



ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA – AÑO 19. Nº 66 (JULIO-SEPTIEMBRE, 2014) PP. 79 - 93
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 – CESA – FACES – UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Soberanías heridas de muerte, Estados llenos de vida Mortally Wounded Sovereignties, States Filled with Life

Ana Paula PENCHASZADEH y María Luciana ESPINOSA
IIGG, Universidad de Buenos Aires, CONICET, Argentina.

RESUMEN

El presente escrito se propone iluminar, desde una clave posfundacional, el concepto de soberanía en la política contemporánea. Para ello, las aproximaciones heterodoxas de Walter Benjamin y Jacques Derrida (ambos "acechados" por Carl Schmitt) permitirán problematizar su antigua configuración, reconociendo el elemento contingente que la atraviesa y que funciona como fuente de su productividad. En el cruce de la melancolía benjaminiana y la incondicionalidad derridiana emerge como filigrana la clave que expone una nueva declinación de la soberanía: aquella que permite concebir un vínculo alternativo con el Estado democrático, un Estado siempre ya en deconstrucción y cuestionado en sus fundamentos.
Palabras clave: Deconstrucción, democracia, melancolía, soberanía.

ABSTRACT

This article proposes to illuminate the concept of sovereignty in contemporary politics from a post-foundational perspective. The heterodox approaches of Walter Benjamin and Jacques Derrida (both "stalked" by Carl Schmitt) will make it possible to problematize its old configuration and to recognize the element of contingency it is experiencing and that functions as the source of its productivity. By crossing Benjamin's melancholy and Derrida's unconditionality, a key element emerges that explains a new side of the notion of sovereignty: that which allows us to conceive an alternative link with the democratic State, a State that is always in deconstruction and questioned in its own foundations.
Keywords: Deconstruction, democracy, melancholy, sovereignty.

Tópico fundamental de la filosofía política clásica, la soberanía ha recobrado su vigencia como temática central en el horizonte de la filosofía contemporánea reinaugurando una serie de debates que buscan problematizar su antigua preponderancia en el marco de un pensamiento de lo político atravesado por figuras de la contingencia así como por el desfondamiento de sus principales categorías conceptuales. En este sentido, asumiendo este desplazamiento crucial, se comprende la urgencia de re-pensar la soberanía a partir de dos preguntas fundamentales que retornan insistentemente: ¿Quién firma por todos? ¿Quién decide en última instancia?

Con vistas a iluminar el devenir de la teoría del Estado, en una clave posfundacional, nos proponemos abordar la temática de la soberanía a partir de dos autores que avanzan en su "ruina": Walter Benjamin y Jacques Derrida (autores "acechados", a su vez, por Carl Schmitt). Corremos aquí el riesgo de volver a uno de los reductos más conservadores de la teoría del Estado y, sin embargo, asumimos que ninguna reflexión política sobre el Estado puede evitar hablar de la soberanía. No ya para ensalzarla sino para trabajar en su "deconstrucción" (siempre ya dispuesta) y en su debilitamiento como potencia en el contexto democrático, de ahí la consigna de este trabajo: "Soberanías heridas de muerte, Estados llenos de vida".

La pregunta por la soberanía se inscribe en el corazón de la definición del Estado, como instancia de decisión y de responsabilidad. Guste o no, "deshabitar" el Estado (sacarle todo crédito), no hace que éste desaparezca y, de hecho, sus funciones siguen siendo vitales para la estructura de nuestras sociedades tardo-capitalistas. El Estado existe y la política no se despliega (mal que nos pese) simplemente contra éste. Desacreditar la política "a secas", es decir, la gestión y administración de lo común (la política de todos los días), se ha vuelto no sólo un ejercicio de la opinión pública en nuestras desgatadas democracias liberales representativas, sino también un ejercicio intelectual de izquierda a derecha. Esta despolitización de las instancias de gestión de lo común, sin embargo, también debe ser "desnaturalizada" y deconstruida.

En el reciente libro *Démocratie, dans quel état?*¹ pueden detectarse muy bien las perplejidades de esta izquierda posmarxista antiestatista que ha decidido definir la democracia o, mejor aún, lo político, contra o por fuera del Estado. En la mayor parte de sus capítulos, el problema de la soberanía es "resuelto" apelando a la idea de voluntad general, tal como la definiera Rousseau en el *Contrato Social* y sin los matices del *Discurso sobre la Economía Política*. En este sentido, el capítulo de Giorgio Agamben titulado "Note liminaire sur le concept de démocratie" resulta ser la excepción a la regla, pues a pesar de forzar su propia pluma -concediendo que la democracia supone un tipo de constitución basada en la soberanía/poder del pueblo- postula la imposibilidad de distinguir de forma prístina entre la constitución (del pueblo) y el gobierno (de los pocos u oligárquico) cuando se trata de inquirir qué es la soberanía: "el *kyrion* [la soberanía] es al mismo tiempo uno de los términos de la distinción y aquello que liga en un nudo insoluble constitución y gobierno"². Esta frase pone al descubierto la complejidad del problema de la soberanía y las dificultades para asirlo en el marco de las democracias actuales.

El malentendido consiste en despolitizar y "deshabitar" el gobierno, la gestión, por considerarlo un "simple" poder ejecutivo. Es evidente que la reflexión política de muchos autores que ahora se preguntan por el Estado se ha escondido detrás de abstracciones vacías, dejando sin respuesta el problema decisivo del gobierno y su articulación con lo soberano (es decir, con las instancias de deci-

1 AA.VV (2009). *Démocratie dans quel état?*. La Fabrique, Paris.

2 AGAMBEN, G (2009). "Note liminaire sur le concept de démocratie", in: AA.VV (2009). *Op. cit.*, p. 11.

sión específicas, concretas y reales en el marco de lo que se puede llamar el gobierno del pueblo). Así, las perplejidades de la soberanía, de esa instancia que decide y firma por todos, en nombre de todos, en el marco de las democracias estatales, se resume muy bien en esta frase de Agamben:

El sistema político occidental es el resultado del anudamiento de dos elementos heterogéneos que se legitiman y se dan mutuamente consistencia: (...) una forma de constitución y una forma de gobierno. ¿Por qué la politeia se encuentra presa de esta ambigüedad? ¿Qué le da al soberano (al *kyrion*) el poder de asegurar y de garantizar su unión legítima? ¿No se trata de una ficción, destinada a disimular el hecho de que el centro de la máquina se encuentra vacío, de que no hay entre estos dos elementos y racionalidades, ninguna articulación posible? ¿Y que es a partir de su desarticulación que es posible hacer emerger lo ingobernable que, a su vez, es la fuente y el punto de fuga de toda política?³.

