



## 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?*<sup>1</sup> 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 indisoluble constitución y gobierno”<sup>2</sup>. 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?<sup>3</sup>.

Contra aquellas lecturas que quieren inscribirla en la pura administración policial (“la política” a secas) y también contra aquellas lecturas que encuentran rousseauianamente en ella el zócalo (fundamento) de toda legitimidad (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 [entscheider] el estado de excepción”<sup>4</sup>. 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 provisoriamente<sup>5</sup>. 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 previo<sup>6</sup>.

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"<sup>7</sup>. 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"<sup>8</sup>, 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-político<sup>9</sup>. 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"<sup>10</sup>.

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"<sup>11</sup>. 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"<sup>12</sup>. 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". *Δελτα*. 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 Estado<sup>13</sup>.

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*<sup>14</sup>, 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 importantes<sup>15</sup>.

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 sólo 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*]”<sup>16</sup>.

Como afirma Samuel Weber, aquí estamos ante la “leve pero decisiva modificación”<sup>17</sup> 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 comprensión<sup>18</sup>. 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”<sup>19</sup>. 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 inmanencia<sup>20</sup>. 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 criatural<sup>21</sup>. 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 colmar<sup>22</sup>.

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 antítesis<sup>23</sup>.

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 hacerlo<sup>24</sup>.

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 condición”<sup>21</sup>. 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 mundo<sup>22</sup>. 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 descrita 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 él<sup>23</sup>.

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 efectuación 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 perdido<sup>24</sup>.

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 imposible<sup>25</sup>.

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 postreros<sup>26</sup> 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 deslibidinización 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 afuera<sup>27</sup>.

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)<sup>28</sup>.

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)<sup>29</sup>.

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, Galilée.

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 otro<sup>30</sup>.

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 preexiste<sup>31</sup>. 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 violada<sup>32</sup>.

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 afuera<sup>33</sup>.

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 indivisible<sup>34</sup>.

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 sustitubilidad 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 soberanía<sup>35</sup>.

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 democracia<sup>36</sup>, 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)<sup>37</sup>. 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 es<sup>38</sup>. 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 si”, 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 philón*], 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” (RANCIÈRE, 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”<sup>39</sup>. 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 psicoanalítico<sup>40</sup>. 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 débiles<sup>41</sup> 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 cálculo<sup>42</sup>. 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 pro-yecto 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 aos fundamentos da democracia, ao sentido da urbanidade e à promoção das condições para o exercício da cidadania. Esperava-se que o espaço público manifestasse a comunicação entre iguais, do reconhecimento recíproco, da possibilidade da construção do consenso, da emancipação e da valorização da liberdade”.





## Hacia una nueva crítica del dispositivo

### Toward a New Criticism of the Dispositive

María Luciana CADAHIA

*Prometeo-FLACSO, Ecuador.*

#### RESUMEN

En el artículo propongo pensar al Estado como un dispositivo. Primero, elaboraré una crítica a la noción de dispositivo que se desprende desde determinada lectura contemporánea, en autores como Agamben y Esposito. En segundo lugar, estableceré un puente entre la noción de positividad en Hegel y Schiller y la noción de dispositivo en Foucault, con objeto de pensar otras formas de problematización dentro de la tradición del pensamiento de la diferencia y cómo esto reactiva un nuevo vínculo con las categorías políticas de la modernidad, a la vez que permite proponer algunas claves interpretativas para pensar al Estado como dispositivo.

**Palabras clave:** Dispositivo, emancipación, estado, derecho.

#### ABSTRACT

This article proposes thinking about the State as a dispositive. First, a criticism of the notion of dispositive will be offered, based on a certain contemporary reading of authors such as Agamben and Esposito. In the second place, a bridge will be established between the notion of positivity in Hegel and Schiller and the notion of dispositive in Foucault. The objective is to think about other forms of stating the issues within the tradition of thinking about difference and how this reactivates a new connection with the political categories of modernity, at the same time that it permits proposing some interpretive keys for thinking about the state as dispositive.

