata de pensar una historicidad no signada por el concepto de “época”, es decir, trabajar radicalmente sobre la historicidad de los conceptos sin abonar su ubicación en determinada época (precisamente la división en épocas reduciría la historicidad). Cierta tradición señala que esto permite exceder aquel trabajo con los conceptos que circunscribe su sentido a la localización en contextos de emergencia o recepción. Sin embargo, entiendo que el desafío es metodológico: ¿Cómo trabajar esa historicidad no epocal de los conceptos? O en lo que nos compete: ¿cómo pensar la soberanía en una historicidad no epocal? ¿Cómo evitar, entonces, una caracterización que por exceder la epocalización termina por eludir la historicidad? A fin de cuentas, es necesario notar que la contingencia puede ser también el nombre de una obliteración de la historia.

cidad de formas soberanas. O mejor, en Derrida es la misma inexistencia de la soberanía lo que muestra el carácter protético de sus definiciones. Sin embargo, ese carácter protético sigue estando ordenado por la unidad de la soberanía. Me explico: el carácter ficcional o figurativo constitutivo de la soberanía siempre se ordena en torno a la unidad de su sentido. Esta unidad puede situarse en la recurrencia de una misma definición de soberanía en Derrida. Si en el primer tomo del Seminario *La Bestia y el Soberano* Derrida recurre a Aristóteles para establecer la “definición ontológica” de soberanía como autarquía⁵, en *Canallas* esto es explicitado del siguiente modo:

Antes incluso de cualquier soberanía del Estado, del Estado-nación, del monarca o, en democracia, del pueblo, la ipseidad nombra un principio de soberanía legítima, la supremacía acreditada o reconocida de un poder o de una fuerza, de un *kratos*, de una *kratía*. Esto es, por consiguiente, lo que se encuentra implicado, puesto, supuesto, impuesto también en la posición misma, en la auto-posición de la *ipseidad misma*, en todas partes en donde hay algún sí mismo; primer, último y supremo recurso de toda “razón del más fuerte” como derecho otorgado a la fuerza o fuerza otorgada al derecho (Derrida, 2005: 29).

La soberanía en Derrida es pensada como *lógica de la ipseidad*, como autarquía, como el *autos* inmanente a todos *kratos*⁶. La cuestión a pensar es si la inexistencia de la sobe-

5 En el seminario escribe: “Ésta es la definición ontológica de la soberanía, es decir, que es mejor –puesto que se busca vivir bien (*euzén*)– vivir en autarquía, es decir, teniendo en nosotros mismos nuestro principio, teniendo en nosotros mismos nuestro comienzo y nuestro mandato” (Derrida, 2010: 400).

6 Cuestión que permite vincular esta definición de soberanía con el modo en que el mismo Derrida piensa la noción de “sujeto”. Ya desde *De la gramatología* la noción de sujeto se inscribe en una historia de la metafísica bajo la figura

ranía como tal, y así el carácter ficcional de sus sentidos, no permite pensar de otro modo la soberanía: ¿es posible pensar una soberanía que no remita a la ipseidad? Esto conduce, en *segundo lugar*, a señalar que este problema se encuentra en la misma soberanía. Se trata de preguntar qué tipo de fuerza es la soberanía atendiendo a los recursos que Derrida emplea para tematizarla. Al abreviar recurrentemente en las fábulas de La Fontaine, y todo lo que abren respecto a la relación entre bestialidad y soberanía, se piensa la soberanía desde la “razón del más fuerte”. Pero como el mismo Derrida señala todo el problema se dirige a ese “más”, a un pensamiento de la soberanía como fuerza superior, fuerza más fuerte, fuerza más potente⁷:

Lo esencial y propio de la soberanía no es pues la grandura o la altura geoméricamente medibles, sensibles o inteligibles, sino el exceso, la hipérbole, un exceso insaciable de desbordar cualquier límite determinable: más alto que la altura, más grande que la grandura, etc. Es lo

de la “auto-afección” ¿No piensa Derrida la soberanía en tanto ipseidad como auto-afección? Escribe Derrida: “Opone al psicoanálisis [...] también el academismo de una hermenéutica espiritualista, religiosa o llanamente filosófica, incluso también, ya que todo esto no se excluye, instituciones, conceptos y prácticas arcaicas de la ética, de lo jurídico y de lo político que parecen todavía dominadas por una cierta lógica, es decir, por una cierta metafísica ontoteológica de la *soberanía* (autonomía y omnipotencia del sujeto –individual o estatal–, libertad, voluntad egológica, intencionalidad consciente, si quieren, el yo, el ideal del yo y el superyó, etcétera)”. (Derrida, 2001b: 19).

7 “[...] un derecho sin fuerza no es un derecho digno de ese nombre; y, en primer lugar por esa razón, se nos impone el desconcertante problema que es precisamente el de la soberanía (representando siempre el soberano el poder más poderoso, el más alto, el más grande, la omnipotencia, la fuerza más fuerte, la capital o capitalización más eminente, la extrema monopolización de la fuerza o de la violencia –*Gewalt*– en la figura del Estado, lo superlativo absoluto del poder), problema desconcertante de una fuerza, pues, que –porque es indispensable para el ejercicio del derecho, porque está implicada en el concepto mismo de derecho– daría derecho o fundaría el derecho, y daría razón de antemano a la fuerza” (Derrida, 2010: 248).

más, lo *más que* lo que cuenta, lo absolutamente más, el suplemento absoluto que excede cualquier comparativo hacia un superlativo absoluto (Derrida, 2010: 306).