Contra aquellas lecturas que quieren inscribirla en la pura administración policial ("la política" a secas) y también contra aquellas lecturas que encuentran rousseaunianamente en ella el zócalo (fundamento) de toda legitiimidad (soberano es el pueblo, dicen, bellamente laureado por lo político inasible), insistiremos en la necesidad de pensar la soberanía a mitad de camino entre estas dos lecturas. La distinción entre lo político y la política si bien ha permitido recuperar una política que no se reduce al Estado, pareciera ajustarse demasiado bien, como su otra cara, a la despolitización del neoliberalismo y al abandono y la desacreditación del Estado. La soberanía, tal como ha sido recuperada por Benjamin y Derrida, herida y cuestionada en su fundamento, pareciera abrir un camino posible para pensar una nueva amalgama para el Estado democrático, un Estado siempre ya en deconstrucción.

1. SOBERANÍA Y EXCEPCIÓN: EL FANTASMA DE CARL SCHMITT

Cualquier análisis que se dedique a indagar la naturaleza del concepto de soberanía repercute, de manera inmediata, en la delimitación de ese espacio siempre en disputa entre lo político y la política que será recuperado e interrogado tanto por Benjamin como por Derrida. En este sentido, el escrito que en 1922 publicara Carl Schmitt, *Teología política. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía*, se presenta como una instancia de referencia sobre la temática, ya sea para retomar sus lineamientos principales o para polemizar con ella.

La primera línea de *Teología política* nos presenta lo que será el apotegma schmittiano fundamental: "Es soberano quien decide [*entscheidet*] el estado de excepción"⁴. Allí ya encontramos los elementos que articulan la tríada fundamental de esta versión de la soberanía, a saber, la relación entre soberano, decisión y excepción. Dentro de este esquema, la decisión sobre la excepción ocupa, sin lugar a dudas, un rol central ya que de ella depende la emergencia de la figura soberana; figura para cuya consagración deberán llevarse adelante dos actos en uno: el hecho efectivo de decidir la excepción, esto es, catalogar como "excepcional" un determinado estado de situación, a la vez que el simultáneo decreto de la suspensión de la vigencia de la ley en vistas del mantenimiento, a lar-

3 *Ibid.*, p. 12.

4 SCHMITT, C (2001). "Teología política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía", in: *Carl Schmitt, Teólogo de la política*. Héctor Orestes Aguilar (Prólogo y selección de textos), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 23.

go plazo, de ese mismo ordenamiento legal que es puesto entre paréntesis provisoriamente⁵. Es decir, el soberano que tiene en mente Schmitt es aquél que, buscando garantizar la plena continuidad y reproducción del estado de derecho, decide interrumpir la vigencia del sistema de normas, dando lugar al denominado "estado de excepción". No obstante, no basta con el mero decreto de la excepción sino que, al mismo tiempo, se debería poner en marcha el intento de su erradicación a través de una serie de medidas, también ellas excepcionales, tendientes a reponer el estadio jurídico previo⁶.

La elucidación del concepto de soberanía nos introduce así en lo que, para Schmitt, son los dos elementos esenciales del orden jurídico: la decisión y la norma. Esta primera parte de *Teología Política* parecería estar abocada, no sólo al señalamiento de la autonomía conceptual de estos dos elementos, sino, al mismo tiempo, a la elucidación de su relación. Pues "del mismo modo que en el caso normal es posible reducir el momento independiente de la decisión al mínimo, en el caso de excepción la norma se destruye"⁷. Esto nos permite entrever la subordinación que el autor establece entre lo normal y lo excepcional, dado que sería posible concebir un Estado en permanente excepción, pero no un orden jurídico normal sin resquicio alguno de la potestad soberana sobre la excepción.

Ahora bien, si nos centramos momentáneamente en la norma, su vigencia será, según Schmitt, lo que determine un período como "normal"⁸, esto es, un estadio durante el cual se cumplen las condiciones objetivas sobre las que se funda la construcción del "medio homogéneo" que garantiza la aplicabilidad y vigencia de la ley que hace que sujetos (de derecho) participen de la validez supraindividual y supratemporal de la norma y se reproduzca en el tiempo y el espacio el orden jurídico-político⁹. No obstante, replica el autor, reafirmando el privilegio explicativo de lo excepcional, "lo normal no demuestra nada, la excepción lo demuestra todo, no sólo confirma la regla sino que la regla sólo vive gracias a aquella"¹⁰.

En efecto, para Schmitt el fundamento no puede ser del orden de lo fundamentado y es por ello que la autoridad estatal "no necesita tener derecho para crear derecho"¹¹. De allí que al considerar la interrelación entre lo normal y lo excepcional, lo segundo comporte "una indudable superioridad sobre la vigencia de la norma jurídica"¹². Lo excepcional permite entender como lo propio del soberano, lo que lo define en última instancia, es la posibilidad de preservar la existencia del Estado a

5 En este punto seguimos la presentación que al respecto hiciera Samuel Weber en "Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt", in: WEBER, S (1992). "Taking Exception to Decision: Walter Benjamin and Carl Schmitt". *Diacritics*. Vol. 22, n°3/4, John Hopkins University Press, pp. 5-18.

6 Cfr. DOTTI, J (1996). "Teología política y excepción". *Δελφιν*. Revista Internacional de Filosofía, n°. 13, Julio-Diciembre. pp. 129-140.

7 SCHMITT, C (2001). *Op. cit.*, p. 27

8 Pero aquí bien vale la aclaración de que normal no se opone necesariamente a caos o anarquía. Pues, tal como sostendrá Schmitt, si el momento normal reduce a su mínima expresión lo excepcional o el decisionismo que define al soberano, "el estado de excepción sigue siendo algo distinto de la anarquía y el caos [dado que] aún subsiste [en él] un orden en el sentido jurídico, si bien no se trata de un orden jurídico. La existencia del Estado demuestra, en esta situación, una indudable superioridad sobre la vigencia de la norma jurídica". *Ibid.*, p. 27.

9 "Toda norma general requiere que las condiciones de vida a las cuales ha de ser aplicada efectivamente y que han de quedar sometidas a su regulación normativa, tengan configuración normal. La norma exige un medio homogéneo (...) No existe una sola norma que fuera aplicable al caos". Cfr. *Ibid.*, p. 27.

10 *Ibid.*, p. 29.

11 *Ibid.*, p. 28.

12 *Ibid.*, p. 27.

fuerza de suspender *in toto* la vigencia de la norma jurídica. Allí el soberano es quien hace valer sobre el derecho un "derecho de autoconservación" del Estado¹³.

La decisión sobre la excepción se define en cada caso concreto. No se puede, por definición, tipificar lo excepcional. Por lo tanto, aquello que caracteriza al soberano es la decisión sobre algo totalmente imprevisible e imposible de ser anticipado por norma alguna. Soberano es, entonces, aquél que logra preservar el orden normativo mediante la excepción de su vigencia. Es la decisión sobre el caso excepcional, aquella que busca suturar el vacío que parecería alojarse y atentar contra el orden normativo, lo que signa la tarea del soberano y que le otorga una potestad absoluta en tanto sólo a él le corresponde la prerrogativa de decidir el caso. Esto es, sólo él decide lo que constituye una amenaza efectiva para el orden jurídico, un punto ciego que es preciso erradicar. De esta forma, comprobamos que un elemento fuertemente conservador recorre transversalmente su planteo: en vistas de la clausura de ese "peligro" abismal sobre el cual descansa todo orden político, Schmitt se ve imposibilitado de cualquier forma positiva de recuperación de elementos democráticos reforzando, por el contrario, una lectura decisionista en clave personalista que no hace más que poner en primer plano los terrores atávicos que impulsan su intervención filosófico-política con la consiguiente certeza de la imposible clausura que ello demanda.