**Keywords:** Dispositive, emancipation, state, right.

## 1. CONSIDERACIONES GENERALES

La transformación conceptual que atraviesa al pensamiento contemporáneo nace de un profundo malestar experimentado hacia las categorías políticas de la modernidad. Conceptos como sujeto, objeto, democracia, Estado, voluntad popular, pueblo, etc., parecen ceder el terreno a términos como multitud, acontecimiento, rizoma, biopoder, entre otros. Siempre resulta saludable remover los marcos categoriales con los que una época determinada se pensó a sí misma, pero también es conveniente preguntarse por el sentido y finalidad de esas problematizaciones. Sobre todo cuando esta mutación conceptual es el resultado de una crítica feroz y un rechazo hacia las categorías del pasado. A este respecto encontramos dos actitudes críticas diferentes. Por un lado, la de quienes han decidido renunciar a estos conceptos, considerándolos como un rezago abstracto de la metafísica moderna. De ahí que alienten formas de organización social completamente alternativas y le otorguen mayor importancia a la *inmediatez* del acontecimiento. Desde esta vía, al considerar al Estado, el derecho y la democracia como un modo de dominio y cálculo que determina las formas de vida de los hombres y orienta sus conductas, pareciera que la única vía de escape estaría en la paciente espera del Porvenir. Una espera en la que el filósofo sería capaz de leer el gesto mesiánico detrás del acontecimiento<sup>1</sup>. En varias ocasiones, las derivas actuales del pensamiento de la diferencia parecen otorgarle una mayor prioridad a la ontología que a la historia. El peligro de asumir esta actitud es que con ello se reniega tácitamente de la *suciedad* de ésta y de sus formas de contaminación<sup>2</sup>. A la vez que el Estado pareciera convertirse en una especie de esquema arquetípico, una forma *a priori* de dominación de la que deberíamos liberarnos *per se*. Sin embargo, ¿el Estado solamente funciona como una forma de dominio de la que deberíamos apartarnos para reactivar la política? Renunciar al Estado supondría desentendernos de todas sus mediaciones históricas o asumirlas como meros emblemas de dominio<sup>3</sup>. La búsqueda de un espacio común no mediado por el Estado como condición de posibilidad del ejercicio de la libertad pareciera propiciar esa huida de la existencia del alma bella. Quizá no se trate tanto de liberarnos del Estado como de pensar aquellas coordenadas que escapan a las lógicas de dominio. Probablemente no se trate tanto de saber cuáles son las categorías políticas de pensamiento que dominan nuestras formas de existencia, sino de ver cómo esas mismas categorías

1 A partir de las críticas que pensadores como Foucault, Derrida o Deleuze realizaron a las categorías de Estado, democracia, instituciones o derecho, existe en la actualidad una tendencia a rechazar estos conceptos al momento de pensar las posibilidades de la política. Esto se observa claramente en las propuestas de pensadores europeos de izquierda como Negri, Agamben, Esposito y toda una línea de los estudios sobre la biopolítica o el acontecimiento (por citar algunos ejemplos).

2 Agradezco las conversaciones con Roque Farrán sobre este punto. Gracias a sus precisiones, me gustaría aclarar que cuando hago la crítica a la ontología de la diferencia me refiero a la manera en que ha sido desarrollada desde determinada tradición de pensamiento biopolítico. Por eso me interesa rescatar la perspectiva que tanto Roque Farrán y Emmanuel Biset desarrollan en su libro *Ontologías políticas*, perspectiva en la que historia e ontología se relacionan de un modo muy similar a como será considerado en este artículo. "El doble distanciamiento, respecto del esencialismo y del constructivismo, permite comprender el vínculo entre ontología e historia que planteamos aquí. Si desde el esencialismo se afirma la perennidad de una idea o concepto, el constructivismo lo cuestiona señalando que existe una historicidad contextual constitutiva de los lenguajes y las instituciones políticas. (...) aquí postulamos un historicismo radical, lo que significa dos cosas: por una parte, que la historicidad no es exterior o contextual sino inherente a un lenguaje o institución: por otra parte, que la indagación ontológica es histórica y no histórica, se trata de la diferencia que hace posible la historia misma (...) debido a que lo ente nunca se constituye a sí mismo (imposibilidad de cierre), eso le imprime un carácter ontológico a la indagación, de su inacabamiento a la apertura constitutiva". BISET, E & FARRÁN, R (2011). "¿Por qué ontologías políticas? (...) Nuestra apuesta teórica, nuestra apuesta política: preguntar para abrir lo posible *en lo dado*", in: BISET, E & FARRÁN, R (2011) (Eds.). *Ontologías Políticas*. Imago Mundi, Córdoba, pp. 6-7.

