

la idea de "univocidad". Cuando Deleuze asume ese principio ontológico del "ser unívoco" procede, justamente, a una desterritorialización conceptual, pues a partir de ello, el ser –y la subjetividad plena– ya no podrá ser situado en un orden representativo fundamental o global. El ser se inscribe como multiplicidad, es inmanente y, por sobre todo, es un devenir inmanente⁴¹. El ser unívoco expresa un único sentido de enunciación del ser, pero que es en sí mismo un despliegue y desplazamientos de sentidos. El ser unívoco se dice en un único sentido de todas sus diferencias, o también, afirmar el ser es devenir: "El Ser se dice en un único y mismo sentido de todo aquello de lo cual se dice, pero aquello de lo cual se dice difiere: se dice de la diferencia misma"⁴². Por eso, la multiplicidad debe ser entendida como un proceso y nunca en orden a una combinatoria⁴³.

En síntesis, si como bien dice Gilles Deleuze, "pensar es crear", y si en la inmanencia de ese pensamiento se vuelve posible crear las condiciones para desarrollar y explicar una ontología política del Acontecimiento en este autor, que abrigue al tiempo un pensamiento sobre el Estado y sus relaciones en las condiciones del capitalismo contemporáneo, es únicamente planteando un juego de expresión entre Estado y minoría, entre Estado y devenir. La crítica política del Estado en las condiciones actuales no puede prescindir de una práctica de lenguaje que en este caso específico es una práctica de enunciación. ¿Cómo enunciar otro-Estado? Produciendo las interferencias en su condición de Estado universal, esto quiere decir, que el Estado en el capitalismo requiere del poder, pero además necesita de éste como una actividad. Por eso, desde el momento que la cualidad del poder es hacer y, singularmente, crear, están dadas las condiciones para interferir en ese crear y producir un decir diferente. Realizando una analogía con la proposición ontológica fundamental de la obra de Deleuze, diremos: *El Estado se enuncia de una única manera, pero aquello de lo cual se enuncia difiere.*

⁴¹ J. L. Gastaldi, "La política antes que el ser. Deleuze, ontología y política", en Y. Ch Zarka, op. cit., p. 79, afirma: "el pensamiento de Deleuze inscribe la política en el ser y de ese modo *hace del ser, en tanto tal, una apuesta política*" (cursiva en original).

⁴² G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 72.

⁴³ Ello es algo sobre lo que se insiste en: G. Deleuze, *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, op. cit.

Derrida y el Estado

Emmanuel Biset

Introducción

Un doble equívoco atraviesa el pensamiento político. De un lado, como lo muestra la historia intelectual la palabra "política" ya desde Aristóteles significa el asunto y el modo de trabajarlo, política se refiere a las relaciones en la *polis* pero también a los modos de pensar o teorizar esas relaciones. De otro lado, cualquier texto dedicado a la política inscribe marcas subjetivas, es decir, toda teorización sobre la política es también el modo de una experiencia política singular. En estos dos sentidos la política resulta recursiva y esquiva. Como si se pudiera decir que cada vez la escritura política surge de un *espaciamiento de sí*. Todo esto para indicar que es necesario analizar siempre, en su articulación, el potencial teórico y las apuestas políticas de un autor o una corriente de pensamiento. Pensar esta articulación no significa establecer de un modo lineal la reducción o explicación de uno por otro, sino dar cuenta de las diversas dimensiones en que se produce su entramado. Allí donde esto se tensiona con las políticas de la experiencia de un sujeto que escribe.

En la modernidad, esta articulación de apuestas políticas y modos de la teoría encuentra en el Estado una figura central. De hecho, es posible pensar la reconfiguración del pensamiento político moderno como ciencia política en la inscripción del problema de la legitimidad de la soberanía estatal. Las teorías del derecho natural racional fundadas en la noción de contrato serán modos de construir un lenguaje político que no solo teorizó el Estado, sino que fue el trasfondo de la fundación de los Estados modernos. Sin embargo, la fundamentación racional de un orden estatal

legítimo desde sus inicios supuso la confrontación con otras tradiciones que socavaban su misma posibilidad. No sin lucha se construye una tradición. Dentro de los múltiples modos de este cuestionamiento, la izquierda –anarquista, utópica, marxista– dio lugar a una crítica radical del Estado. Crítica radical porque supone una conversión general de la forma de pensar la política, el entramado entre apuestas políticas y modos de la teoría no se funda en el problema de la legitimidad, sino en la crítica: socavar un orden injusto para dar lugar a otra cosa. En este sentido, el Estado dejará de ser el lugar de ordenamiento legítimo de la sociedad para ser lugar de opresión de una clase.

Las teorizaciones sobre el Estado en la izquierda tienen una larga trayectoria. Incluso, bajo la forma de una pregunta: si es que, efectivamente, la izquierda produjo una teoría del Estado. Dentro de esta compleja historia, el pensamiento francés de la década del 60 produce una renovación radical de la izquierda al socavar los supuestos que fundaban esta tradición. En este marco, la deconstrucción va a tener un estatuto singular no por la esquiva relación temprana con el marxismo ni por las manifestaciones políticas explícitas de Derrida, sino por su posición ante la institucionalidad. Desde su génesis, la deconstrucción se distancia de aquellas posiciones que suponen que es posible abolir de una buena vez la tradición (metafísica) y formular modos de pensamiento enteramente nuevos. La palabra “deconstrucción” viene a indicar la imposibilidad de este afuera absoluto de la tradición, esto es, la necesidad de trabajar en la tradición para socavar sus cimientos. Por ello, establece múltiples reservas respecto de una izquierda que condena en sí misma la dimensión institucional desde un afuera que constituye una u otra forma de plenitud.

Si bien reconociendo que no existe una teoría del Estado que pueda formularse sin más desde el pensamiento de Derrida, el objetivo del presente texto es sistematizar los aspectos de lo que considero una aproximación deconstructiva al problema del Estado. Para ello, en primer lugar, me interesa establecer someramente algunas indicaciones metodológicas respecto de esta aproximación y, a su vez, mostrar en qué sentido la crítica a cierto anarquismo supone otro acercamiento al Estado. En segundo lugar, retomando el problema de las instituciones académicas me voy a detener en cómo una perspectiva deconstructiva aborda la cuestión institucional y cómo aparece allí una primera referencia al Estado. Por último, atendiendo a textos tardíos, cuando aparece en toda su complejidad una

indagación sobre la soberanía, me interesa analizar cómo se produce una doble estrategia respecto del Estado. En resumidas cuentas, el objetivo del texto es mostrar que la tesis teórico-política de Derrida se dirige a pensar otra política de la partición de la estatalidad.

Del anarquismo en cuestión

La mejor liberación respecto de la violencia es una cierta puesta en cuestión que solicita la búsqueda de la *arché*. Solo puede hacerlo el pensamiento del ser, y no la “filosofía” o la “metafísica” tradicionales. Estas son, pues, “políticas” que solo pueden escapar a la violencia por medio de la economía: luchando violentamente contra las violencias de la *anarquía*, cuya posibilidad en la historia es, todavía, cómplice del arquismo.