Esta apuesta por la decisión como gesto político schmittiano va a encontrar en los pensamientos de Walter Benjamin y Jacques Derrida a algunos de sus discutores más potentes e ingeniosos. A desplegar algunas continuidades pero, fundamentalmente, a señalar las divergencias conceptuales que se abren en torno al concepto de soberanía para estos tres autores nos dedicaremos en los siguientes apartados.

2. SOBERANÍAS DÉBILES Y MELANCÓLICAS: LA FUERZA DE LO DÉBIL EN WALTER BENJAMIN

En diciembre de 1930, Walter Benjamin envía a Carl Schmitt, junto con un ejemplar de su libro *El origen del drama barroco alemán*¹⁴, una breve carta en la que reconoce una gran afinidad no sólo metodológica sino, también, en lo que hace a sus ideas jurídico-políticas más importantes¹⁵.

13 *Ibidem*.

14 Sobre la vinculación entre Carl Schmitt y Walter Benjamin en torno a la relación que se pone en juego entre derecho y violencia para pensar la política es preciso tener en cuenta una serie de referencias complementarias. La primera de ellas la encontramos en las páginas de *El origen del drama barroco alemán* (1925) a modo de comentario al libro *Teología política* (1922). (Cfr. BENJAMIN, W (1990). *El origen del drama barroco alemán*. Buenos Aires, Taurus, p. 50). En segundo lugar la redacción en 1928 de un *Curriculum Vitae* en el que el filósofo berlinés se reconoce heredero de algunos nodos conceptuales de la filosofía del jurista de Plettenberg asimismo contamos con una breve carta que el 9 de diciembre de 1930 Benjamin enviara a Schmitt con motivo del envío del mencionado libro y, finalmente, la alusión que Schmitt hiciera en su libro *Hamlet y Hécuba* (1956), varios años después, reconociendo en Benjamin a un magnífico filósofo que ha sabido pensar en su libro sobre el drama barroco con una sensibilidad particular la temática. Es interesante también detenerse en el rastreo que del tema hiciera G. Agamben en su libro *Estado de Excepción* (2004), particularmente en el capítulo: "Gigantomaquia en torno a un vacío", en el cual se expone una vía interpretativa de ciertos textos de ambos pensadores alemanes como formando parte de un tenaz debate silencioso en torno al problema de la teología política (Cfr. AGAMBEN, G (2004). *Estado de Excepción*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, pp. 103-121).

15 No desarrollaremos aquí las afinidades metodológicas entre los dos pensadores dado que implicaría un desvío respecto del eje propuesto. Lo que sí podemos indicar, brevemente, es que estas coincidencias consisten en el tipo de tratamiento de los temas filosóficos que los dos alemanes realizaran, a saber, la importancia de proceder "por los extremos". Así como Schmitt para desarrollar sus investigaciones sobre los fundamentos del Estado de derecho se ve obligado a reflexionar sobre la excepción en tanto extremo de la soberanía (Cfr. SCHMITT, C (2001). *Op. cit.*, p. 29 y ss.); Benjamin, en el libro sobre el drama barroco, más precisamente en el prefacio epistémico-crítico, afirma que las ideas filosóficas solo pueden concebirse por sus extremos (Cfr. BENJAMIN, W (1990). *Op. cit.*, p. 17).

En la mencionada carta, Benjamin reconoce explícitamente que su libro es deudor del pensamiento schmittiano, particularmente, en lo que hace a la doctrina de la soberanía en el siglo XVII que ha sido expuesta en *Teología Política*. Sin embargo, al momento de analizar los pasajes que en el *Trauerspielbuch* se dedican a la temática, resulta cuanto menos llamativo, que su autor, pese a que mantiene una inocultable continuidad terminológica respecto de aquél (todo el apartado está articulado a partir de los conceptos claves de la teoría schmittiana, esto es, decisión, excepción y soberano), haga una subversión importante respecto de su contenido. "Si el concepto moderno de soberanía conduce a otorgarle un supremo poder ejecutivo al príncipe, el concepto barroco correspondiente surge de una discusión del estado de excepción y considera que la función más importante del príncipe consiste en evitarlo [*auszuschliessen*]"¹⁶.

Como afirma Samuel Weber, aquí estamos ante la "leve pero decisiva modificación"¹⁷ por medio de la cual Benjamin se desmarca del pensamiento schmittiano. Si la relación soberanía-excepción se mantiene, lo que habrá de cambiar es el modo en que ese vínculo se conjuga y Benjamin es explícito en este punto: no se trata de una decisión sino de una evitación. La pregunta que surge entonces es cómo explicar el desajuste entre lo sostenido por Benjamin en su carta a Schmitt y su tematización del soberano barroco.

Un primer punto, sin dudas central, consiste en el hecho de que ambos poseen posicionamientos teológicos distintos. Mientras Schmitt recoge la herencia clásica de la Iglesia cristiana para encarar la representación política, Benjamin se apoya en el esquema propio de la Reforma Luterana. Así, el trasfondo a partir del cual se aborda la figura del soberano y de la excepción, se ve profundamente alterado. Así, mientras el soberano schmittiano se asienta en lo que puede hacer, en términos positivos o afirmativos, para Benjamin será aquello que el príncipe no pueda realizar lo que permite comprender su vinculación con lo político. Finalmente, en segundo lugar, mientras que en la economía argumental schmittiana encontramos en el milagro o la intervención divina una matriz de inteligibilidad para comprender la praxis soberana, en Benjamin será la catástrofe aquella que operare como su modelo de comprensión¹⁸. Así, frente al modelo clásico de la soberanía que se sustenta a partir de la analogía cristiana que hace de la omnipotencia divina la garantía del poder absoluto del soberano, la figura del príncipe barroco, en plena coincidencia con la atmósfera epocal de la Reforma, se deflaciona proporcionalmente a la fuerza con que se vivencia la desolación de las criaturas en un mundo cuyo eje ya no está puesto en la promesa de una vida después de la muerte sino, muy por el contrario, en el "más acá"¹⁹. Este debilitamiento del vínculo con la trascendencia (no así con la divinidad que es experimentada a partir de la constatación de un vacío) encuentra en la desaparición de la escatología barroca la sentencia de su final, aquella que orienta ya definitivamente no solo a los hombres sino también al soberano, a la inmanencia²⁰. Reconociéndose entonces "demasiado hu-

16 BENJAMIN, W (1990). *Op. cit.*, p. 50.

17 WEBER, S (1992). *Op. cit.*, p. 12 (La traducción es mía).

18 Cfr. SAGNOL, M (2003). *Tragique et Tristesse. Walter Benjamin archéologue de la modernité*. Paris, CERF, pp. 174-175 y ss.