3 Esto será desarrollado con más atención a lo largo del texto.

o conceptos se resignifican en nuestro presente, al punto de asumir una performatividad insospechada. ¿Acaso cierto abordaje unilateral de la ontología de la diferencia no presenta signos de agotamiento para pensar la actual coyuntura política? Sobre todo cuando las mismas premisas que ponen en movimiento su ontología parecen haber sido absorbidas por el discurso neoliberal, lo cual se puede apreciar en las dificultades que determinados movimientos sociales, afines a esta forma de pensamiento, experimentan a la hora de hacer frente a las políticas de la Unión Europea<sup>4</sup>. Probablemente términos como hegemonía, liderazgo, partidos políticos, democracia, Estado e instituciones, rechazadas desde determinados ámbitos del pensamiento, deban ser reconsiderados. Y esto nos conduce a la otra actitud de la que queríamos dar cuenta, a saber, la de quienes, asumiendo la importancia del legado de la ontología de la diferencia<sup>5</sup>, reconocemos la necesidad de cierta distancia crítica capaz de prestar atención a las distintas transformaciones que van teniendo lugar en el ámbito de la praxis.

Muy probablemente en la base de estas dos actitudes, a saber, la de quienes rechazan las categorías políticas de la modernidad y las de quienes preferimos resignificarlas<sup>6</sup>, se encuentren presupuestos bien disímiles y distintas formas de pensar la práctica filosófica. A fin de cuentas: ¿es posible una reapropiación de las categorías políticas de la modernidad con objeto de darles un uso distinto, de llevar a cabo un desplazamiento y dislocación de sentido? Todo depende de cómo llevemos a cabo la reapropiación. Si pensamos en la noción de Estado, vemos que en este momento hay una disputa en el ámbito del pensamiento político<sup>7</sup>. Por un lado, existe la convicción de que el Estado es

4 Aquí me refiero sobre todo a las tensiones internas del movimiento 15M en España y la posterior propuesta política Podemos. Allí se observa una tensión entre quienes desean recuperar las instituciones europeas y españolas para poner un freno a la actual crisis económica y política de la Unión Europea y la de aquellos que prefieren forjar movimientos horizontales (de carácter más asambleario) y por fuera de las instituciones. También habría que mencionar una vía que intenta conciliar ambas propuestas.

5 Para la definición de este término véase: BISET, E & FARRÁN, R (2011) (Eds.). *Op. cit.*

6 Aquí resulta oportuno citar los trabajos de Jorge Alemán, puesto que en su libro *Soledad: Común* reactualiza, desde la tradición lacaniana de izquierdas, una serie de términos para pensar la política contemporánea. Así, expresiones como sujeto, universal roto, emancipación y voluntad colectiva, desaprendidos de la metafísica de la totalidad, pasan a ser considerados desde la igualdad en la diferencia de un no saber de la experiencia colectiva. "Habría que extraer el término Voluntad de la metafísica que lo dominó en el siglo XX, interrogarse sobre si es posible la emergencia de una voluntad colectiva, contingente, no programada a priori ni exaltada por los ideales, ero que esté en condiciones de alterar el circuito de la servidumbre (...) La emergencia de una voluntad popular es una experiencia política singular, y por esto mismo, "universal", aunque en términos lacanianos hablemos de un Universal roto, tachado por la incompletud y la inconsistencia." ALEMÁN, J (2011), *Soledad: Común. Políticas en Lacan*. Clave intelectual, Madrid, pp. 48-49.