Como señala la cita he ahí una paradoja: el “más” supone en la definición de soberanía una matriz comparativa respecto de otras fuerzas, esto es, la soberanía como la *summa potestas* frente a otros poderes, pero lo absoluto de la soberanía no se encuentra en esa relación comparativa con otras fuerzas, sino en su carácter único. Como lo señala una larga tradición que va desde Hobbes a Weber es el carácter monopolítico lo que define la soberanía, es decir, no es una fuerza superior a otras fuerzas, sino que es una fuerza única. De allí que, en estricta lógica hobbesiana, no existe “razón del más fuerte”, puesto que sólo existe “una” razón, aquella del soberano. Para decirlo brevemente: la singularidad de la soberanía radica en la ruptura con un esquema de pensamiento de la fuerza diferencial. Y posiblemente el problema de un abordaje deconstructivo de la soberanía se encuentre allí: cómo pensar la estructura denegativa de esa fuerza diferencial llamada soberanía. Esto mismo, Derrida lo piensa como una dinámica:

Esta sobrepuja hiperbólica está inscrita en lo que llamaré la dinámica de la majestad o de la soberanía, en su dinámica, porque de lo que se trata es de un movimiento cuya precipitación es ineludible, y de una dinámica (elijo a propósito esta palabra), porque de lo que se trata es del soberano, justamente, del poder, de la potencia (*dunamis*), del despliegue de la potencialidad del dinasta y de la dinastía (Derrida, 2010: 273).

Unas páginas más adelante, Derrida señala que esa dinámica no es sino el lugar de la representación. Esto implica, ante todo, que el relato o la representación no vienen a re-

presentar a posteriori al soberano sino que la representación forma parte estructuralmente de la soberanía:

“La soberanía es esa ficción narrativa o ese efecto de representación. La soberanía saca todo su poder, toda su potencia, es decir, toda su omnipotencia, de este efecto de simulacro, de este efecto de ficción o de representación que le es inherente y congénito, co-originario en cierto modo” (Derrida, 2010: 341).

Se puede afirmar, entonces, que como la soberanía no es, no es como tal una singularidad, sólo se singulariza en la dinámica misma de las representaciones que performativamente la constituyen. Esto permite señalar que siempre hay soberanías en plural constituidas por esas ficciones o representaciones que la constituyen. Sin embargo, esto no es lo que parece prevalecer en Derrida, sino la insistencia en la soberanía como lógica de la ipseidad. Y esto es nombrado en diversas ocasiones por el mismo Derrida bajo el significante “pulsión”⁸. Ahora

8 La referencia a una pulsión de soberanía aparece de modo recurrente en los últimos escritos de Derrida. Y con ello la necesidad de una precisa recepción del psicoanálisis para abordar el poder, la soberanía y la crueldad. Sin embargo, ya tempranamente Derrida había referido la existencia de una “pulsión de poder [maitrise]” como la pulsión de la pulsión: “Definición bien conocida: «Una pulsión (Trieb) sería pues un empuje (Drang) que habita dentro del organismo animado y apunta a la restauración (Wiederherstellung) de un estado anterior» al que el viviente habría tenido que renunciar bajo la influencia de fuerza perturbadoras venidas de fuera, una especie de elasticidad orgánica o, si se prefiere, la expresión de la inercia en la vida orgánica. [...] Si, autoteleguiando su propio legado, la pulsión de lo propio es más fuerte que la vida y más fuerte que la muerte, es que, ni viva ni muerta, su fuerza no la califica de otra manera sino por su propia pulsividad, y esa pulsividad sería esa extraña relación hacia sí que se llama relación con lo propio: la pulsión más pulsiva es la pulsión de lo propio, dicho de otra manera, lo que tiende a reapropiarse. El movimiento de reapropiación es la pulsión más pulsiva. Lo propio de la pulsividad es el movimiento o la fuerza de reapropiación. Lo propio es la tendencia a apropiarse de uno mismo. [...] Se puede entonces vislumbrar un privilegio casi trascendental

bien, si la soberanía *como tal* no existe, entonces la dinámica que la constituye se juega entre representación y pulsión. He ahí la cosa a pensar, esto es, cómo la dinámica de la soberanía siempre se juega entre representación y pulsión. Por ello un pensamiento de la soberanía, o de las soberanías en plural, debe atender a los modos o formas que adquiere esa combinación de representación y pulsión. La paradoja es que en el mismo Derrida esa tensión entre multiplicidad y unidad parece resolverse de modo pulsional, como si en sus textos insistiera una pulsión soberana, puesto que reconduce una lógica de la representación plural a una misma definición de soberanía. Me estoy preguntando, en fin, simplemente si no es posible pensar representaciones soberanas no reducidas a una lógica de la ipseidad.

Dos estrategias: de la oposición a la partición

La no existencia de la soberanía *como tal* en tanto existen formas soberanas siempre plurales, también se dirige a pensar la misma existencia de una pluralidad de definiciones en Derrida. En este sentido, no existe una definición única de soberanía sino diversas modulaciones no siempre concurrentes. El indicio más relevante de ello es la distinción que establece entre la soberanía como lógica de la ipseidad (el *autos* inmanente a toda arquía) y la hiper-soberanía con la que finaliza su Seminario *La Bestia y el Soberano*. Pero más allá de estas dos definiciones, se trata de pensar cómo los recursos utilizados habilitan redes semánticas cercanas pero no idénticas. Lo que conlleva pensar la lógica de la representación en un

de esta pulsión de dominio, pulsión de poder o pulsión de imperio". (Derrida, 2001a: 333)

segundo sentido, si lo ficcional o representativo es estructural de la soberanía, del mismo modo lo son los recursos semánticos utilizados para ello. En este sentido es posible preguntar: ¿cuáles son las distancias y cercanías entre una red semántica articulada en torno a la razón del más fuerte y una red semántica articulada en torno a la autarquía?