19 Seguimos en este punto la exposición que hiciera Francisco Naishtat en su artículo "Walter Benjamin: Teología y Teología política. Una dialéctica herética" en el cual expone como clave de inteligibilidad de la discusión entre Benjamin y Schmitt a la noción cardinal de "catástrofe". Cfr. NAISHTAT, F (2008). "Walter Benjamin: Teología y Teología política. Una dialéctica herética", in: *Actas de las VII Jornadas de Investigación en Filosofía*. La Plata, UNLP.

20 "El hombre religioso del Barroco le tiene tanto apego al mundo porque se siente arrastrado con él a una catarata. No hay una escatología Barroca (...) El más allá es vaciado (...) a fin de que el cielo así desalojado, en su vacuidad última, que-

mano", el príncipe se hace eco él mismo de un mundo al que lo une una misma orfandad, vaciamiento y abandono resaltando aquello que tiene en común con sus súbditos: su esencia criatural²¹. Se comprende entonces que el monarca barroco se encuentre desorientado y herido ante ese "juego infernal de reflejos destinados a ofrecer la imagen vacía de la trascendencia" que, en otro momento, él mismo hubiese estado destinado a colmar²².

A través de la mentalidad jurídico-teológica, tan característica de este siglo, se expresa el efecto dilatorio provocado por la tensión extrema de la trascendencia, tensión que subyace a todo el revulsivo énfasis barroco en el más acá. Pues la idea de catástrofe se presenta a los ojos del Barroco como la antítesis del ideal histórico de la Restauración. Y la teoría del estado de excepción está acuñada como respuesta a esta antítesis²³.

El ideal propio de la Restauración buscaba garantizar una absoluta continuidad tanto teológica como política (aquello que Schmitt gustaba llamar "estabilización plena del mundo") y para ser llevada a cabo necesita de la presencia de un príncipe que con el total dominio de la escena teológico-política garantice su control. Frente a esto, el soberano benjaminiano asume la catástrofe de la inmanencia y hace de la proyección de esa sensibilidad la trama más profunda de su ser y por ende también, la de aquello sobre lo cual debe gobernar. Si el Barroco es de por sí una forma de la historia "excepcional" (comparada con la "normalidad" de otros períodos históricos que por medio de la sutura –siempre parcial– del vacío sobre el cual están fundadas niegan su condición caduca y finita) esto es, si Benjamin afirma que lo "normal" en el Barroco es la catástrofe, lo normal es de por sí la excepción. Así, frente a la "ficcionalización" del mundo que comporta el ideal de la Restauración en su perseverante negación de las ruinas como real estado de cosas, para el soberano barroco no se trata ya de "decidir la excepción" porque ella es la realidad misma y no el afuera, la amenaza que hay que evitar o contener, por el contrario, su tarea consiste en afirmar, en sostener la materialidad de una realidad finita y renunciar a la excepción o a la exclusión como salida de emergencia.

Reforzando esta lectura, nos encontramos con un elemento que profundiza aún más las discrepancias benjaminianas respecto del modelo político clásico. En el *Trauerspielbuch* se lee lo siguiente:

La antítesis entre el poder del gobernante y la facultad de gobernar dio lugar a un rasgo propio del *Trauerspiel*, rasgo que se puede considerar genérico en apariencia, ya que se explica exclusivamente en función de la teoría de la soberanía. Se trata de la *incapacidad para decidir que aqueja al tirano*. El príncipe, que tiene la responsabilidad de tomar una decisión sobre el estado de excepción, en la primera ocasión que se le presenta se revela prácticamente incapaz de hacerlo²⁴.

Contrariamente a aquél que concibiera Schmitt, el soberano barroco fracasa sistemáticamente porque no puede decidir, no encuentra en sí mismo ningún fundamento ni razón alguna que le permita justificar esta atribución. Esta peculiar forma de la soberanía en la cual el soberano no puede ser el gran agente decisor, porque en realidad se reconoce criatura, porque él mismo está atravesado por el vacío de todo lo existente, parecería implicar el índice secreto de la imposibilidad de la propia y auténtica soberanía en su versión más sustantiva.

Es preciso ahora indagar si a partir de la perspectiva filosófica benjaminiana tal como la hemos expuesto hasta aquí, nos es dado entrever los rasgos de una figura distinta del poder soberano. En el *Trauerspielbuch*, el propio Benjamin ofrece una clave de lectura a partir de un peculiar acercamiento entre los conceptos de soberanía y melancolía. Allí se afirma que "el príncipe es el paradigma del melancólico. Nada ilustra mejor la fragilidad de la criatura como el hecho de que él también esté

sujeto a dicha condición²¹. En este sentido, la figura del príncipe logra condensar de manera ejemplar aquellos rasgos que para Benjamin conforman la subjetividad melancólica: fragilidad, inestabilidad, apego a lo mundano, aspectos todos de una finitud que se descubre como infranqueable aún en el propio soberano.

Dicha finitud, para Benjamin, toma la forma en la subjetividad del príncipe de una falta constitutiva. Falta que permeará todo el concepto de soberanía signando su peculiar naturaleza. Pero es preciso especificar un poco más el carácter de esta ausencia que habita el corazón del príncipe melancólico y para ello, resultará central comprender la sutil distinción existente entre los conceptos de duelo y melancolía. Pues, en efecto, una primera pregunta que emerge inmediatamente es por qué es el paradigma de la melancolía y no el del duelo, categoría también central en ese escrito, el que permite explicar la soberanía si lo que experimenta el príncipe barroco es, en definitiva, una pérdida, un vaciamiento del valor de las acciones humanas, la desolación por la retirada divina del mundo²². En otros términos, cómo se explica la referencia a la afectividad melancólica en un marco que parecía reclamar una atmósfera luctuosa.

Más allá de algunas menciones puntuales a la extensa historia del concepto de melancolía, subyace al desarrollo expositivo del *Trauerspielbuch* la referencia al psicoanálisis de Freud, específicamente, al texto *Duelo y melancolía* (1915). En ese breve trabajo, Freud distingue entre la experiencia del duelo y aquella otra de la melancolía: mientras la primera es considerada "normal" (dado que el duelo implica la aceptación de una pérdida irreparable y la posterior "superación" de la misma) la melancolía es descripta en términos "patológicos" ya que en ella, el sujeto persiste en su identificación narcisista con el objeto perdido y es por eso mismo arrastrado él también con la pérdida vivenciada. Si el trabajo de duelo es una suerte de "segunda muerte" de aquello concreto que se ha perdido (esta vez en términos emocionales o psíquicos), la experiencia melancólica, por el contrario, impide esa separación y mantiene su "fidelidad" al objeto perdido, negándose a renunciar a la unión (imposible) con él²³.