J. D.

La existencia de un campo de saber denominado teoría del Estado responde a la constitución de un entramado específico dentro de la historia de las ciencias sociales o humanas que surge de la posibilidad de objetualizarlo. Si en cada constitución de un saber se juega una composición de formas institucionales y modos de la teoría, en el caso de la teoría del Estado se conjuga su consideración como un objeto pasible de una analítica que descomponga sus elementos y la necesidad de legitimarlo como institución que ordena lo social. Señalo esto simplemente para destacar que un pensamiento del Estado en los marcos de una “Teoría del Estado” encuentra sus condiciones de posibilidad y de imposibilidad en la constitución histórica de este campo. Ahora bien, el pensamiento de Derrida emprende desde sus comienzos un profundo cuestionamiento de las condiciones de algo denominado ciencia y, específicamente, ciencias sociales o humanas. Quisiera señalar tres indicios al respecto: primero, desde una cierta filiación heideggeriana la recuperación de la crítica a la metafísica supone un socavamiento de la idea de ciencia en su forma clásica y moderna, no solo por su dependencia respecto de una noción de ser como presencia sino por la suposición de una idea de verdad. Segundo, desde las críticas al humanismo y al estructuralismo se produce un cuestionamiento de la posibilidad de las ciencias humanas o sociales, no trazando su genealogía histórica, sino cuestionando su dependencia respecto de una noción de hombre¹. Tercero, esto supone a su vez una

¹ Cf. J. Derrida, “Los fines del hombre”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra,

pregunta sobre los modos de abordar ese campo llamado política identificado por cierto tiempo con una tematización del Estado, es decir, una revisión sobre los supuestos que permiten delimitar una área denominada política y un objeto denominado Estado.

[...] que la posibilidad de la capitalización y de la organización político-administrativa haya pasado siempre por las manos de los escribas que estipularon lo que estaba en juego en numerosas guerras y cuya función fue siempre irreductible, cualquiera que fuese la sucesión de delegaciones en que se la pudo ver actuar; que a través de los desplazamientos, las desigualdades de desarrollo, el juego de permanencias, de retardos, de difusiones, etc., permanezca indestructible la solidaridad entre los sistemas ideológico, religioso, científico-técnico, etc., y los sistemas de escritura que, por tanto, fueron algo más y distinto que “medios de comunicación” o vehículos del significado; que el sentido del poder y de la eficacia en general, que no pudo aparecer, como tal, en tanto sentido y dominio (por idealización), sino con el poder llamado “simbólico”, haya siempre estado unido a la disposición de la escritura; que la economía, monetaria o pre-monetaria, y el cálculo gráfico sean co-origenarios, que no haya derecho sin posibilidad de huella (o, como lo demuestra H. Lévy-Bruhl, de notación en un sentido estricto). Todo esto remite a una posibilidad común y radical que ninguna ciencia determinada, ninguna disciplina abstracta, puede pensar como tal.²

En alguno de sus escritos tempranos, Derrida señala que el estructuralismo puede pensarse como una “aventura de la mirada”, con ello indica que se trata ante todo de un modo de indagar cualquier objeto que combina historicidad y formalización. De cierto modo, la deconstrucción puede ser pensada en el mismo sentido, no recuperando los motivos del estructuralismo, sino como modo singular de indagación. En este marco, se podría señalar que si bien no existe una teoría del Estado en sentido estricto que surja de los textos de Derrida, sí es posible establecer una serie de “indicaciones metodológicas” para pensar el Estado. No existe una teoría del Estado deconstructiva sino un modo deconstructivo de pensar el Estado. Ahora bien, como Derrida lo ha repetido en numerosas ocasiones, no es posible establecer un procedimiento reglado que fije como

1994 y J. Derrida, “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en *La escritura y la diferencia*, Madrid, Anthropos, 1989.

² J. Derrida, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1998, p. 125.

método a la deconstrucción debido a que una forma abstracta aplicable a cualquier objeto reduce su apuesta como aventura estratégica. No existen una serie de pasos formales de lo que sería un modo deconstructivo de pensar el Estado. De hecho, la primera indicación sería no pensar así en general sino dar lugar a análisis sobre una textualidad específica que funcione como teoría del Estado³. Sin configurar un método, tres aspectos dan cierto contorno a la deconstrucción: se trata siempre de una intervención inmanente que busca producir algo entre el sistema de la lengua y lo que impone cada escritor, es un modo de leer que busca la apertura de los textos (dislocando la clausura de un comentario duplicante, de una reconstrucción psicobiográfica o de la evidencia filológica) y es una apuesta estratégica que siempre trabaja en la combinación de posibilidades contradictorias entre sí. En resumidas cuentas, la deconstrucción es un modo de indagación que articula la intervención performativa, la apertura como aventura y el trazado de una estrategia singular.

El señalamiento de estos elementos sirve para establecer una indicación: lejos un abordaje deconstructivo de condenar o defender el Estado como tal, puesto que se trata ante todo de indagar de un modo específico los modos de pensarlo. La deconstrucción se dirige a problematizar una u otra forma de abordar el Estado sin olvidar que se trata de una intervención estratégica en un doble sentido: por un lado, una apuesta teórica para dislocar aquellos modos de pensar el Estado fundado en categorías metafísicas; por el otro, una apuesta política donde el Estado no puede ser condenado como tal (lo que supone su consideración como totalidad con un sentido unívoco), sino que habilita una intervención estratégica a partir de las múltiples y contradictorias tramas que componen el Estado. Incluso es posible señalar que es este carácter estratégico lo que permite diferenciar el alcance de la deconstrucción respecto de las posiciones del propio Derrida, diferencia muchas veces soslayada por quienes identifican la apuesta estratégica con la posición de Derrida. La apuesta estratégica se juega siempre en una trama de sentidos singulares, dentro de un entramado de modos institucionales y formas teóricas, que no se reduce a una reconstrucción de contextos. En tal caso se caería en el absurdo de afirmar que la deconstrucción funciona de tal modo en Argentina o América Latina, suponiendo que estos nombres o las indicaciones de

³ Solo a título indicativo es posible referenciar uno de los lugares de un trabajo deconstructivo sobre la ley como forma de la estatalidad: los *Critical legal studies*.

coordinadas geográficas o temporales constituyen una trama de sentido unívoca. Si la deconstrucción interviene performativamente desde cierta estrategia es porque el Estado se piensa como un conjunto institucional que resuelve de diversos modos su equivocidad constitutiva.