Desde estas preguntas en torno a la misma posibilidad de lectura (y la soberanía no es sino, ante todo, una forma de la lectura), la segunda hipótesis que quisiera avanzar es que existen por lo menos dos modos de tramitar la soberanía en Derrida. No es que sean incompatibles, o contradictorios, pero sí que dan lugar a dos estrategias políticas diferentes. Para ello resulta pertinente volver sobre lo que entiendo es la pregunta que atraviesa diversos textos de su última etapa: ¿qué pregunta, o qué preguntas, se está formulando Derrida bajo el significante "soberanía"?

Una de ellas se puede rastrear hasta *Fuerza de ley* por lo menos, texto donde se indica, por un lado, que la deconstrucción ha sido siempre un pensamiento de la fuerza que busca escapar a sus definiciones oscurantistas, por lo que se trata de abordar la fuerza como una dimensión constitutiva del derecho, en su fundación como en su aplicación (no hay derecho sin fuerza); por otro lado, la cuestión será qué hacer con el lugar excepcional de la fuerza fundadora de derecho —la soberanía—, pues su lugar fuera-de-la-ley, no sólo complica la posibilidad de juzgarla sino que lleva a pensar un tipo de excepcionalidad que no seasoberana. Como si se pudiera decir que se trata de pensar una "crítica de la fuerza" (una crítica de la razón violenta), al mismo tiempo aceptando su carácter irreductible y su excepcionalidad. Esta excepcionalidad se pone en juego en función, a su vez, de una definición de "razón". Y así desarrollar una crítica racional de la fuerza desde una noción de razón hiperbólica. Una razón que excede

su definición como *quid juris*, puesto que se trata de pensar la excepcionalidad que excede el orden jurídico.

Desde esta formulación parecen abrirse dos caminos. Uno de los caminos, tal como aparece en diversos textos, surge de entender la deconstrucción desde una excepcionalidad diferente y opuesta a la soberanía. En “El «mundo» de las luces por venir”, Derrida señala que existen dos excepcionalidades que deben oponerse, y que incluso dan lugar a una definición de la deconstrucción como “crítica incondicional de las condicionalidades”:

Se trata de pensar la razón, de pensar el venir de su porvenir y de su devenir como una experiencia de *lo que* y de *quien* viene, de lo que o de quien llega —evidentemente como otro, como la excepción o la singularidad absoluta de una alteridad no reapropiable por la ipseidad de un poder soberano y de un saber calculable (Derrida, 2005: 176)⁹

Desde esta perspectiva, se trata de replegar una exigencia de incondicionalidad, aquella denominada de lo incalculable

⁹ “Se trataría pues, ésta fue al menos la hipótesis o el argumento que someto a su discusión, de cierta indisociabilidad entre, por un lado, la exigencia de soberanía en general (no sólo pero sí incluida la soberanía política, incluso estatal; y el pensamiento kantiano del cosmopolitismo o de la paz universal no la pondrá en cuestión, sino todo lo contrario) y, por otro lado, la exigencia incondicional de lo incondicionado (*anhypotheton, unbedingt*, incondicionado). [...] Me atreveré, pues, a ir más lejos. Llevaré la hipérbola más allá de la hipérbola. No se trataría sólo de disociar pulsión de soberanía y exigencia de incondicionalidad como dos términos simétricamente asociados, sino de cuestionar, de criticar, de deconstruir, si quieren, la una en nombre de la otra, la soberanía en nombre de la incondicionalidad. Esto es lo que se trataría de reconocer, de pensar, de saber razonar, por difícil o improbable, por im-posible incluso, que parezca. Pero se trata justamente de otro pensamiento de lo posible (del poder, del «yo puedo» amo y señor, de la ipseidad misma) y de un im-posible que no sería solamente negativo” (Derrida, 2005: 169).

(del acontecimiento), sobre la incondicionalidad de la excepción. Replegar, me gustaría señalar, la justicia sobre la soberanía. Derrida indica que la soberanía es uno de los rasgos desde los cuales la razón define su propio poder y, a su vez, es en un punto de singularidad indivisible la concentración de la fuerza y de la excepción absolutas. Señala en el mismo sentido en *Universidad sin condición*:

En el fondo, ésta sería quizá mi hipótesis (es extremadamente difícil y casi improbable, inaccesible a una prueba): cierta independencia *incondicional* del pensamiento, de la deconstrucción, de la justicia, de las Humanidades, de la Universidad, etc., debería quedar disociada de cualquier fantasma de *soberanía indivisible* y de dominio soberano (Derrida, 2010b: 74)¹⁰.

El otro de los caminos ya no enfrenta o disocia dos incondicionalidades, sino que efectúa una deconstrucción inmanente de la noción de soberanía. Esto supone, ante todo, pensar la *partición* misma de la soberanía. Dos pasajes de su conferencia en Strasbourg el 8 de junio de 2004 titulada “El soberano bien—o Europa en mal de soberanía” van en este sentido. Esta conferencia termina señalando “Sabemos que el efecto de soberanía —aunque sea negado, particionado, dividido—, no digo la soberanía misma, sino el *efecto* de soberanía, es políticamente irreductible” (Derrida, 2007). La cuestión, entonces, será pensar qué significa que el efecto de soberanía

¹⁰ En un texto dedicado al psicoanálisis escribe Derrida: “Lo que busqué pensar, si no conocer, a lo largo de este camino, es la posibilidad de un im-posible *más allá* de la pulsión de muerte, más allá de la pulsión de poder, más allá de la crueldad y de la soberanía, y un más allá *incondicional*. No soberano sino incondicional”. (Derrida, 2001: S/N). Si bien parece insistir en la lógica de la posibilidad de un exceso, lo que me interesa destacar es el desplazamiento metonímico en esta cita, y recurrente en este texto, entre poder, crueldad, soberanía.

es políticamente irreductible. Pregunta que debe necesariamente multiplicarse en función de las diversas definiciones de soberanía que recorren los textos de Derrida: ¿se trata del efecto irreductible de la soberanía como auto-posición del sí mismo o de lo irreductible de la híper-soberanía? Unas páginas antes Derrida había señalado:

Y si quisiera proponer aquí una tesis política, esta no sería la oposición del bien y del mal o el bien que es un mal al mal que desea el bien, sino otra política de la partición de la soberanía —a saber, de la partición de lo no particionable; dicho de otro modo, la división de lo indivisible (Derrida, 2007).