Ahora bien, recuperando la pregunta sobre el vínculo entre melancolía y soberanía, lo relevante parecería ser el hecho de que el príncipe melancólico no exhibe una falta que haya ocurrido efectivamente, algo que pueda ser elaborado a través del proceso de duelo. Por el contrario, el concepto de melancolía permite resaltar un rasgo peculiar y definitorio de esta figura del soberano, a saber, el carácter esencial y constitutivo de la pérdida sin que, paradójicamente, esta haya tenido alguna vez lugar o, dicho de otro modo, que en el no-lugar de tal efectuaración se hace evidente que toda soberanía es desde siempre infundada. Como un resto que no puede ser asimilado, esta "pérdida" espectraliza todo el ámbito político. En suma, lo que la melancolía permite poner de manifiesto como *stimmung* para abordar la soberanía es el hecho de que el objeto falta desde el principio, que toda aparición coincide con su falta. Y aquí se abre una cierta paradoja: la posesión de "algo" que nunca se ha poseído y que tampoco, por eso mismo, ha de poder perderse pero que, no obstante al melancólico, en su fijación incondicional en el objeto perdido, le po-

21 *Ibid.*, pp. 134-135. (La cursiva es mía).

22 No olvidemos que el título alemán del ensayo comporta las dos nociones: *Trauer* [duelo, luto] y *Spiel* [juego]. "El Trauerspiel no es tanto un espectáculo que provoca un sentimiento luctuoso como un espectáculo en el que el luto encuentra su propia satisfacción: un espectáculo que se desarrolla ante los ojos de los que padecen luto". *Ibid.*, pp. 108-109.

23 Cfr. FREUD, S (1993). "Duelo y melancolía", in: *Obras completas*. Tomo XIV, Buenos Aires, Amorrortu.

sibilita alcanzar el goce, esto es, puede poseer de alguna manera, en su misma pérdida, aquello que de otro modo nunca hubiera podido tener.

Al respecto, Giorgio Agamben en *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental* (1977), afirma que la clave de la subjetividad melancólica consiste en la imposibilidad radical del cumplimiento de su deseo:

La melancolía no sería tanto reacción regresiva ante la pérdida del objeto del amor, sino la capacidad fantasmática de hacer aparecer como perdido un objeto inapropiable. Si la libido se comporta como si hubiera ocurrido una pérdida, aunque no se haya perdido en realidad nada, es porque escenifica así una simulación en cuyo ámbito lo que no podía perderse porque nunca se había poseído aparece como perdido, y lo que no podía poseerse porque tal vez no había sido nunca real puede apropiarse en cuanto objeto perdido²⁴.

Si incorporamos entonces en la elaboración del concepto de soberanía la tematización benjaminiana de la subjetividad melancólica, nos encontramos con una profunda transformación respecto de su conceptualización clásica. Pues, en efecto, si el modelo clásico de soberanía se articulaba en torno a la posibilidad de inaugurar por medio de la sutura del vacío un ordenamiento político puntual, esto es, el origen del valor y la aplicabilidad de toda norma, este lo hacía, como hemos podido ver, en base a un falseamiento o un encubrimiento deliberado, ya no del vacío constitutivo de toda soberanía, sino de la posibilidad de volver efectiva su (imposible) clausura.

Por el contrario, la puesta en inteligibilidad del concepto de soberanía a partir del modo en que Benjamin la vincula con la subjetividad melancólica permite sincerar el vacío constitutivo del esquema soberano e inaugura la posibilidad de su intelección en términos de lo que podríamos denominar una "soberanía débil". Dicha lectura que hace foco en la indecisión del soberano, permite declinar lo político no ya desde lo que éste puede hacer sino a partir de su "impotencia", o dicho de otro modo, en base a esa nueva dimensión de análisis implicada en la problematización realizada por Benjamin del concepto de soberanía: la finitud del príncipe. Un concepto de soberanía distinto, atravesado por un rasgo esencial de humanidad que lo aleja de toda pretensión de ubicarlo por fuera del ámbito terreno en una trascendencia destinada únicamente al imperio del monstruo frío.

3. INCONDICIONALIDAD Y DEMOCRACIA: LA SOBERANÍA DERRIDIANA

Una vez más, diría que según las situaciones soy antisoberanista o soberanista, y reivindico el derecho de ser antisoberanista aquí y soberanista allá. Que no me hagan responder a esta cuestión como se aprieta el botón de una máquina primitiva. Hay casos en los que sostendría una lógica del Estado pero pido examinar cada situación para pronunciarme. También debe reconocerse que cuando exigimos no ser incondicionalmente soberanistas sino serlo en ciertas condiciones, ya estamos cuestionando el principio de soberanía. La deconstrucción comienza ahí. Exige una disociación difícil, casi imposible pero indispensable entre incondicionalidad

24 AGAMBEN, G (1995). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia, Pre-textos, p. 53.

(justicia sin poder) y soberanía (el derecho, el poder, o la potencia). La deconstrucción está del lado de la incondicionalidad, y no de la soberanía, incluso ahí donde parece imposible²⁵.

Entre el descrédito, la responsabilidad y la urgencia política de la decisión, Derrida también va a encontrar en el concepto de soberanía una forma de abordar los principales dilemas de los órdenes políticos actuales. Esta preocupación se va a convertir en el eje central de sus trabajos postreros²⁶ y debe comprenderse en un horizonte posfundacional que asume el desfondamiento de toda instancia de decisión, de todo sujeto (ya sea éste individual o colectivo).

Derrida se diferencia de muchos filósofos y teóricos políticos contemporáneos que, enamorados de sus impolutos conceptos de lo político en clave emancipatoria, abandonan una reflexión en torno del Estado y de la política "a secas". La deconstrucción de la política que él propone, manteniendo un compromiso constante con la democracia, no le hace el juego al desmantelamiento y a la deslbidinización neoliberal de las instituciones y de las leyes. El trabajo de deconstrucción de la política no es una utopía, sino que se despliega aquí y ahora en la paciencia de los conceptos y de las prácticas, asumiendo el sentido profundo del carácter "trágico" o paradójico (autoinmunitario) de todo proyecto político. La revuelta de los fantasmas, la reaparición de lo reprimido, la compulsión de repetición, acechando toda acción en el mundo, implican que el mal nunca, jamás, viene de afuera²⁷.

La soberanía abarca para Derrida tanto una dimensión propiamente "política", asociada a la posibilidad de un cierre sobre sí del cuerpo político (que tan bien ha definido la tradición teórico-política de la modernidad), como una dimensión ontológico-filosófica en relación al problema más general del sujeto y de la autonomía (la ipseidad, la racionalidad, la identidad)²⁸.

También la llamaré ipsocéntrica (a esta mitología teogónica de la soberanía, paternalista, patriarcal, masculina). Teogonía o teología política impulsada o sustituida por la teología política así llamada moderna de la soberanía monárquica e incluso por la teología política inconfesada no menos falocéntrica, falo-paterno-filio-fraterno-ipsocéntrica, de la soberanía del pueblo – en una palabra, de la soberanía democrática. El atributo "ipsocéntrico" atraviesa una de golpe todos los demás atributos (los del falo, del padre, del esposo, del hijo o del hermano)²⁹.