En una estructura histórica dada –y por ejemplo en la época de que habla Lévi-Strauss– es indiscutible que el progreso de la legalidad formal, la lucha contra el analfabetismo, etc., han podido funcionar con una fuerza mistificadora y un instrumento que consolida el poder de una clase o de un Estado cuya significación formal-universal estaba confiscada por una fuerza empírica particular. Incluso esa necesidad quizá sea esencial e insuperable. Pero basarse en ella para definir la ley y el Estado de manera simple y unívoca, condenarlos desde un punto de vista ético, y con ellos a la extensión de la escritura, del servicio militar obligatorio y de la proletarización, a la generalidad de la obligación política y al “se considera que nadie ignora la ley”, es una consecuencia que no se deduce rigurosamente de esas premisas. Si empero se la deduce, como es aquí el caso, hay que concluir enseguida que la no-explotación, la libertad, etc., “corren parejas” (para utilizar ese concepto tan equívoco) con el analfabetismo y el carácter no obligatorio del servicio militar, de la instrucción pública o de la ley en general. ¿Es útil insistir?⁴

Esta equivocidad no conduce a pensar el Estado como mera multiplicidad, puesto que esa equivocidad –o si se quiere la *différance*– es *polemos*. Con ello quiero indicar que se trata de fuerzas en disputa que no son equivalentes. La referencia a la fuerza conduce a lo que entiendo es la primera hipótesis de un modo de indagación deconstructivo del Estado: la ruptura con cualquier anarquismo político. Con ello me refiero a ciertos supuestos que constituyen un modo de pensar el Estado y un modo de posicionarse políticamente. Se trata, en los términos de Derrida, de la posibilidad de una comunidad auténtica constituida por un lazo social no-violento. Ideal de comunidad plena, natural, inocente, donde la violencia se piensa como irrupción externa, institucional, que viene a romper esa armonía. En este sentido, el ideal de comunidad auténtica funciona arque-teleológicamente: es fundamento pero también finalidad. En cualquier caso, el Estado en esta perspectiva es siempre suplementario, un orden institucional violento que interrumpe la autenticidad y que

⁴ J. Derrida, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1998, p. 171.

teleológicamente deber ser superado. He aquí los fundamentos teóricos y políticos de una condena del Estado:

Solo una comunidad inocente, solo una comunidad de dimensiones reducidas (tema rousseauiano que pronto se precisará), solo una microsociedad de no-violencia y de franqueza en la que todos los miembros pueden estar directamente al alcance de la alocución inmediata y transparente, “cristalina”, plenamente presente consigo en su habla viva, solo tal comunidad puede padecer, como la sorpresa de una agresión procedente *del afuera* la insinuación de la escritura, la infiltración de su “astucia” y de su “perfidia”. Solo tal comunidad puede importar *del extranjero* “la explotación del hombre por el hombre”.⁵

Tal como aparece en esta lectura de Levi-Strauss, aquella que precede a una lectura del estatuto de la escritura en Rousseau, Derrida muestra cómo existe un ideal que subtiende a los planteos que condenan la escritura como intrusión artificial desde el exterior que viene a corromper una comunidad auténtica (no-violenta). En este esquema, la ley, el Estado, no son sino suplementos artificiales que vienen a negar esa autenticidad social. Donde el Estado no solo es segundo respecto de una comunidad anterior, de vínculos naturales, sino cuya desaparición debe ser orientada por la restitución de ese lazo social auténtico. En este sentido, el ideal de una comunidad auténtica supone también un modo específico de constituir la estatalidad. Para decirlo en otros términos: un Estado cuya desaparición sea inmanente, sometido a un proceso de cadaverización.

Presencia consigo, proximidad transparente dentro del cara-a-cara de los rostros y del inmediato alcance de la voz, esa determinación de la autenticidad social es clásica; rousseauiana pero ya heredera del platonismo, se conecta, recordémoslo, con la protesta anarquista y libertaria contra la Ley, los Poderes y el Estado en general, también con el sueño de los socialismos utópicos del siglo XIX, muy precisamente con el fourierismo. En su laboratorio, o más bien en su taller, el etnólogo dispone también de ese sueño, como de una pieza o de un instrumento entre otros.⁶

Un modelo de comunidad presente consigo misma, cristalina, regida por la vecindad de sus miembros, donde la opresión no es sino la ruptura

⁵ *Ibid.*, p. 155.

⁶ *Ibid.*, p. 179.

de esa copresencia de los ciudadanos. Esta protesta libertaria supone la condena del Estado como ruptura de la autenticidad social. Contra ello, y sin postular una definición específica de Estado, Derrida muestra que ese ideal de comunidad se encuentra *a priori* contaminado, que la violencia es constitutiva del lazo social y por tal se crítica la idea de un lazo social en cuya pureza se suspende la mediación institucional o la ley como externalidad⁷. En todo caso, aparece allí una cuestión central a pensar: hasta qué punto nuestros esquemas para pensar el Estado no solo suponen una noción de sociedad externa –previa o posterior– a la estatalidad, sino donde el Estado se piensa desde la metáfora del dentro-fuera.

En resumidas cuentas, dos indicaciones preliminares respecto de un abordaje deconstructivo del Estado: primero, se trata de una aventura de la mirada como intervención performativa estratégica que suspende la consideración del Estado como totalidad unívoca; segundo, se trata de un modo de pensar político que disloca la oposición comunidad auténtica no-violenta vs. opresión estatal violenta.

De la institucionalidad *a priori*

La deconstrucción es una práctica institucional para la cual el concepto de institución es un problema, pero como no es más una "crítica", por la razón que estamos exponiendo, no destruye más que desacredita la crítica o las instituciones, su gesto transformador es otro, otra responsabilidad, que consiste en seguir con la mayor consecuencia posible lo que llamamos más arriba un gráfico de la iterabilidad.

J.D.

Existe una enigmática frase de Derrida que posiblemente ayude a pensar las formas de un abordaje deconstructivo del Estado. Se trata del comienzo del texto "Lo fines del hombre" donde escribe "Todo coloquio

⁷ En un texto escrito con una distancia de más de tres décadas insiste en ello Derrida: "Siempre se pueden discutir los límites jurídicos actuales en nombre de una justicia aún por venir. Esto no supone una defensa del anarquismo contra las instituciones, o de una naturaleza salvaje contra el Estado. Cuando uno se opone a una política restrictiva respecto de los «sin papeles», por ejemplo, no se trata de pedirle al Estado que abra las fronteras a todo el que llegue ni que practique una hospitalidad incondicional que correría el riesgo de tener efectos perversos (aunque esto sea conforme con la idea de la hospitalidad pura, es decir, de la hospitalidad misma). Simplemente se le pide al Estado que cambie la ley y, sobre todo, su ejecución, no cediendo ni a fantasmas de seguridad, ni a la demagogia, ni al electoralismo". J. Derrida, *Papel Máquina*, Madrid, Trotta, 2003, p. 299.

filosófico tiene necesariamente una significación política. Y no solo por lo que desde siempre une la esencia de lo filosófico a la esencia de lo político"⁸. Enigmática puesto que señala que existe un vínculo constitutivo (no histórico) entre la esencia de lo filosófico y la esencia de lo político. Como he argumentado en otro lugar, entiendo que esta es una indicación central sobre cómo pensar políticamente la deconstrucción en los términos de una copertenencia de filosofía y política⁹. En este caso, me interesa recuperar una de las dimensiones de esta copertenencia: la cuestión institucional. Quizá allí se juegue una de las singularidades del pensamiento deconstructivo, puesto que frente a planteos donde las instituciones adquieren una significación eminentemente negativa la filosofía se entiende como práctica institucional. *Derrida es un institucionalista*. Con ello quiero señalar que la copertenencia entre filosofía y política se comprende como la relación inescindible entre la configuración institucional de la filosofía y la configuración filosófica de las instituciones. Por configuración institucional entiendo la confrontación con cualquier definición de filosofía que la sitúe en un *a priori* externo e independiente del "marco" institucional donde se ejerce. Por configuración filosófica entiendo la confrontación con cualquier definición de institución, práctica o acción que no analice el entramado de significados o sentidos sedimentados históricamente que la constituyen.