Esta cita remite a otra de la undécima sesión del primer tomo del Seminario *La Bestia y el Soberano*:

[...] la elección o la decisión no están entre soberanía indivisible y no-soberanía indivisible, sino entre varias divisiones, distribuciones, economías (nomía, *nomos*, *ne-mein* quiere decir distribución y división, se lo recuerdo a ustedes), economías de una soberanía divisible. Otra dimensión u otra figura del mismo *double bind* sería —he tratado de formalizar esta cuestión en otro lugar (especialmente en *La universidad sin condición*)—, sería pensar una incondicionalidad (ya se tratara de la libertad, del don, del perdón, de la justicia, de la hospitalidad) sin soberanía indivisible. Es más que difícil, es aporético, desde el momento que la soberanía se ha considerado siempre indivisible, por consiguiente, absoluta e incondicional (Derrida, 2010: 353).

Me interesa preguntar por las dos modulaciones que aparecen en esta cita, esto es, si se trata o no de la misma estrategia proponer economías de una soberanía divisible y pensar una

incondicionalidad disociada de la soberanía indivisible. Si bien parecen sinónimos en este párrafo, entiendo que allí se juegan dos estrategias: o bien oponer dos exigencias de incondicionalidad o bien replegar la soberanía sobre sí misma, dividir lo indivisible (*pensar efectos de soberanía que vuelvan su propia indivisibilidad imposible*)¹¹. En resumidas cuentas, mi pregunta, en términos políticos, sería la siguiente: ¿es homologable una estrategia de la partición de la soberanía con una oposición entre dos incondicionalidades?

Esta pregunta adquiere sentido precisamente cuando una *lógica de la partición* (diría sin más de la *différance*) cuestiona la posibilidad de la disociación entre incondicionalidades. Lo que permite preguntar lo siguiente: ¿no se trata en la política precisamente de la *contaminación diferencial* entre incondicionalidad excepcional (lógica de la soberanía) e incondicionalidad incalculable (pensamiento de la justicia)? Por todo esto, quizá se trate de cómo dar lugar a una política que en tanto estrategia (economía) se juegue en una partición que articula cada vez soberanía y justicia.

11 Entiendo que esta pregunta es clave puesto que en la herencia de ciertas lecturas contemporáneas mi pregunta es si una lógica de la oposición entre incondicionalidad no termina por abonar cierto posicionamiento liberal (que opone tradicionalmente poder y libertad). En un sentido cercano, me interesaré remitir a una serie de observaciones críticas realizadas por W. Brown. En un texto importante sobre la noción de soberanía en Derrida, W. Brown señala que Derrida ocluye la posibilidad de pensar una soberanía popular. De modo que si Derrida insiste en la inexistencia de la soberanía como tal, termina por definir una y otra vez la soberanía como ipesidad. Ahora bien, el problema es que esa definición termina acercándose a una noción de democracia liberal: “[...] el principio democrático del poder compartido transforma el sentido de la soberanía en tanto es necesariamente condicionado, parcial, divisible, deliberativo, contingente, episódico y cambiante. Pero en su fidelidad a la libertad individual y a la tradición democrática que la consagra, Derrida retrocede también a una fidelidad de la soberanía clásica, una derivada de Dios y del estado absolutista hecho a imagen de Dios. Termina por afirmar el circuito entre soberanía estatal e individual requerida por la formulación liberal de la libertad”. (Brown, 2017: S/N)

Figuraciones soberanas

Llegados a este punto, quisiera terminar con la última de la hipótesis que entiendo merece ser pensada desde la tematización de la soberanía en Derrida. Se trata de algo sugerido ya desde *Fuerza de ley*, específicamente desde el segundo texto, aquel que propone una lectura de Walter Benjamin. Se ha trabajado mucho esta lectura, discutiendo generalmente sus tesis (ante todo el *postscriptum* maldito), pero no sé si se ha insistido lo suficiente en el gesto derridiano de lectura, esto es, de realizar una lectura por la cercanía del nombre Walter con el Waltende. Es justamente en esta cercanía de Walter y Waltende cuando Derrida escribe:

Se la puede llamar así, la soberana. En secreto. Soberana en el hecho de que se llame y que se la llame ahí donde soberanamente ella se llama. Se nombra. Soberana es la potencia violenta de esa apelación originaria. Privilegio absoluto, prerrogativa infinita. La prerrogativa da la condición de toda apelación. No dice ninguna otra cosa, se llama, pues, en silencio. Sólo resuena entonces el nombre, la pura nominación del nombre antes del nombre. La prenomiación de Dios, esto es la justicia en su potencia infinita. Y empieza y acaba en la firma (Derrida, 1997: 139)¹².