La productividad de la deconstrucción del concepto de soberanía reside en que tiende a "confundirlo todo" y no se detiene ante ninguna frontera prefijada. En este concepto se abisman las dife-

25 DERRIDA, J & ROUDINESCO, E (2009). *Y mañana, qué...*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 105.

26 La publicación póstuma de su seminario sobre *La bestia y el soberano* confirma este interés que ya puede rastrearse claramente desde los años '90, cuando sus reflexiones se tornan más claramente "políticas". Cfr., DERRIDA, J. (2004). "La bête et le souverain", in: MALLER, ML (2004). *La Démocratie a venir. Autour de Jacques Derrida*. Paris, Gallilée.

27 En este punto resulta reveladora la diferencia entre emancipación y hospitalidad que estaría en la base del pensamiento político derridiano: "Derrida deconstruye el concepto de emancipación y reinscribe el problema de la libertad en el terreno de la heteronomía. La deconstrucción de la política que propone Derrida, a partir de la hospitalidad, interroga todas las soberanías a través de las cuales y por las cuales se constituyen sacrificialmente los sujetos (individuales o colectivos). La emancipación sería una parte esencial de las metafísicas del sujeto, de la libertad, de la propiedad y de la reapropiación adulta, que Derrida busca deconstruir reinscribiéndola en la dimensión atávica e insuperable de la heteronomía (...)". PENCHASZADEH, AP (2013). "Infancia y política", in: PENCHASZADEH, AP & BISET, E (Comps.) (2013). *Derrida Político*. Buenos Aires, Colihue, p. 160.

28 Esta con-fusión de las distintas dimensiones de la soberanía y su relevancia en el pensamiento político de Derrida puede apreciarse claramente en el diálogo "L' Esprit de la Révolution". Cfr. DERRIDA, J. & ROUDINESCO, E. (2009). *Op. cit.*

29 DERRIDA, J (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid, Trotta, p. 135.

rencias entre lo humano y lo animal (la con-fusión del soberano y la bestia como figuras fuera-de-la-ley), lo público y lo privado (el borramiento entre lo apropiado y lo inapropiado y la emergencia en la esfera pública de figuras que otrora estaban confinadas al ámbito de lo privado), lo vivo y lo muerto (el carácter espectral de toda investidura de poder, su capacidad de presentar/difiriendo las figuras ausentes del padre/amo/anfitrión), el bien y el mal (la incondicionalidad de la soberanía abre la política al acontecimiento, a la llegada del otro, antes de toda constitución del yo, antes de toda soberanía o cierre sobre sí). La soberanía se encuentra atravesada por un otro radical no apropiable ni anticipable. De ahí, entonces, que la democracia por venir hunda sus raíces en una soberanía, en una autoposición, siempre-ya asediada, desfondada y en cuestión.

La soberanía no da ni se da (el) tiempo. Ahí comienza la cruel auto-inmunidad con la que ella se afecta soberanamente pero con la que también se infecta cruelmente. La autoinmunidad es siempre, en el mismo tiempo sin duración, la crueldad misma, al auto-afección de toda auto-afección. No es una cosa, esto o aquello, lo que queda afectado en la auto-inmunidad; es el sí mismo, el ipse, el autos, el que se encuentra infectado, desde el momento en que precisa de la heteronomía, del acontecimiento, del tiempo y del otro³⁰.

Derrida es consciente de que la existencia de un Estado soberano es la condición/incondicionada de existencia del orden político moderno y que, por lo tanto, el concepto de soberanía es una amalgama de elementos descriptivos (la soberanía es la respuesta secular a la ausencia de un fundamento último del orden político) y prescriptivos (sólo un Estado soberano puede 'resistir' las amenazas internas y externas); de ahí que pueda reconocer en ella un arma contra el neoliberalismo y una forma de resistencia. La soberanía es una cierta capacidad estatal de crear una ley, de firmar por todos y asegurar la defensa del cuerpo político en su conjunto, a través de decisiones que dan forma a una unidad que no preexiste³¹. De ahí su carácter paradójico, pues no es otra cosa que la facultad de un poder infundado e incondicional de autojustificarse y legitimarse por sí mismo (de crear una ley): aquí reside su potencia y su debilidad.

El estar fuera de la ley puede sin duda, por un lado, y ésta es la figura de la soberanía, tomar la forma de el estar-por-arriba de las leyes, y por lo tanto la forma de la Ley misma, del origen de las leyes, del garante de las leyes, como si la Ley, con una gran L, la condición de la ley, estuviera antes, por encima y por lo tanto por fuera de la ley, exterior, heterogénea a la ley; pero el estar-fuera-de-la-ley puede también, por otro lado, y ésta es la figura de aquello que se entiende más comúnmente por la animalidad o la bestialidad, dar cuenta del lugar en el que la ley no se manifiesta o no es respetada, o es violada³².

Se trata de un poder "expuesto", herido, transido por la castración, por el límite del otro, de ese radicalmente otro que no puede ser anticipado y que interroga y desgarrar todo "cierre sobre sí", todo proyecto emancipatorio. El horizonte desde el cual se despliega este ejercicio deconstructivo es la justicia, como aquello que no puede reducirse jamás al derecho o a la ley, al cálculo del sujeto, y que

30 DERRIDA, J (2005). *Op. cit.*, p. 134.

31 "No hay libertad sin ipseidad y, viceversa, no hay ipseidad sin libertad. Ni, por consiguiente, sin cierta soberanía". *Ibid.*, pp. 40-41.

32 DERRIDA, J (2004). *Op. cit.*, p. 445.

implica una apertura radical al otro, a su singularidad incalculable, que acecha cada vez al sujeto individual, comunitario y estatal.

Lo interesante del pensamiento derridiano es que si bien parte del desfondamiento del sujeto, la urgencia de la decisión -su interpelación como instancia de responsabilidad y respuesta al otro- no mengua, al contrario, se hace más acusada, especialmente en un contexto democrático. A través de la soberanía, lo incondicional cristaliza en lo particular, pudiéndose interrogar la soberanía en nombre de lo incondicional, del acontecimiento que la funda y al mismo tiempo la desvela. Lo otro asedia al uno, una heteronomía in-erradicable es principio de destrucción de las certezas del sujeto soberano y autónomo. Hay identidad sólo si el Uno reprime lo (al) otro de sí: mas lo reprimido siempre retorna desde adentro (huella, resto, *différance*). Ésta es la paradoja de la soberanía: el poder performativo de sí, en el proceso de autocreación, que incorpora al otro por su negación, creando simultáneamente un afuera en el adentro, o un adentro en el afuera³³.

Si tuviera que proponer aquí una tesis política ésta no sería sobre la oposición de soberanía y no-soberanía, como la oposición del bien y el mal o del bien que es un mal o del mal que desea el bien, ésta sería sobre una política diferente fundada en una partición de la soberanía – a saber, en la partición de lo indivisible; o, en otras palabras, en la división de lo indivisible³⁴.