Posiblemente uno de los indicios más importantes para analizar el lugar del Estado en un planteo deconstructivo sean los lugares donde se analizan las instituciones académicas. Si la pregunta por la filosofía ha sido una constante en la deconstrucción, esta no ha dejado de plantearse en relación a las instituciones que la configuran. Como Derrida señala en diversos lugares, un prejuicio expandido es aquel que considera la esencia de la filosofía, o de su práctica, exterior e independiente de formas institucionales como la Academia, el Liceo o la Universidad moderna. Este prejuicio no es sino un esquema metafísico según el cual el significado trascendental es independiente de las mediaciones significantes. Incluso más, la mediación de los significantes amenaza la pureza del significado ideal. Este esquema, figura metafísica, es también un modo de pensar la docencia: el docente de filosofía como "repetidor" de grandes autores que

⁸ J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 147.

⁹ Cf. E. Biset, *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida*, Córdoba, Eduvim, 2012.

debe desaparecer para que estos emerjan en su pureza¹⁰. Contra ello, la deconstrucción se asume no solo como una intervención performativa que cuestiona la neutralidad o naturalización como denegación del estatuto performativo de toda lectura, sino que se asume como intervención institucional.

Con ello quiero señalar dos cosas. Ante todo, que si no existe filosofía pura, cada filosofía supone una serie de mediaciones institucionales que la configuran. Derrida ha insistido en cómo la forma de la filosofía desde fines del siglo XVIII está configurada por esa institución llamada Universidad. De allí la relevancia de la figura de Kant como momento singular donde emerge la figura del profesor universitario como forma de hacer filosofía desde un vínculo específico con el Estado. De hecho, será un problema central para Kant: cómo mantener la autonomía de la razón de la Universidad ante la necesidad de otorgar títulos autorizados por un Estado¹¹. En su forma liberal clásica se plantea allí el problema de la institución a partir de la antinomia poder-razón. Ahora bien, por ello, la atención a la mediación institucional no se detiene en una institución educativa, sino que debe dar cuenta de un entramado institucional: la Universidad, el Estado, la democracia, la lengua, etc. Luego, si se atiende a las mediaciones institucionales la deconstrucción no le atribuye un sentido unívoco a aquellas ni se ubica en su exterior, sino que se trata de un trabajo inmanente en las instituciones mostrando los sentidos hegemónicos sedimentados que la constituyen y la posibilidad de excederlos. Si la filosofía adquiere una forma específica a partir de la Universidad moderna, fundada sobre el principio de razón, Derrida se opone a esa corriente que afirma una filosofía contra la Universidad, pues en todo caso se trata de trabajar sobre sus límites¹². O mejor, dislocar sus límites para hacer de la Universidad otra cosa.

Si se sigue este tipo de argumentación, el derecho a la filosofía puede ser administrado, protegido, facilitado por un aparato jurídico-político (y

¹⁰ J. Derrida, "Dónde comienza y cómo acaba un cuerpo docente", en D. Grisoni (comp.), *Políticas de la filosofía*, México, FCE, 1982.

¹¹ J. Derrida, "Mochlos—ou le conflit des facultés", en *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990.

¹² J. Derrida, "Las pupilas de la Universidad. El principio de razón y la idea de la Universidad", en *Cómo no hablar y otros textos*, Barcelona, Anthropos, 1997 y J. Derrida, *Universidad sin condición*, Madrid, Trotta, 2002.

la democracia, como modelo que ya está dado, sigue siendo la mejor en este sentido); pero éste no puede ser asegurado, mucho menos producido por medio de la ley, como conjunto de prescripciones acompañadas por medios de coerción y sanciones. Quemando etapas, digamos que el acto o la experiencia filosófica se lleva a cabo solo en el momento en que este límite jurídico y político puede ser transgredido, al menos interrogado, solicitado en la fuerza que se ha naturalizado. En cuanto a lo que vincularía esta transgresión a la producción de un nuevo derecho, el "pensamiento" (que "es" esto mismo) debe ser capaz de decir su derecho más allá de la filosofía y la ciencia. A través de la filosofía y la ciencia, como habríamos podido decir hace un instante: *a través del Estado. No hay instancia pura.*¹³

Entiendo que estas indicaciones sumarias de un modo de pensar la institución, y específicamente las instituciones filosóficas, permiten señalar que la deconstrucción supone un análisis singular de las sedimentaciones de sentidos que configuran un Estado, para trabajar en su propia inmanencia cómo es posible otra cosa. El trabajo político de la deconstrucción, su apuesta, no se enfrenta al Estado como tal, sino que trabaja en su interior mostrando sus aporías, sus puntos ciegos, sus paradojas, para intervenir allí. *La deconstrucción como una práctica estatal para la que el Estado es un problema.* Y, que asume esta práctica en dos sentidos: por una parte, al reconocer la dimensión institucional no solo como irreductible sino como constitutiva, se trata de pensar siempre sus límites, trabajar sobre la *limitofía* propia de la estatalidad; por otro lado, esto conlleva la afirmación incondicional de una doble estrategia, afirmación que persiste a lo largo del tiempo en Derrida, consistente en mantener una distancia que cuestione al Estado en sus propios fundamentos y sostener el Estado como poderoso medio de lucha contra otros poderes.

[...] nuestra relación con el Estado no es ni simple ni homogénea. Una cierta racionalidad estatal nos parece no solo acorde a la unidad de lo filosófico que queremos abandonar puramente y simplemente, sino que representa el medio más poderoso para luchar contra las fuerzas o intereses de clase (por ejemplo) que se beneficiarían del empirismo o del anarquismo político. Ciertamente. El hecho es que en su forma más acabada, la racionalidad estatal-filosófica (se piense bajo el modo hegeliano de derecha o la izquierda, marxista o no marxista, etc.) también

¹³ J. Derrida, "Privilège. Titre justificatif et Remarques introductives", en *Du droit à la philosophie*, op. cit., p. 70.

debe mantenerse al alcance del cuestionamiento (teórico) o de la puesta en cuestión (práctica).¹⁴

Sin embargo, la singularidad de una aproximación deconstructiva al problema del Estado debe recuperar un concepto central: iterabilidad. Tal como anuncia el epígrafe elegido para este apartado, el gesto transformador de la deconstrucción se sigue de seguir con la mayor consecuencia posible el gráfico de la iterabilidad. ¿En qué sentido, entonces, el gráfico de la iterabilidad funciona como pensamiento del Estado? Vale recordar que la noción de iterabilidad aparece en Derrida en una lectura de la teoría de los “actos de habla” de J. Austin¹⁵. Noción que, recuperando cierta etimología, viene a indicar la composición entre repetición y alteridad. La legibilidad de la escritura está garantizada por la posibilidad de su repetición, es decir, debe seguir siendo legible aun en la desaparición de su autor y de su destinatario: es esta repetición constitutiva la que desbarata la posibilidad de una fijación del significado por una referencia al contexto, pero es una repetición que como marca, como desplazamiento, siempre es otra, puesto que de lo contrario se repetiría una idealidad abstracta que se mantiene idéntica a sí a pesar de su reinscripción. Ahora bien, precisamente esta lógica de la iterabilidad permite pensar de otro modo la institucionalidad estatal: como estructura performativa cuyo funcionamiento requiere inscripciones, repeticiones, que desplazan constantemente su sentido. Esto se muestra, ejemplarmente, cuando Derrida piensa el acto de fundación de un Estado (pero, por ello, el Estado como instancia fundadora) como Declaración de Independencia. Un acto declarativo que mediante una firma funda una institución y aun cuando la misma institución debe independizarse de los individuos empíricos que le dieron origen conserva la huella de esa firma. La paradoja es que en un acto declarativo de este tipo se vuelve indecible la distinción entre performativo y constatativo, instituye al sujeto que constata como signatario:

¿Sucede acaso que el buen pueblo ya se ha liberado de hecho y no hace más que tomar nota de esa emancipación mediante la Declaración? ¿O bien se libera en el momento y por la firma de esa Declaración? No se trata aquí de una oscuridad o de una dificultad de interpretación, de una

¹⁴ J. Derrida, “La crise de l’enseignement philosophique”, en *Du droit à la philosophie*, op. cit., p. 177.

¹⁵ J. Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1994 y J. Derrida, *Limited Inc.*, Paris, Galilée, 1990.

problemática en marcha hacia su solución. No se trata de un análisis difícil que vacile ante la estructura de los actos implicados y la temporalidad sobredeterminada de los acontecimientos. Esa oscuridad, esa indecidibilidad, entre, digamos, una estructura performativa y una estructura constatativa, son *necesarias* para producir el efecto deseado. Son esenciales para la postulación misma de un derecho como tal.¹⁶

Esta indecidibilidad no se registra solo en el acto de fundación de un Estado, en un pueblo que declara su propia independencia sin existir previamente a esta Declaración, sino que permite pensar el Estado no como instancia fundadora o decisora última, sino como la inscripción, iterabilidad, de marcas performativo-constatativas. O si se quiere, no ya el Estado, sino inscripciones de estatalidad atravesadas por la indecidibilidad entre performativo y constatativo. Esto conduce a una presunta paradoja: estas marcas de estatalidad configuran un cierto tipo de relación social, pero esta configuración es indecible. O mejor: *la deconstrucción es un trabajo sobre la indecidibilidad de las inscripciones de estatalidad*.

De la partición de la soberanía

Y si tuviera que proponer una tesis política, ésta no sería la oposición de la soberanía y de la no soberanía, como la oposición del bien al mal o del 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, de la división de lo indivisible.

J.D.

Los elementos indicados hasta aquí singularizan el pensamiento deconstructivo respecto al Estado en un doble sentido: como propuesta analítica y como posición política. Estos elementos pueden sintetizarse en: primero, un rechazo a cualquier ideal de comunidad auténtica o sociedad autorregulada donde la violencia de la diferenciación (política) es pensada como un accidente exterior; segundo, en un reconocimiento de lo irreductible de la dimensión institucional, por lo que siempre se trata de una posición que trabaja “a través” del Estado; tercero, la apuesta en una doble estrategia, es decir, a través y más allá del Estado. Una aproximación deconstructiva al Estado de algún modo es la construcción de una topología. En un texto dedicado a Levinas, donde discute el lugar de la

¹⁶ J. Derrida, *Otobiografías*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, p. 16.

política y el Estado, Derrida escribe que se trata de una *topología del "más-allá-dentro"*. He allí, posiblemente, la figura central de un pensamiento deconstructivo del Estado. Puesto que si se trata ante todo de romper con el Estado como totalidad unívoca, lugar de fundación, para mostrar su multiplicidad, las luchas que lo constituyen de modo inherente, esta figura precisa una apuesta política.

[...] la topología de esta política parece bastante retorcida en sus plegamientos. Ya que Levinas reconoce que lo que "se identifica fuera del Estado" (la paz, la hospitalidad, la paternidad, la fecundidad infinita, etc.) tiene un marco en el Estado, "se identifica fuera del Estado aun cuando el Estado le reserve su marco". Hay, pues, un destino topológico para esta complicación estructural de lo político. Enclave de la trascendencia, decíamos más arriba. La frontera entre la ética y lo político pierde allí para siempre la simplicidad indivisible de un límite. Por más que pueda decir Levinas, la determinabilidad de ese límite no ha sido nunca pura, no lo será jamás. Esta inclusión del exceso o, asimismo, esta trascendencia en la inmanencia, podríamos seguirla a través de textos posteriores como, por ejemplo, "Más allá del Estado en el Estado" o "El Estado de César y el Estado de David". Una transgresión hiperbólica desune la inmanencia consigo misma, disyunción que remite siempre a esa expropiación o expropiación pre-originaria que hace del sujeto un anfitrión o un rehén.¹⁷

He aquí la cosa: cómo pensar una topología del Estado. En los múltiples sentidos de esta expresión: cómo el Estado es siempre la configuración de una topología, cómo el Estado es cada vez el diseño de una retórica de lo político específica, cómo existe una topología inmanente al Estado, etc. En cualquier caso, Derrida muestra que en el caso de Levinas existe una topología compleja en un doble sentido: por un lado, señala que la política viene después –siempre después– de la ética como relación no-violenta con el otro; por el otro, no abandona simplemente la política ni el Estado, puesto que indica que frente al Estado de César, tradición clásica y hegemónica que define un sentido de lo político desde la filosofía de ascendencia greco-romana, hay que apostar por el Estado de David, otro Estado, una política mesiánica. Más allá del Estado *en* el Estado. Derrida va a cuestionar cada uno de los elementos que le permiten a Levinas construir límites simples entre ética y política, entre un Estado de César

¹⁷ J. Derrida, *Adiós – a Emmanuel Lévinas*, Madrid, Trotta, 1998, p. 127.

y Estado de David, etc. No, la política no viene después, es un *a priori* de la relación ética pero eso no significa negar su diferencia. Se trata, al mismo tiempo, de sostener una diferencia y mostrar cómo no existen límites simples (*différance* sin más).

Esta topología en los textos de la década del 90 empieza a tramarse con la insistencia en una aparente contradicción que se piensa en numerosas ocasiones a partir del par derecho-justicia: son dos órdenes absolutamente heterogéneos (la justicia nunca puede realizarse plenamente en el derecho), pero necesariamente vinculados (la justicia requiere su realización en el derecho)¹⁸. La insistencia en el par derecho-justicia parece indicar en principio que la justicia, entendida como hospitalidad incondicional a lo que viene, es siempre heterogénea respecto del orden estatal pero, al mismo tiempo, de necesaria realización en sus estructuras jurídico-políticas. La justicia como incondicional apertura a la alteridad, llegada del otro como singularidad siempre otra, no puede conducir a la fijación de un ideal irrealizable extraño a las transformaciones del propio Estado:

Este exceso de la justicia sobre el derecho y sobre el cálculo, este desbordamiento de lo no-presentable sobre lo determinable, no puede y no debe servir de coartada para no participar en las luchas jurídico-políticas que tienen lugar en una institución o en un Estado, entre instituciones o entre Estados. Abandonada a ella misma, la idea incalculable y donadora de justicia está siempre lo más cerca del mal, por no decir de lo peor puesto que siempre puede ser reapropiada por el cálculo más perverso.¹⁹

Ahora bien, esta afirmación del vínculo heterogéneo pero necesario entre derecho y justicia, en diversos textos de la década del 90, aparece como una apuesta irrestricta por cierto cosmopolitismo, o por la construcción de una Nueva Internacional²⁰. El acento en la hospitalidad que recorre esta década lo lleva a acentuar antes que una transformación inmanente del Estado, su exceso. Es en *Espectros de Marx* donde desde el subtítulo anuncia una Nueva Internacional, da la bienvenida a la in-

¹⁸ Escribe Derrida: "La heterogeneidad entre justicia y derecho no excluye sino que, por el contrario, requiere su indisociabilidad: no hay justicia sin recurrir a unas determinaciones jurídicas y a la fuerza del derecho; no hay devenir, transformación, historia ni perfectibilidad del derecho que no recurra a una justicia que, sin embargo, lo excederá siempre". J. Derrida, *Canallas*, Madrid, Trotta, 2005, p. 180.