En esta cita se juegan dos dimensiones de la tercera hipótesis que estoy presentando. Primero, porque se define la soberanía, a diferencia de los textos posteriores, como una potencia violenta de apelación originaria. Aún más, es la *pre-*

12 Quizá la cuestión pase por la traducción de "waltende" como soberanía, algo no habitual en las traducciones al español del texto de Benjamin (suele ser traducido como "reinante" o "gobernante"). Más que una equivocación, se encuentra allí justamente la apuesta derridiana que interesa indagar.

rrrogativa de la apelación. Por ello mismo, la pregunta es si en este sentido, Derrida mismo no termina por deconstruir la oposición entre dos modalidades de la incondicionalidad, es decir, si la soberanía es la prerrogativa de la apelación, la potencia violenta de esa apelación, parece acercarse bastante a una definición del "ven" o del mesianismo sin mesianismo tal como aparece en alguno de los textos de la época. Para decirlo en otros términos, si en *Fuerza de ley* Derrida define la misma deconstrucción como "contaminación diferencial" ¿no termina esto por desbaratar cualquier oposición entre incondicionalidad soberana e incondicionalidad incalculable? O incluso más: ¿no podrían pensarse la incondicionalidad incalculable, la justicia como apertura radical a la alteridad, o una lógica del acontecimiento sin más, como formas de una híper-soberanía?

Segundo, porque esta referencia abre al problema de la híper-soberanía que remite en textos posteriores al nombre de M. Heidegger. Si en *Fuerza de ley* cierta cercanía entre Heidegger, Benjamin y Schmitt es señalada respecto de la "destrucción" y cierta crítica radical a la democracia, el problema de la híper-soberanía abre la posibilidad de una nueva articulación entre Benjamin y Heidegger en Derrida. La referencia a la híper-soberanía aparece en dos lecturas posteriores de Heidegger. Primero, en *El oído de Heidegger* y luego en el segundo tomo del Seminario *La Bestia y el Soberano*. En el primer caso, a partir de la lectura que Heidegger realiza de Heráclito buscando des-antropologizar el sentido de sus afirmaciones, escribe Derrida:

Ahora bien, la palabra que Heidegger privilegia para decir esta unidad originaria de dos contrarios es *Walten*: dominar, reinar, "predominar" (*perdominer*, traducción francesa siempre algo extraña), prevalecer, ejercer en

todo caso un poder o una fuerza y no sin una cierta violencia. Siendo muy difícil de traducir, esta palabra porta un peso tanto más pesado cuanto que es, por una parte, inseparable de un cierto *pólemos*, que prepara y legitima así la cita de Heráclito, y que, por otra parte, Heidegger hace de ella sencillamente, hasta cierto punto, el sinónimo de la *An-wesen*, en dos palabras, de la presencia, incluso de la *aletheia* (Derrida, 1998: 401).

La red semántica asociada a “Walten” como dominación, reinado, soberanía, en esta lectura debe ser dissociada de cualquier violencia o fuerza humana. Se trata de pensar en esta lectura de Heidegger su sentido ontológico, esto es, si el mundo es la apertura para el ente en este caso se piensa en los términos de un *pólemos* originario como potencia que hace aparecer a cada ente en su singularidad. De modo que si ese *pólemos* es lo que predomina, o el lugar de la hiper-soberanía, no se define como poder o fuerza política sino el surgir originario de la fuerza como epifanía del mundo.

Si la hiper-soberanía en tanto posible traducción del *Waltende* alemán aparece con fuerza en estos dos textos referidos a Benjamin y Heidegger, será el motivo de las últimas clases de su Seminario *La Bestia y el Soberano*. De hecho, el segundo tomo de este Seminario se puede leer en ese registro: ¿cómo pensar una soberanía que ya no es monopolio de la fuerza política sino la misma emergencia del mundo como tal? O se puede preguntar de otro modo: ¿qué implicancias tiene pensar el mundo como tal como instauración soberana? En este caso parece que la definición ontológica excede no sólo cualquier humanismo sino la misma autarquía:

[...] si insisto tanto en la palabra “Walten”, y en todas las ocasiones sorprendentes en que aparece el verbo, a veces sustantivado, a lo largo de todo el *corpus* de Heidegger

desde *Ser y tiempo*, lo hago porque, al parecer –como hemos visto– en nuestro *Seminario* de 1929-1930, estas ocasiones parece que se refieren sin duda a una soberanía de última instancia, a un superpoder que decide acerca de todo en última o en primera instancia, y en particular en cuanto al *en cuanto tal*, en cuanto a la diferencia entre ser y ente, al *Austrag* del que hablamos la semana pasada, pero que se refiere a una soberanía tan soberana que excede las figuras o las determinaciones teleológicas y políticas –y sobre todo ontoteológicas– de la soberanía (Derrida, 2011: 337)¹³.

Esta hiper-soberanía no sólo excede su definición antropológica, sino que se opone a su inscripción en cualquier tradición teológico-política. La analogía estructural entre Dios y el soberano queda desbaratada. Incluso, como dice el pro-

13 La posibilidad de pensar una definición de soberanía más allá de su definición ontoteológica conlleva algunos problemas. Ante todo, como he señalado, es posible preguntar por qué Derrida elige el término soberanía para traducir el *Walten* alemán, decisión que lo inscribe políticamente. Pero, a su vez, esta pregunta: ¿si por soberanía se entiende el carácter ontológico de la misma diferencia ontológica no se termina por producir una despolitización? En un registro diferente pero que puede pensarse en el mismo sentido escribe W. Brown: “A medida que avanza sobre el esfuerzo filosófico de Nancy por separar la libertad de la idea del sujeto autónomo e incondicionado, la libertad se vuelve un *ethos* de la esfera pública y se convierte en una fuerza que influye en todo el cosmos, no sólo en los humanos o los ciudadanos. Eso está muy bien, pero este salto cosmológico sobrevuela el punto más crítico de la libertad democrática: el poder del demos para gobernarse a sí mismo. Cuando la democracia es separada de los sujetos concretos, también es separada del poder y de lo político, repitiendo así el status despolitizado de la libertad que el liberalismo le asignó hace tres siglos, en el que, en lugar de encarnar el gobierno del pueblo, la libertad se vuelve el vehículo para su opuesto: los medios por los cuales los individuales son aislados y dejados fuera del poder político. Esto, claro, es nuestro dilema hoy día al confrontar un discurso coherente por parte de un poder soberano imperial que, en el nombre de la democracia, dice asegurar nuestra libertad por un lado, y llevar libertad a los oprimidos, por el otro”. (Brown, 2017: S/N)