Para seguir avanzando en los aportes del pensamiento derridiano al concepto de soberanía, queremos recuperar y contestar a un conjunto de críticas que al respecto le dirige Jacques Rancière en un texto reciente, titulado “¿La democracia está por venir?” (2009). En este escrito, Rancière sostiene que el pensamiento de la deconstrucción no es un pensamiento de la “especificidad política”, pues no reconoce una racionalidad e inteligibilidad propias, exclusivas, de lo político. Haciendo uso de su distinción entre la política (la *police* propia de la práctica gubernamental) y lo político (encarnado en el principio anárquico, suplementario e intercambiable del poder del pueblo, como poder de cualquiera), Rancière define la democracia como la disyunción o conjunción de poder y pueblo que legitima y deslegitima al Estado (como conjunto de instituciones y de prácticas de gobierno). Para que la democracia, ese poder del pueblo, funcione debe ser representado por sujetos políticos que actúen “como si” fueran el pueblo poniéndolo en escena. A este “como si” Rancière lo define como la dimensión estética de la política, desde la cual una parte “representa” en la escena al todo (al pueblo). El carácter “no” político del pensamiento de Derrida se haría manifiesto, según este autor, en el hecho de que piensa la democracia sin *dèmos*, en ausencia de un sujeto con una capacidad política específica. Según Rancière, Derrida no acepta ni la idea de sustituibilidad ni el juego democrático del “como si” de cualquiera, básicamente porque se detiene en el concepto de soberanía:

A primera vista podemos constatar que Derrida no aborda casi nunca las nociones de la política y lo político en sí mismas. No se detiene tampoco a interrogar en qué puede consistir un sujeto político. No lo hace por una simple razón. Tiene la respuesta en la palma de la mano, provista de una idea largamente expandida y a la cual éste adhiere sin discusión: la esencia de la política es la soberanía³⁵.

33 PENCHASZADEH, AP (2009). “Hospitalidad y soberanía. Reflexiones políticas en torno de la filosofía de Jacques Derrida”, *ISEGORÍA*. Revista de Filosofía Moral y Política, n.º. 40, enero-junio, España, p. 180.

34 DERRIDA, J (2007). “Le souverain bien”, in: AA. VV (2007). *Cités, Derrida politique. La déconstruction de la souveraineté (puissance et droit)*, n.º. 30, Paris, p. 110.

35 RANCIÈRE, J (2009). “La démocratie est-elle à venir?”, in: AA. VV (2009). *Op. cit.*, p. 211.

Rancière pareciera no comprender en qué consiste la recuperación del concepto de soberanía que hace Derrida en el marco de la democracia³⁶, pues si algo no hace este último es “adherir sin discusión” a la idea de que la esencia de la política es la soberanía. En primer lugar, porque para Derrida no hay nada que sea esencialmente “político” y, en este sentido, si una cosa es clara en la deconstrucción es la ausencia de toda “especificidad” o “racionalidad” que permita separar lo político de lo no político. Una de las ideas derridianas más productivas, como ya dijimos más arriba, es que la política democrática se juega en el cuestionamiento infinito de lo que separa supuestamente lo público de lo privado, lo apropiado de lo inapropiado, lo humano de lo animal, lo vivo de lo muerto. La estrategia deconstructiva implica la revisión de todo proceso de identificación y la desnaturalización de los conceptos, empezando por la política misma (o, si quiere, de los conceptos, como el de soberanía, con los que se la asocia normalmente). En este sentido, se puede afirmar que Derrida sí acepta el juego del “como si” (de hecho sostiene que “cualquier radicalmente otro es cualquier radicalmente otro”), pero incluye en este juego del “como si” la representación estatal y no ve en “lo político” un bien en sí (no ensalza estéticamente lo político como lugar de la emancipación y de la autonomía *per se*, ni a los sujetos que lo encarnan como si estuvieran dispensados de las lógicas sacrificiales y alérgicas del poder y la soberanía). Aquí y allá, tanto en el Estado como en las calles, el acontecimiento desgarrar toda temporalidad y anticipación (¡para bien y para mal!).

Rancière se aviene mal a la definición derridiana de singularidad, de un sujeto desfondado, transido y habitado por otros *otros* (vivos, muertos e incluso por animales). En el pensamiento de Derrida todas las figuras de la emancipación, asociadas a la autonomía, la igualdad y la libertad, son deconstruidas y recalibradas a la luz de la incalculabilidad y la heteronomía radical que atraviesa todo proceso de constitución de sí (ya sea individual o colectivo)³⁷. Según Rancière, la única forma de pensar la igualdad es a través la equivalencia, entendida a su vez como calculabilidad, de ahí que el sujeto político sea para éste el ciudadano (aquél que es intercambiable y que no posee ninguna cualidad específica), un individuo cualquiera sustituible. En este punto, se produce una gran confusión en la recepción que hace Rancière de la teoría de Derrida y, en especial, de su concepción de la igualdad democrática: pues, se puede concebir una comunidad de seres singulares (no equivalentes) cuyo punto de unión es su diferencia infinita. En otras palabras, decir que todos son especiales es otra forma de decir que nadie lo es³⁸. Lo que acomuna es, justamente, el carácter insustituible o incalculable como principio de destrucción de todo punto de partida e incluso de todo “como si”. En el teatro del mundo no hay lugares privilegiados para jugar el lugar del pueblo. La representación, el “como sí”, podría darse en cualquier lado y cualquiera podría, a su vez, traicionarla, pues como bien lo aclara Derrida en *Dar la muerte* (1992), “cualquier radicalmente otro es cualquier radicalmente

36 “No cabe democracia sin respeto a la singularidad o la alteridad irreductible, pero no cabe democracia sin ‘comunidad de amigos’ [*koiná tà philōn*], sin cálculo de mayorías, sin sujetos identificables, estabilizables, representables e iguales entre ellos. Estas dos leyes son irreductibles la una a la otra. Trágicamente irreconciliables y para siempre ofensivas. La ofensa misma se abre con la necesidad de tener que contar uno a sus amigos, de *contar* a los otros, en la economía de los suyos, allí donde cualquier otro es completamente otro.” DERRIDA, J (1998). *Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta, p. 40.

37 El capítulo “Dominio y métrica” de *Canallas...* es especialmente revelador al respecto (Cfr. DERRIDA, J (2005). *Op. cit.* En él se abordan los dilemas de la igualdad y la libertad en clave de singularidades desfondadas, de ahí que recupere para su análisis la perspectiva psicoanalítica.