7 En mi Trabajo Final de Máster trabajé esto desde el punto de vista de la democracia, en este artículo nos gustaría ampliar esta idea para pensar el Estado y el derecho. En primer lugar podemos encontrar la democracia neoliberal. Por citar algunos ejemplos, podemos referirnos a las teorías de Francis Fukuyama, Friedrich Hayek o Milton Friedman, quienes, confiados en el triunfo irrevocable de las democracias liberales, dirigen sus investigaciones a criticar el tipo de articulación que ha conducido a la intervención del Estado para luchar contra las desigualdades, defendiendo a la vez que el vínculo que ellos encuentran entre la democracia y el liberalismo estaría atravesado por el principio regulador de la economía, por lo que el Estado debería tener un rol netamente regulativo. Pero a su vez, encontramos una serie de propuestas que se inscriben dentro de la denominada *democracia deliberativa*, entre cuyos defensores más renombrados podemos citar a John Rawls y Jürgen Habermas. Estos autores, en continuidad con la lectura que en su momento ofreció Hans Kelsen, tratan de bosquejar, sin renunciar a los términos en los cuales esta tradición liberal identifica la democracia, algunas soluciones que vengan a paliar las deficiencias de la histórica tensión entre el principio de igualdad (democracia) y el principio de libertad individual (liberalismo), propia de las democracias liberales. Por otro lado, es posible encontrar una segunda estrategia, que consiste no tanto en solucionar las deficiencias actuales de las democracias liberales, sino en desarticular el lenguaje con el cual la tradición liberal ha tratado de definir no solo la democracia sino también los términos en que debían ser pensados los problemas vinculados con ella, esto es, proponer otras categorías de análisis que permitan poner en cuestión la naturalidad con la cual se acepta, como si fuera una verdad evidente, el enlace conceptual entre *liberalismo* y *democracia*. Entre estos trabajos, muy diversos entre sí,

un modelo formal y abstracto. En este caso pareciera que éste se limita a cumplir un rol técnico-regulativo, en el que el papel de la política se reduce a su mínima expresión y la figura del experto reemplaza a la del político<sup>8</sup>. Este ejercicio de normalización, abocado a la tarea de invisibilizar los conflictos y tensiones internas de la sociedad, ha sido la piedra de toque de la Socialdemocracia europea. No hay que olvidar que este discurso se encontraba respaldado por el relato del fin de la historia y la creencia en el pleno auto-desarrollo de las capacidades individuales. La contra-cara de este relato ha sido el intento sistemático de disolver el tejido social e incorporar la lógica neoliberal en los diferentes ámbitos de la vida social. Así, el Estado, lejos de ser el espacio en el que se disputa y configuran las formas de vidas que nos damos a nosotros mismos, establece de ante mano, a través de una paradójica experiencia de libertad, los esquemas de deseos colectivos e individuales. Sin embargo, sería demasiado reduccionista y unilateral pensar que el Estado se reduce a esto, no sólo porque existen verdaderos ejercicios de resistencia a esta forma de gobierno, sino también porque es posible entenderlo de otra manera. La virtud de las derivas actuales del pensamiento de la diferencia ha consistido en demostrar la politicidad inherente a estos intentos de neutralización del Estado, a la vez que ha señalado la supervivencia de los residuos de la teología. Así podríamos decir que el Estado neoliberal, lejos de configurarse como una superación ilustrada de nuestro pasado religioso, guarda dentro de sí todo el peso de la tradición. Pero esta actitud crítica, esta especie de dialéctica negativa del Estado moderno, nos ha llevado a un rechazo unánime de la figura de éste. Como si las posibilidades de nuestra emancipación se lograsen únicamente al desubjetivarnos de las figuras del Estado y del derecho. Ahora bien, esta tradición de pensamiento<sup>9</sup> se ha visto desbordada por los recientes acontecimientos políticos, sin poder ofrecer un discurso que esté a la altura de nuestro momento histórico. Así, las actuales experiencias de los Estados Latinoamericanos o los intentos de pensar el problema de la Nación y liderazgo en el Sur de Europa son vistos como una reiteración ancestral gesto teológico del que occidente debería liberarse. La lucidez desencantada a la que nos conduce esta actitud nos hace sospechar que quizá los signos de agotamiento no se encuentren en la cosa misma, sino en el marco teórico que la interpreta. Y esta reiteración propicie una diferencia ontológica sobre la que debemos estar muy atentos, lo cual nos lleva a plantear lo siguiente: asumiendo la importancia del legado de la ontología de la diferencia, quizá sea prioritario reconocer sus propios límites y establecer cierta distancia crítica capaz resignificar otro legado de la filosofía de la modernidad y ser más sensibles a la dimensión de la praxis, algo de lo que los filósofos modernos eran muy conscientes y que el pensamiento político de izquierdas en Europa pareciera haber abandonado<sup>10</sup>. También hay que reconocer que el término dispositivo ha permitido pensar ciertas problemáticas que habían sido desatendidas hasta el momento. Pero el problema es que la deriva contemporánea del uso de este término —establecido por su conexión con la *Gestell* heideggeriana— conduce a una visión demasiado unilateral y determinista de los problemas. Al punto de considerar al dispositivo como una especie de estructura omnipresente que nos mantiene capturados. Sin embargo, los actuales procesos latinoamericanos nos ayudan a pensar otros usos del dispositivo, al explorar el ca-

encontramos las propuestas de filósofos y politólogos tales como, Ernesto Laclau, Claude Lefort, Chantal Mouffe, José Nun, Jaques Rancière, Eduardo Rinesi, Pierre Rosanvallon o Bernard Stiegler, entre otros. A pesar de la complejidad y diversidad de estos últimos abordajes, es posible encontrar en ellos una inquietud común: establecer otros vectores de sentido para pensar la experiencia democrática, con objeto de problematizar algunos de los puntos fundamentales de las "democracias representativas" y ampliar el campo de acción de la democracia.