pio Derrida, este exceso de la soberanía anularía el sentido de la soberanía. Por ello la pregunta es por las implicancias de nombrar con el “Walten” el devenir diferencia ontológica de la diferencia ontológica, la sobrevenida del ser y la llegada del ente. La semántica del “Walten” remite entonces, por un lado, a la emergencia del mundo como prevalencia que vence en un combate, pero, por otro lado, es constitutiva del Dasein en el doble sentido de padecer la violencia y poder ejercerla. El hombre es violentado precisamente por todo aquello que lo domina, que lo atenaza, al hacerlo formar parte del mundo (lengua, lenguaje), y sólo puede surgir un sí-mismo en un ejercicio de violencia contra esa violencia que atenaza¹⁴:

La definición que Heidegger da entonces de la ipseidad del sí mismo (...) está vinculada a esa salida por efracción fuera de sí para desbrozar violentamente, para capturar, para domeñar (...). A través de esa violencia que desbroza, abre, captura, domeña, el ente se descubre o se

14 L. Odello ha señalado que el problema de la híper-soberanía debe remitirse a un abordaje del problema de la pulsión: “A partir de allí, está será mi hipótesis, se podría pensar el *Walten* en el sentido de lo que Derrida designa bajo el nombre *pulsión de soberanía*. [...] Dicho de otro modo, habría que interrogarse una y otra vez sobre esta gran fuerza que empuja al Uno a diferenciarse en sí y de sí, sobre la fuerza auto-inmunitaria de esta pulsión que no tiene contrarios: la soberanía, como la crueldad, sólo existe en *différance*, no es otra que un exceso hiperbólico más allá de todo y es por ello que en el fondo «ella no es nada»” (Odello, 2014: 160). Efectivamente, en Derrida de modo recurrente se piensa la soberanía como pulsión de soberanía. Sin embargo, me interesa establecer dos observaciones respecto de esta lectura: primero, que si la híper-soberanía remite al mismo carácter ontológico de la diferencia no puede ser pensada como pulsión. Pensar desde una lógica de la pulsión reconduce la híper-soberanía a la soberanía como autoposición. Segundo, que se podría señalar lo opuesto al indicar que la pulsión no reconduce a definición humanista desde que la pulsión no puede ser pensada en términos estrictamente humanos sino como su umbral mismo.

revela o se desvela, aparece *como* mar, *como* tierra, *como* animal, y el *como* es subrayado tres veces (...). El *als*, la *als-Struktur* que distingue al hombre del animal es, por lo tanto lo que la violencia del *Walten* hace posible (Derrida, 2011: 348).

En este sentido, se trata del *como tal* del ente que el hombre debe dominar para constituirse como historial. Un rasgo que lo diferencia del animal. La insistencia de Derrida en la semántica del “Walten” que, según sus propios términos, lo debería llevar a leer nuevamente a Heidegger en otra dirección, permite pensar una soberanía que excede lo teológico-político, pero que al mismo tiempo constituye al Dasein en otro sentido. Si “Walten” viene a nombrar la diferencia ontológica como tal, también nombra el *como tal* del Dasein como ejercicio de la violencia contra la violencia que lo atenaza. Esta economía de la violencia tiene un estatuto ontológico y sólo puede ser limitada por la “muerte”. Ya no una incondicionalidad incalculable, sino la muerte como aquello que pone en jaque a esta violencia.

Parecen establecerse, a grandes rasgos, dos lecturas de la soberanía. Primero, la soberanía como ipseidad o autarquía, la indivisibilidad de la excepción, a la que pone un límite la incondicionalidad de lo incalculable. Segundo, una híper-soberanía como predominancia del aparecer como tal del mundo, a la que le pone un límite la muerte. Sin embargo, como he insistido, me interesa pensar ambas dimensiones desde una lógica de la partición, y no de la oposición simple. La cuestión es cómo trabajar esa partición inmanente de la soberanía, esto es, no un límite externo a la soberanía (que remite a cierta lógica política liberal), sino una partición inmanente. Lo que implica preguntarse ante todo por la contaminación diferencial entre soberanía e híper-soberanía: ¿no es ya la soberanía

política la instauración de un mundo:¹⁵ Dos referencias tempranas nos ayudan a pensar esto.