¹⁹ J. Derrida, *Fuerza de ley*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 64.

²⁰ J. Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort*, Paris, Galilée, 1997,

jerencia de carácter humanitario que limita la soberanía del Estado en ciertas condiciones. Esta Nueva Internacional se refiere a una transformación del derecho internacional que para ser consecuente con la idea de democracia y derechos humanos que proclama debe extenderse al campo mundial más allá de la soberanía de los Estados. Esto no supone un anti-estatalismo, puesto que en ciertas condiciones el Estado limita las violencias de fuerzas socioeconómicas.

Lo que se denomina, aquí, con el nombre de Nueva Internacional es lo que llama a la amistad de una alianza sin institución entre aquellos que, aunque, en lo sucesivo, ya no crean, o aunque no hayan creído nunca en la Internacional socialista-marxista, en la dictadura del proletariado, en el papel mesiánico-escatológico de la unión universal de los proletarios de todos los países, continúan inspirándose en uno, al menos, de los espíritus de Marx o del marxismo (saben, de aquí en adelante, que hay más de uno) y para aliarse, de un modo nuevo, concreto, real, aunque esta alianza no revista ya la forma del partido o de la internacional obrera sino la de una especie de contra-conjuración, en la crítica (teórica y práctica) del estado del derecho internacional, de los conceptos de Estado y de nación, etc.: para renovar esta crítica y, sobre todo, para radicalizarla.²¹

Esto exige, señala Derrida unas páginas más adelante, una reelaboración profunda y crítica del concepto de Estado que no puede evitar la referencia al marxismo en su crítica a la supuesta autonomía del Estado

²¹ J. Derrida, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995, p. 100. Una de las tesis centrales aquí es aquella que introduce un pliegue entre Estado y Nación. Sin desconocer los modos en que se ha dado aquella articulación que hace de su ligazón un concepto único, Estado-nación, un abordaje deconstructivo trabaja sobre los modos comunitarios o inmunitarios desde los que la nación configura el Estado. "Todas las políticas, todos los discursos políticos del «nacimiento» abusan de lo que, en este aspecto, solo puede ser una creencia: seguir siendo una creencia, dirán algunos, o tender a un acto de fe, dirán otros. Todo lo que en el discurso político recurre al nacimiento, a la naturaleza, o a la nación –incluso a las naciones o a la nación universal de la fraternidad humana–, todo ese «familiarismo» consiste en re-naturalizar esa «ficción». Lo que llamamos aquí la «fraternización» es lo que produce simbólicamente, convencionalmente, por compromiso juramentado, una política determinada. Ésta, a la izquierda o a la derecha, alega una fraternidad real, o regula la fraternidad espiritual, la fraternidad en sentido figurado, en esta proyección simbólica de una fraternidad real o natural. ¿Quién se ha encontrado alguna vez con un hermano? ¿Uterino o consanguíneo, hermano carnal? ¿En la naturaleza?". J. Derrida, *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998, p. 114. También: J. Derrida, "Onto-Theology of National-Humanism (Prolegomena to a Hypothesis)", *Oxford Literary Review*, 14 (1992).

así como resulta necesario atender a una nueva delimitación del Estado, en un espacio que ya no domina. Como señala en otro lugar, lo virtual, las teletecnologías, el ciberespacio, producen una deconstrucción práctica de los conceptos tradicionales del Estado en su vínculo con el territorio²². Pero, no solo la tecnología en su deconstrucción del espacio produce una dislocación del topos político, puesto que se trata de un proceso más amplio que incluye desde organismos internacionales a movimientos sociales donde la noción de lugar o territorio nacional queda dislocada, y así el Estado como fijación de fronteras. Lo que supone ir hacia otro concepto de lo político, y de politización, cuando su red semántica estuvo constituida por las fronteras del Estado-nación. Sin embargo, nuevamente para Derrida no se trata en todo esto de abandonar el Estado, sino de apostar siempre por una estrategia doble:

[...] es difícil renunciar a cualquiera de las dos exigencias (...), en cuanto al Estado, tan pronto puedo emitir un discurso de connotaciones antiestatistas, habida cuenta de lo que es el Estado hoy en día, como un discurso estatista; y no quiero renunciar ni a uno ni al otro. Voy a explicarme en pocas palabras (...): soy estatista cuando me digo que el Estado, aun en su forma de autoridad incondicionada o de soberanía absoluta, es un proceso. Pese a las declaraciones de estilo "etermitario" que fundan casi todas las constituciones, el Estado sigue siendo una estructura en movimiento, lábil, resultando de un proceso relativamente estabilizado; de todas maneras, en un momento dado, esta estructura permite oponer resistencia a ciertas apropiaciones violentas; desde ese punto de vista, en esta medida, me parece deseable que haya Estado, un Estado capaz de frenar o regular cierto tipo de violencias particulares o privadas. En ese caso, puede ocurrir, en el país del cual soy ciudadano, que prefiera sostener al Estado, con todo lo que se deduce de ello, contra cierto número de fuerzas o conjunciones de intereses, poderes sociales o económicos, materiales o simbólicos. Pero, a la inversa, hoy en día el Estado, en la forma que lo vincula a la nación, el

²² J. Derrida, *Ecografías de la Televisión*, Buenos Aires, Eudeba, 1998. Y, en una entrevista con Roudinesco: "Uno querría seguir pensando, pero cada vez es más difícil, que lo político es lo estatal, y que está ligado a un territorio insustituible, a una comunidad nacional. Pero es precisamente eso mismo lo que hoy se *disloca*, y se deslocaliza, sobre todo en virtud de la transformación tecnocientífica y tecnoeconómica del campo mundial. Se ha vuelto imposible pensar, como se lo hacía antes, la cuestión del lugar, del lugar político en particular, del lugar de lo político y del tener-lugar político". J. Derrida y E. Roudinesco, *Y mañana qué*, Buenos Aires, FCE, 2003.