8 Aquí se ubicarían cierta tradición contractualista, muy criticada por Hegel, y los actuales ideólogos de la democracia neoliberal que mencionamos en la nota a pie n°. 7.

9 Véase nota a pie n°. 1.

10 Véase GENTILE, D (2012), *Italian Theory*. il Mulino, Bologña, pp. 167-203.

rácter dual de los mismos. A saber: allí se encuentran elementos de dominación pero también de emancipación. Por tanto, la propuesta de este artículo es la de pensar de qué manera la realidad política latinoamericana nos arroja a otras formas de conceptualización y problematización dentro de la tradición del pensamiento de la diferencia y cómo esto reactiva otro vínculo con las categorías políticas de la modernidad. Probablemente, el desafío actual para el pensamiento resida en abrir un espacio donde los fenómenos políticos actuales se hagan inteligibles a partir de sus propias dinámicas histórico-filosóficas. De lo contrario, nos parece, seguiremos oscilando entre los tecnicismos de una filosofía profesionalizada que fracciona las ideas en apartados estancos, y la unilateralidad de una filosofía crítica que se refugia en sí misma para negar abstractamente.

## 2. LA DIALÉCTICA NEGATIVA DEL DISPOSITIVO

Probablemente sea necesario considerar al Estado en los términos de un dispositivo, pero para llegar a esclarecer esta idea hace falta reflexionar sobre las derivas etimológicas que ha sufrido este término dentro del paradigma biopolítico.

En *Che cos'è un dispositivo?* Agamben tiene el mérito de ser uno de los primeros en indicar dos maneras de comprender el término dispositivo, sobre todo porque está interesado en saber: "¿[...] en qué estrategia de praxis o pensamiento, en qué contexto histórico se originó el término moderno (dispositivo)?"<sup>11</sup>. En un caso indica una vía que se deriva de un posible puente entre la *Positivität* en el joven Hegel y el dispositivo en Foucault. En el otro vincula el término dispositivo con la *Gestell* del último Heidegger. Sin embargo, el vínculo Hegel-Foucault es desarrollado de manera muy breve, dado que el interés de Agamben es explorar la segunda vía. Al respecto procura conectar el problema de la *oikonomia* cristiana con el dispositivo foucaultiano a través de la noción de *dispositio*, al sugerir que es la traducción latina empleada por los padres de la iglesia para referirse a ese término griego. A partir de allí asume la hipótesis de que el término latino *dispositio*, del cual derivaría según él nuestro "dispositivo", viene a asumir en sí toda la compleja esfera semántica de la *oikonomia* teológica<sup>12</sup>. Agamben reconoce que esta decisión supone abandonar la vía histórico-crítica propiciada por Foucault e introducir el término dispositivo en un contexto completamente diferente y más cercano a la onto-teología heideggeriana. La conexión con Heidegger vendría dada porque la *Gestell* (*Ge-stellen*) sería afín a la etimología latina (*dis-positio*, *dis-ponere*) del término dispositivo<sup>13</sup>. Si prestamos atención a *Die Frage nach der Technik*, texto al que alude Agamben en su ensayo, no resulta tan sencillo equiparar sin más la *Gestell* con el dispositivo. Al incorporar un guión en la palabra *Ge-stellen*, Heidegger resalta el sentido de conjunto del prefijo *Ge*. En castellano esta palabra se ha traducido de varias maneras: com-posición, im-posición y estructura de emplazamiento. Probablemente ésta última exprese mejor que las otras el sentido de la palabra alemana. No olvidemos que en Heidegger el término *Ge-stell* se emplea en singular y se refiere a la esencia de la técnica, entendida como una forma específica en la que el ser se desoculta, caracterizada por un ocultamiento de aquella apertura que posibilita la existencia. Así, el ente se reduce a una existencia en plaza y la naturaleza a un fondo disponible para su extracción. De seguir la línea propuesta por Agamben, deberíamos considerar a occidente, en tanto devenir tecnológico, como un gran dispositivo incapaz de cultivar y cuidar la apertura originaria que nos constituye. Si bien es cierto que Agamben advierte sobre

11 AGAMBEN, G (2006). *Che cos'è un dispositivo?* Nottetempo, Roma, p. 15: "[...] in quale strategia di prassi o di pensiero, in quale contesto storico il termine moderno ha avuto origin?".