En primer lugar, en *De la gramatología* Derrida escribe: “Se comprende así que el nombre, particularmente el llamado nombre propio, está siempre incluido en una cadena o en un sistema de diferencias. No se convierte en apelación sino en la medida en que puede inscribirse en una figuración” (Derrida, 1985: 120). En este sentido, la misma posibilidad de la apelación referida en el texto de Benjamin requiere su inscripción en una cadena de diferencias, o mejor, no puede convertirse en apelación sino al inscribirse como figuración. En segundo lugar, en “Violencia y metafísica” escribe:

“En la violencia ontológico-histórica, que permite pensar la violencia ética, en la economía como pensamiento del ser, el ser está necesariamente disimulado. La primera violencia es esta simulación, pero es también la primera derrota de la violencia nihilista y la primera epifanía del ser. El ser es, pues, menos el *primum cognitum*, como se decía, que lo *primero disimulado* [*premier dissimulé*], y estas dos proposiciones no se contradicen” (Derrida, 1989: 203)

15 He aquí un problema central a discutir que ya se encuentra en textos tempranos de Derrida: la cuestión del humanismo. Si ya en escritos como “Los fines del hombre” el problema del humanismo es abordado en una lectura atenta de Hegel, Husserl y Heidegger, en sus últimos seminarios se tensa respecto del problema de la animalidad. De hecho, en el Seminario *La Bestia y el Soberano* aparece se trata de pensar como en una lógica de la excepcionalidad el soberano siempre es más que lo humano: un Dios o una bestia. Sin embargo, aquí me interesa destacar otra cosa: la hiper-soberanía, indica Derrida, le permite pensar una definición de soberanía que exceda su caracterización teológico-política, una soberanía sin rastros antropológicos. Al mismo tiempo, al pensarla como predominancia ontológica no deja de ser un modo de pensar el Dasein. Posiblemente una definición no teológico-política de la soberanía no pueda evitar seguir refiriéndose a un humanismo de segundo orden. O si se quiere, en el problema de la soberanía se juega siempre el límite de lo humano.

En estas citas encuentro dos elementos centrales: de un lado, lo irreductible de la diferencia, de la partición, en su estatuto de inscripción; pero, de otro lado, el señalamiento de que una apelación requiere una figuración o de una disimulación originaria. Estas referencias me permiten indicar no sólo que resulta posible pensar la definición de soberanía como el lugar de una apertura prenomiativa, sino de un modo más radical que las figuraciones, incluso en su estatuto de irreductible soberanía, abren el mismo campo de la acontecimentalidad del acontecimiento. Frente a una pulsión soberana que pulsa, la cuestión es cómo dar lugar a una lógica de la partición o de la inscripción. Esto supone acentuar precisamente el estatuto representativo de la soberanía, o si se quiere mostrar cómo la misma pluralidad de las representaciones particionan la soberanía.

Estas últimas indicaciones conllevan consecuencias teórico-políticas centrales que producen cierto desplazamiento en las lecturas de Derrida. Si bien resulta central la rehabilitación del problema de la soberanía para el pensamiento político, muchas veces subtiende a esa recuperación una reformulación de la crítica como distanciamiento u oposición externa. Contra esta definición la deconstrucción ha ayudado a pensar otros modos de la crítica. Estos modos de la crítica previenen ante dos formas de pensar la soberanía que incluso atraviesan los textos de Derrida: de un lado, contra cierta pulsión de definición unívoca que se construye muchas veces desde ciertas diferencias simples, frente a ello trabajar sobre la misma partición de sentido de la soberanía y sobre la contaminación diferencial de cada intento de distinción. De otro lado, en términos políticos parece insistir la necesidad de oponerse a la soberanía, de limitarla, de disociar de ella una definición de justicia como apertura a la alteridad o al acontecimiento. Entiendo que esta disociación u oposición sigue presuponiendo

do una definición unívoca de soberanía, es decir, reduce el mismo estatuto representacional que la constituye. Por ello me interesa apostar por una política donde no se opone simplemente soberanía a justicia, sino que se trata de una *política de las figuraciones soberanas como modos de la justicia*.

Cierre

El problema de la soberanía en Derrida remite a preguntas de dos tipos: de qué modo su última etapa reformula el estado actual de las interpretaciones sobre la deconstrucción y por las formas de un pensamiento político deconstructivo. La insistencia en el problema de la soberanía al mismo tiempo que puede rastrearse en textos anteriores, adquiere una presencia predominante en sus últimos escritos. Esto mismo permite indagar en qué medida la cuestión de la soberanía establece ciertos desplazamientos incluso respecto de los textos más políticos de Derrida como *Fuerza de ley*, *Espectros de Marx* o *Políticas de la amistad*. No se trata de una discontinuidad radical, mucho menos de un giro, pero sí de ciertos desplazamientos teóricos que reformulan el sentido político de la deconstrucción. Si esta pregunta se inscribe dentro de lo que es la recepción del autor, también se puede indagar de modo más general cuál es el aporte de un pensamiento deconstructivo de la soberanía.

Respecto de la primera cuestión, he intentado precisar tres hipótesis de lectura dentro de la recepción actual de Derrida. Mi impresión es que predomina una lectura que bajo palabras como hospitalidad y alteridad reconstituye un sentido de crítica como oposición externa. Frente a ello he intentado mostrar: primero, que el problema de la soberanía en Derrida puede pensarse a partir de la relación entre re-

presentación y pulsión, es decir, que si bien muestra que no es posible una definición unívoca de soberanía por lo que es necesario atender a la equivocidad de las representaciones que la definen, insiste en sus textos una pulsión que la termina por definir como lógica de la ipseidad. Segundo, que esto mismo conduce a dos modos de tramitar la soberanía, o bien la insistencia en una disociación u oposición entre incondicionalidad soberana e incondicionalidad incalculable, o bien un pensamiento de la partición de la soberanía misma. No creo que la afirmación de la doble estrategia resuelva esto. Tercero, que la aparición de la hiper-soberanía como posibilidad de pensar una soberanía no onto-teológica no sólo parece evitar su contaminación respecto de la soberanía como tal, sino que puede conducir a una clausura aún mayor respecto de una lógica de la partición.