Estado nación, representa intereses particulares que, una vez más, frenan a veces un derecho internacional que atraviesa, o debería atravesar a paso más vivo, un proceso de transformación.²³

Un abordaje deconstructivo del Estado, parte de la tesis teórica y política, una cosa por la otra, de la necesidad de sostener una doble estrategia, o si se quiere dar lugar a un pensamiento estratégico donde el Estado como *proceso* requiere intervenciones singulares: con el Estado frente a violencias particulares o poderes económicos, simbólicos, sociales y contra el Estado en favor de un derecho internacional o cosmopolita. Me interesa acentuar dos cuestiones centrales: de un lado, el carácter procesual del Estado, es decir, el primer movimiento es deconstruir el discurso estatista “eternitario” sostenido en principios como totalidad, homogeneidad, fundación, etc.; del otro, recuperar el carácter estratégico de la deconstrucción, que no supone el restablecimiento de una racionalidad instrumental, sino la imposibilidad de postular un universal que regule toda intervención²⁴. Para comprender esto es necesario avanzar en la insistencia de un pensamiento de la justicia como hospitalidad en relación a la soberanía.

En los textos que va a escribir en la década del 2000 el problema de la soberanía aparece una y otra vez. Se podría señalar que es una de sus últimas preocupaciones. Como si después de tanto discurso que buscó pensar la política y el poder prescindiendo de la soberanía, Derrida insistiera en su carácter irreductible. Para finalizar, me parece importante introducir someramente algunas de sus consideraciones al respecto porque ayudan a precisar esa topología que es la figura central para pensar el Estado:

²³ J. Derrida, *Ecografías de la Televisión*, op. cit., p. 97. El Estado, se podría decir, remedio y enfermedad, *pharmakon*: “Una vez más, el Estado es a la vez autoprotector y autodestructor, remedio y enfermedad. El *pharmakones* otro nombre (un antiguo nombre) para la lógica de lo autoinmune”. J. Derrida, “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales”, en G. Borradori, *La filosofía en una época de terror*, Madrid, Taurus, 2003, p. 180.

²⁴ Deconstruir la estatalidad soberana: “De eso se sigue que la ley, la soberanía, la institución del Estado son históricas y siempre provisionales, digamos deconstruibles, por esencia frágiles o finitas o mortales, aunque la soberanía *se planteé como inmortal*. Se plantea como inmortal e indivisible precisamente porque es mortal, y divisible, estando destinados el contrato o la convención a garantizarle lo que no tiene o no es naturalmente” y, más adelante, “No hay LA soberanía ni EL soberano. No hay LA bestia y EL soberano. Hay formas diferentes y a veces antagónicas de soberanía; y siempre se ataca a una de ellas en nombre de la otra”. J. Derrida, *La bestia y el soberano I*, Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 66, 103.

más-allá-dentro. Esto porque, sin más, parece ser la soberanía el núcleo irreductible de la forma de poder estatal.

En Derrida el problema de la soberanía se articula en dos momentos, o, si se quiere, su definición de soberanía oscila entre dos sentidos: por una parte, la soberanía será definida como lógica de la ipseidad o de la inmunidad; por el otro, de modo vacilante aparece una noción de hiper-soberanía asociada al término alemán *Walten*²⁵. Aquí me interesa precisar algunos aspectos de la primera definición. En primer lugar, frente a los planteos más historicistas —y es una especie de saber académico normalizado señalar que la soberanía como tal surge en la modernidad—, Derrida sostiene que un pensamiento de la soberanía debe remontarse por lo menos hasta Grecia²⁶. Incluso más, sostiene que si bien no la soberanía, sí el “efecto de soberanía” resulta políticamente irreductible²⁷. En segundo lugar, como señalaba, antes que la soberanía estatal Derrida remite a la ipseidad:

Antes incluso de cualquier soberanía de 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 *kratia*. Esto es, por consiguiente, lo

²⁵ L. Odello, “Walten ou l’hyper-souveraineté”, en D. Cohen-Levinas y G. Michaud (comps.), *Appels de Jacques Derrida*, Paris, Hermann, 2014 y M. Naas, “«World, finitude, solitude»: Derrida’s *Walten*”, en *The end of the world and others teachable moments*, Fordham University Press, 2015.

²⁶ Los últimos seminarios de Derrida estuvieron dedicados, precisamente, al cruce entre el problema de la soberanía y el de la animalidad. Allí cuando se trata de pensar la paradoja, la cercanía, entre el soberano y la bestia, que están más allá y más acá de la ley: “En la intersección metamórfica de ambas figuras, la bestia y el soberano, presentimos pues que una profunda y esencial cópula ontológica está en marcha, trabajando esa pareja; es como un acoplamiento, una cópula ontológica, onto-zoo-antropo-teológico-política: la bestia se convierte en el soberano que se convierte en la bestia: hay la bestia y el soberano (conjunción), pero también la bestia es (e.s.) el soberano, el soberano <es> (e.s.) la bestia”. J. Derrida, *La bestia y el soberano I*, Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 37

²⁷ Su última conferencia en Francia termina del siguiente modo: “Sabemos que el efecto de soberanía —incluso si es negado, particionado, dividido—, no digo la soberanía misma, sino el *efecto* de soberanía, es políticamente irreductible. ¿Pero cómo hacer para que este estar en falta de soberanía legítima e incondicional no se transforme en una enfermedad y en un mal, una enfermedad mortal y mortífera? Esto es lo imposible mismo. La política, el derecho, la ética son quizás formas de transacciones con ese imposible”. J. Derrida, “Le souverain bien —ou l’Europe en mal de souveraineté”, en *Cités*, N° 30, 2007.

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 poder.²⁸

En tercer lugar, esta referencia a la ipseidad, a la circularidad de la mismidad, y así su inmunización respecto de la alteridad, de cualquier hospitalidad hacia lo heterogéneo, no lo lleva a Derrida a negar la soberanía como tal. Como indiqué, señala que no la soberanía sino el efecto de soberanía es políticamente irreductible, incluso no hay libertad sin referencia a la soberanía, a la ipseidad²⁹. Como sucede con el Estado no se trata de oponer soberanía y no-soberanía, sino de trabajar sobre diferentes particiones de la soberanía. Partición que tal como aparece en estos escritos surge entre dos incondicionalidades: la incondicionalidad de la excepción soberana y la incondicionalidad incalculable hospitalaria. Donde se trata de cuestionar, criticar, la soberanía en nombre de la incondicionalidad. Esto es lo que nombra la figura de la auto-inmunidad, la posibilidad de deconstruir las barreras inmunitarias que producen una relación alérgica con el otro³⁰. Pero, sin desconocer que no es posible esa apertura radical a

²⁸ J. Derrida, *Canallas*, op. cit., p. 29.

²⁹ Lo que supone, como aparece en *Canallas*, una amplia discusión sobre el concepto de libertad. Si en este escrito la lectura de Jean-Luc Nancy se dirige a pensar la libertad como apertura, no dejan de ser sugerentes algunas observaciones de W. Brown: “Pero este salto cosmológico sobrevuela el lugar más crítico de la libertad democrática: el poder del demos para dictarse sus propias reglas. A medida que la libertad se separa de sujetos concretos, también se separa del poder y la política, reiterando con ello el estatus despolitizada de la libertad que le asigna el liberalismo hace tres siglos, en el que, en lugar de que encarnar la regla del pueblo, la libertad se convierte en el vehículo de su contrario: el medio por el cual los individuos se quedan solos y quedan fuera del poder político”. W. Brown, “Sovereign hesitations”, en P. Cheah y S. Guerlac, *Derrida and the time of the political*, Durham and London, Duke University Press, 2009, p. 127.