38 Luego de muchas idas y vueltas en su texto, Rancière termina reconociendo que “la fórmula de la heteronomía ética se vuelve parecida a la de la igualdad política” y que Derrida “restablece [...] la alteridad sobre la escena política convirtiendo la heteronomía en simple heterogeneidad” (RANCIERE, J (2009). *Op. cit.*, p. 217). Es decir, termina reconociendo la igualdad de la desigualdad absoluta, el hecho de que cualquier radicalmente otro es cualquier radicalmente otro.

otro"³⁹. La comunidad si bien no puede ser una comunidad de iguales/equivalentes/sustituibles debe hacer "como si" esto fuera posible: la justicia incalculable ordena calcular. El acontecimiento, el otro irrumpiendo en todo proyecto, traspasa e interroga todas las fronteras tranquilizadoras sobre las cuales se erigen las identidades y los sujetos, incluso las fronteras de esa "rara" y "bella" política que supuestamente nada tiene que ver con la administración y el poder (y que también estaría expuesta a los procesos de perversión y perfeccionamiento). Los sujetos políticos desfondados pueden poner en escena su inclusión/exclusión sólo resignando algo de sí y replegándose en una actuación alérgica; el poder, cualquier poder (del pueblo o el de los que lo encarnan) siempre se ejerce contra otros *otros* y compromete lógicas sacrificiales.

Toda acción, entonces, se encuentra atravesada por la traición de todos los otros a los que no incluye y a los que sacrifica. Derrida camina en la noche y por eso insiste en varios de sus textos en que la estrategia deconstructiva es afín a la del trabajo psicoanalítico⁴⁰. La libertad y la igualdad son siempre paradójales (de ahí que prefiera hablar de hospitalidad y no de emancipación). Podemos negar la diferencia, el sacrificio y el mal, pero eso no hace que éstos desaparezcan. Podemos decir que la verdadera política se da "contra" el Estado, pero esto no hace que el Estado deje de existir y que también es ahí donde, algunas veces, se producen acontecimientos dignos de este nombre. ¿Latinoamérica, versión siglo XXI, no sería un escenario para otro pensar de lo político "con" el Estado sin "fagocitación" de lo político por la política?

Lejos de todo romanticismo, Derrida recuerda el poder de la castración: una soberanía herida de muerte abre la puerta a una interrogación no sólo de lo más horrendo, es decir, de las matrices sacrificiales que atraviesan las comunidades políticas, sino también a cierta libertad paradójal que surge cuando se asume el carácter no bello, desigual, castrado, incondicional e infinito de toda estabilización (identificación) política. Derrida no se enamora de sus conceptos y se cuida muy bien de mantener las tensiones hasta la aporía. Nada podremos comprender de las limitaciones de nuestros órdenes tardo-capitalistas si no podemos pensar la soberanía en la línea de cruce de, por un lado, cierta defensa soberana de los Estados más débiles⁴¹ frente a las lógicas del capitalismo neoliberal de los Estados más fuertes (y, por lo tanto, más 'canallas'); y, por otro lado, de la justificación monstruosa de políticas de excepción ejercidas, en nombre del soberano bien común y orden público, contra personas que sólo tienen para empuñar su humanidad.

4. SOBERANÍAS HERIDAS DE MUERTE, OTRO PENSAR DEL ESTADO

Llegados a este punto deberíamos poder decir que la soberanía es un "como si" que puede estar a veces encarnado por el Estado y otras veces por sujetos políticos contra el Estado. La apuesta política de Benjamin y Derrida da lugar a la contingencia y al vacío asumiendo, en su radicalidad, toda la potencia afirmativa de la ausencia de fundamento. No sólo se trata aquí de un punto de partida para el cuestionamiento de la autoridad y de la decisión, sino de la condición misma de toda praxis política que preanuncia su intrínseca inadecuación a sí.

39 DERRIDA, J (2000). *Dar la muerte*. Buenos Aires, Paidós, p. 81.

40 DERRIDA, J (2005). *Op. cit.*, pp. 134-135.

41 Volviendo al epígrafe de este apartado, resulta importante recordar que no se puede ser simplemente soberanista o antisoberanista. Muchas veces, para defender el derecho de los más débiles, es preciso insistir en la importancia de la soberanía estatal (por ejemplo, frente al avance del capitalismo salvaje) y, otras veces, para defender el derecho de los más débiles, debe poder criticarse fuertemente y arremeter contra la soberanía estatal (esto es claramente evidente en el uso desproporcionado del derecho soberano que empuñan los Estados contra las migraciones y la libre circulación de las personas).

Las soberanías, en plural (mostrando su proliferación al infinito y, por lo tanto, su traición como principio de unidad), se encuentran heridas de muerte. Fracasan sistemáticamente en el intento de "cerrarse sobre sí mismas", pues no hay fundamento o razón para remitir su límite de lo otro. La "debilidad" de estas soberanías reside en aquello mismo que las define, a saber, la incondicionalidad y, por lo tanto, el hecho de encontrarse atravesadas por la decisión del otro. La melancolía benjaminiana, de hecho, no es más que un nombre para ello, para ese aplazamiento constante de la "verdadera" decisión y la certeza trágica de la preeminencia (prelación) del otro decidiendo sobre el sí mismo: la aceptación de una "decisión pasiva". Estamos aquí frente a una política cuyo triunfo reside en su indefectible fracaso, que hace de la debilidad y la castración el punto de fuga de su potencia. En el fondo, subyace la idea de que las oportunidades y el acontecimiento nunca se dan ahí donde se los espera, pues en el corazón de la soberanía siempre habita el otro que se impone e instala la imposibilidad de todo cálculo⁴². Por esto mismo, si estamos tan convencidos de que el Estado no es una instancia política, probablemente, el gesto "político" novedoso consista en reconsiderar y repolitizar esta instancia, por ejemplo, recalibrando el sentido de la soberanía.

Derrida y Benjamin parecieran estar mejor provistos de herramientas para abordar las paradojas de la política actual, manteniendo una perspectiva profunda, oscura y paradójica al examinar todo proyecto político (estatal o antiestatal). La fiesta triunfal de los vencedores sobre las ruinas del Estado, lejos de sentenciar su muerte, es la cifra siniestra que reclama volver sobre esos restos de la mano de los vencidos: no para rehabilitar un Estado fuerte y totalizante, sino justamente para trabajar sobre sus ruinas, en ese terreno ganado en el tiempo, en esos espacios de mil disputas, que nos legan una política como tarea para la cual no tenemos los medios adecuados.

42 Lo otro, lo reprimido, habita el cuerpo político de la ley y las instituciones. La re-vuelta es una de las mil formas que adquiere la constatación de que el "amo" no tiene nada que le sea propio. Todos los procesos de emancipación e independencia surgieron de la *différance* anunciada en el texto político de la comunidad: el otro hace estallar desde adentro las supuestas certezas del amo. Así, ya en los años 80, Derrida denominaba este proceso las leyes de la reflexividad que, por ejemplo, permitieron a Mandela leer deconstructivamente el texto de la ley del Apartheid para hacerlo estallar desde adentro.

PAULA CRISTINA PEREIRA

Espaço Público



BIBLIOTECA DE FILOSOFIA 40

Edições
Afrontamento

“Temos assistido a várias oscilações do processo civilizacional, no sentido em que é colocada em causa a construção da coisa pública, revelando-se alguma desatenção para os fundamentos da democracia, ao sentido da urbanidade e à promoção das condições para o exercício da cidadania. Esperava-se que o espaço público manifestasse da comunicação entre iguais, do reconhecimento recíproco, da possibilidade da construção do consenso, da emancipação e da valorização da liberdade”.