Respecto de la segunda cuestión, entiendo que la deconstrucción resulta central respecto del pensamiento político contemporáneo no sólo por los problemas que trabaja sino por el modo de hacerlo. En este sentido, la rehabilitación del problema de la soberanía resulta central en un panorama donde la teoría crítica, incluso heredera de la deconstrucción, ha acentuado los múltiples rostros del poder muchas veces abandonando esta cuestión. Trabajar sobre la soberanía, y sobre algunas cuestiones cercanas al Estado, resulta central para un pensamiento político crítico. Un modo deconstructivo de pensar estos asuntos, precisamente en su reformulación de la noción de crítica, permite exceder cualquier oposición simple. Se trata de romper con una figura de la crítica sobredeterminada bajo la figura del juicio, allí cuando muchas veces sigue primando la oposición poder-libertad (o una lógica de la resistencia). Incluso entiendo que en Derrida aparece la posibilidad de pensar la política más allá del par semántico poder-libertad para pensar en términos de soberanía-justicia.

La deconstrucción exige pensar, he intentado mostrarlo, el carácter protético de la soberanía. Allí cuando por su propia lógica, he ahí quizá la diferencia con el poder, la lógica soberana supone una unicidad que excluye esa misma multiplicidad. Ahora bien, pensar ese carácter protético conlleva una atención a formas políticas específicas desde ciertas herramientas conceptuales: se trata de pensar el carácter figurativo o representacional constitutivo de la soberanía. Si la soberanía no existe, se trata de pensar las dinámicas representacionales que le otorgan uno u otro sentido. Esto mismo abre dos cuestiones finales: primero, una indagación ya no por el carácter representacional de la soberanía, sino por el estatuto soberano de la misma figuración. O si se quiere, cómo es que ciertas representaciones y no otras adquieren estatuto soberano. Segundo, atender no a la partición de la soberanía misma, sino a cómo cada figuración soberana inscribe una partición. Esto permite no sólo pensar la contaminación diferencial entre los diversos modos de la soberanía, sino dislocar una lógica de la disociación entre soberanía y justicia para atender a cómo en la *inscripción* se puede dar una combinación de justicia y soberanía.

Bibliografía

- Balcarce, G. (2016). *Derrida*. Buenos Aires: Galerna.
- Brown, W. (2017). "Vacilaciones soberanas". *Soberanías en deconstrucción*. Córdoba: UNC.
- Derrida, J. (1985). *De la gramatología*. México: Siglo XXI.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (1994). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.

- Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (1997). *Fuerza de ley*. Madrid: Tecnos.
- Derrida, J. (1997). *Resistencias del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2001a). *La tarjeta postal de Sócrates a Freud y más allá*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Derrida, J. (2001b). *Estados generales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Derrida, J. (2002a). *La Universidad sin condición*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2002b). *Incondicionalidad o soberanía*. Colombia: UniNómada.
- Derrida, J. (2004). "Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales. Diálogo con Jacques de Derrida". *La filosofía en una época de terror*. Buenos Aires: Taurus.
- Derrida, J. (2005a). "Hay que comer, o el cálculo del sujeto". *Confines*, N° 17, Buenos Aires.
- Derrida, J. (2005b). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2007). "Le souverain bien – ou l'Europe en mal de souveraineté. La conférence de Strasbourg du 8 juin 2004". *Cités*. N° 30. Paris.
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano I*. Bs. As.: Manantial.
- Derrida, J. (2011). *Seminario La bestia y el soberano II*. Bs. As.: Manantial.
- Derrida, J. (2014). "Au-delà du principe du pouvoir". *(In)actualités de Derrida. Rue Descartes*. N° 82.
- Derrida, J. y Dufourmantelle, A. (2000). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

- Fabbri, L. (2006). *L'addomesticamento di Derrida. Pragmatismo/ decostruzione*. Milano: Mimesis.
- Hagglund, M. (2008). *Radical Atheism*. Stanford: Stanford University Press.
- Malabou, C. (2010). "Dialéctica, deconstrucción, plasticidad", *Papel Máquina*, Año 2 N° 5, Santiago de Chile: Palinodia.
- Naas, M. (2008). *Derrida from now on*, New York: Fordham University Press.
- Naas, M. (2014). *The End of the World and Other Teachable Moments*, New York: Fordham University Press.
- Odello, L. (2014). "Walten ou l'hyper-souveraineté ». Cohen-Levinas, D. y Michaud, G. *Appels de Jacques Derrida*. Paris: Hermann.
- Penchaszadeh, A. (2014). *Política y hospitalidad. Disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero*. Buenos Aires: Eudeba.

SOBERANÍA IMPOSIBLE. PRODUCCIÓN Y SÍNTOMA DE LA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

Eliza Mizrahi Balas

Introducción

En este texto busco analizar en el contexto específico del problema arabe-israeli los síntomas y las fallas de la soberanía contemporánea. El Estado de un lado y el terrorismo del otro. Encontramos ahí que la ley, o la fuerza de la ley, más allá de limitar su territorio en nombre de la seguridad nacional hace con él una multiplicidad de franjas. Lo que se buscará a lo largo de este trabajo es demostrar cómo es que la franja enuncia y visibiliza el territorio aporético de la ley. Ella se afirma en absoluto como una inversión topológica de la condición de la ley por la no relación entre poder-espacio-cuerpo. Es sobre esta inversión que se configuran ciertos sistemas de representación y de enunciación del poder, que evidencian y visibilizan las aporías sobre las que éste se funda en Occidente.

Hostilidad absoluta, hospitalidad imposible

Cada nuevo periodo y cada nueva época en la coexistencia de pueblos, imperios y países, de potentados y potencias de todo tipo, se basa sobre nuevas divisiones del espacio, nuevas delimitaciones y nuevas ordenaciones espaciales de la tierra.

Carl Schmitt

El espacio en Occidente ha sido el lugar en el que se da la representación del poder en términos de división del cosmos