³⁰ Incluso M. Naas señala: “«Autoinmunidad», la «lógica ilógica» como Derrida señaló, que vuelve algo contra de sus propias defensas, parece ser otro nombre, en cierto sentido el último, para lo que durante cerca de cuarenta años Derrida llama «deconstrucción» y, más adelante, “La deconstrucción es un trabajo sobre textos y discursos, pero también, como se hace evidente en textos como *Canallas*, sobre estructuras y organizaciones, sobre Estados-nación e instituciones internacionales, en cada *autos* que trata de mantener su soberanía, su autonomía y poder, mediante la inmunización de sí mismo contra el otro. Por lo tanto la autoinmunidad no se *opone* a la inmunidad, sino que es, por así decirlo, secretada por ella; se trata de un «fuerza» auto-destructiva producida por el propio gesto de inmunización, una fuerza

lo que y a quien viene como tal, siempre se traduce en formas particulares que al mismo tiempo la traicionan y la realizan. En todo caso, la tesis política no supone abandonar la soberanía sino otra partición:

[...] resultaría imprudente y precipitado, en verdad poco *razonable*, oponerse incondicionalmente y de frente a una soberanía ella misma incondicional e indivisible. No se puede combatir, y *de frente*, toda soberanía, la soberanía *en general*, sin amenazar por las mismas, aparte de la figura estatal-nacional de la soberanía, los principios clásicos de libertad y de auto-determinación. Lo mismo que la tradición clásica del derecho (y la fuerza que éste implica), dichos principios clásicos siguen siendo indisolubles de una soberanía a la vez indivisible y compartible. La soberanía del Estado-nación puede ella misma, en ciertos contextos, convertirse en una defensa indispensable contra tal o cual poder internacional, contra tal hegemonía ideológica, religiosa o capitalística, etc. incluso lingüística, la cual, bajo el disfraz del liberalismo o del universalismo, representaría todavía, en un mundo que no sería más que un mercado, la racionalización armada de unos intereses particulares.³¹

A partir de estos señalamientos me interesa precisar la tesis que me interesa proponer aquí. Como he señalado, entiendo que la deconstrucción permite pensar una cierta topología del Estado compuesta de un trabajo teórico y una apuesta política. Si el carácter procesual es lo que posibilita pensar un más-allá-dentro, los aspectos indicados aquí permiten pensar el Estado desde una figura cuya partición es doble. De un lado, pensar el Estado no como tal sino como “inscripciones de estatalidad” que se signan desde la composición de soberanía y justicia. No se trata simplemente de pensar la incondicional apertura al otro, en tanto justicia, como deconstrucción del Estado, sino como la partición que atraviesan los efectos de estatalidad. Esa partición es, a la vez, un modo de trabajo teórico y una intervención política. De otro lado, esa inscripción de estatalidad no agota el sentido de la política ni de la politización, la partición también es un trabajo sobre modos de politización no estatales en y más allá del Estado. En resumen, si una tesis política surge de todo esto es que no se

débil que deshace la fuerza o el poder de la soberanía”, en “One Nation... Indivisible: Of Autoimmunity, Democracy, and the Nation-State” en *Derrida from now on*, New York, Fordham University Press, 2008, p. 124, 140.

³¹ J. Derrida, *Canallas*, op. cit., p. 187.

trata de la oposición Estado versus no-Estado sino de *otra política de la partición de la estatalidad*.

Cierre

A lo largo de este texto he buscado precisar qué significa un acercamiento deconstructivo al Estado. Entiendo, como lo he señalado, que esto supone por lo menos dos vías de entrada: por un lado, existe un abordaje deconstructivo del Estado que se materializa en casos concretos, dando lugar a trabajos sobre formas de la estatalidad situadas. Por otro lado, es posible dar cuenta de cómo la deconstrucción, en los textos de Derrida, supone ciertos desplazamientos teóricos para pensar el Estado. La relación entre ambas dimensiones no es de identidad, siempre en cada caso es necesario precisar las mediaciones respectivas. En este texto me he centrado en el segundo aspecto, en algunos elementos que ayudan a precisar teóricamente el lugar del Estado en la deconstrucción derridiana. Asumiendo que no existe una teoría del Estado en Derrida sino ciertas precisiones teóricas que permiten abordarlo de un modo específico.

Este acercamiento deconstructivo al Estado se resume en la construcción de una topología: la figura del más-allá-dentro. Esta figura topológica articula tres hipótesis: primero, la deconstrucción de la oposición entre comunidad auténtica no-violenta vs. institucionalidad política violenta, y así se disloca un pensamiento donde el Estado tiene un lugar suplementario; segundo, la afirmación del estatuto irreductible de la institucionalidad (no existe un afuera o instancia pura), lo que permite señalar que la deconstrucción siempre se da a través del Estado desde una lógica de la iterabilidad (no existe el Estado como instancia fundadora o totalidad de sentido, sino inscripciones de estatalidad); tercero, esto lleva a pensar la estrategia doble de la deconstrucción que sostiene el Estado frente a otros poderes y lo cuestiona cuando una soberanía autofundada niega cualquier hospitalidad posible. Se trata, por todo esto, de pensar una partición inherente al Estado. O aún mejor, no el Estado sino inscripciones de estatalidad siempre particionadas entre soberanía y justicia. Lo que significa una tarea de intervención teórico-política sobre el Estado como configuración de una limitrofia, siempre particionable pero, por eso, siempre pasible de inmunizar la partición.

Esto permite avanzar en una doble dirección. A nivel analítico la deconstrucción se dirige a dar cuenta del carácter indecidible de las ins-

cripciones de estatalidad, esto es, cómo en cada caso la equívocidad de esa inscripción da lugar a estabilizaciones determinadas. Donde la estatalidad inscribe la soberanía, como lógica de la auto-fundación que decide en la excepción, pero cuyo sentido siempre puede ser desplazado. O mejor, cada inscripción de estatalidad se autoriza en una lógica soberana pero sus sentidos no remiten exclusivamente a ella, y así es necesario pensar políticamente qué producen esos desplazamientos. A nivel político la deconstrucción habilita en cada caso una intervención en esa partición que se tensiona entre soberanía y justicia. Donde lo central, he aquí una lógica de la partición, pasa por no considerar cada término como un elemento simple opuesto al otro. En otros términos, una partición *en* la soberanía y *en* la justicia. Por ello, no se trata de un par antagónico, sino de analizar en cada inscripción de estatalidad cómo se conjugan soberanía y justicia. Dando lugar no solo a la posibilidad de la justicia en la estatalidad, sino a intervenciones políticas que una y otra vez trabajan en esa partición.

Para decirlo de modo breve, un pensamiento de izquierda que no encuentra la justicia siempre en un lugar externo del Estado —que se opone o lo critica—, sino que muestra que no existe el Estado *como tal*, sino un movimiento, un proceso, de inscripciones de estatalidad siempre particionables. A fin de cuentas, la idea de una estatalidad justa deja de ser un oxímoron para ser el lugar de una posible intervención teórico-política.