12 *Ibid.*, pp. 15-20.

13 Véase *Ibid.*, p. 19 y AGAMBEN, G (2008). *El reino y la gloria*. Pre-Textos, Valencia, pp. 271-272.

los peligros de la deriva heideggeriana del término *Gestell*, al decir que Heidegger es incapaz de “restituirlo a su locus político”<sup>14</sup>, el aspecto problemático del viraje que él propone es el sentido peyorativo y unilateral que adquiere el término dispositivo, puesto que reencausarlo al locus político no sería otra cosa que propiciar su desactivación.

En su último libro: *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*<sup>15</sup>, Roberto Esposito retoma la problemática del dispositivo desde una perspectiva afín a la planteada por Agamben, aunque establece una serie de matizaciones. Esposito nos recuerda que Heidegger elaboró dos nociones distintas del término *Gestell* y que, a diferencia de lo que sostenía Agamben, solamente la primera de ellas puede ser vinculada con el término dispositivo. Si bien la más conocida es la que pertenece a la clásica conferencia de 1953, *Die Frage Nach Technik* (la cual empleó Agamben en su texto *Che cos'è un dispositivo?*) la otra pertenecería a un texto más temprano: *Das Gestell*. Según Esposito, la inflexión onto-teológica que presenta el término *Gestell* escogido por Agamben es intraducible al registro foucaultiano, mientras que sí sería compatible con el sentido que adquiere este término en el texto más temprano de Heidegger. La noción de maquinación que está a la base de la *Gestell* sería muy afín al modo de funcionamiento del dispositivo foucaultiano<sup>16</sup>. A pesar de que no queda muy claro en el texto, Esposito parece rechazar el sentido “salvífico” que le otorgara el último Heidegger al término *Ge-stell*. Recordemos que si bien el dominio de la estructura de emplazamiento (*Ge-stell*) encierra el supremo peligro para el hombre, también allí, añade Heidegger en su texto sobre la técnica, se encuentra la clave de nuestra salvación, puesto que, citando Hördelin: “donde está el peligro, crece también lo que salva”. Al asumir la técnica un aspecto negativo y afirmativo, la reflexión sobre la esencia de la técnica nos permitiría comprender que, al ser un modo determinado de ensamblaje entre el ser y el ente, habríamos llegado a comprender no sólo que el ser no se reduce a ese modo de desocultamiento sino que es posible establecer otras maneras de darse esta relación. Resulta llamativo que Agamben no mencionase en su texto este segundo sentido del término, dado que, a nuestro entender, este doble aspecto de la *Ge-stell* podría entrar en un diálogo fecundo con la noción de dispositivo en Foucault. Por otra parte, Esposito desestima esta vía y asume el primer sentido del término *Gestell* porque éste, al estar conectado con la *Machenschaft* heideggeriana, entraría en contacto con el dispositivo de persona que pone en funcionamiento el paradigma teológico-político. Si bien Esposito reconoce que “Nada de lo dicho por Heidegger directamente se relaciona con el concepto de la teología política”<sup>17</sup>, éste sería el primero en señalar no sólo la impenetrabilidad del paradigma teológico-político sino también su forma de funcionamiento, a través del concepto de maquinación. Este término dejaría entrever el fondo metafísico que ata en un mismo concepto el horizonte cristiano y el pensamiento moderno. De ahí que lleve a cabo una genealogía que muestre cómo la noción de persona de la modernidad vendría a ser el resultado de una combinación entre el pensamiento jurídico romano y la teología cristiana de la trinidad. Ahora bien, el concepto de maquinación, tal y como es tratado en el texto *Das Gestell* tendría grandes afinidades con el dispositivo foucaultiano, aunque, como acabamos de mostrar, se aplicaría a los procesos de sujeción. Por tanto, lo que Esposito nos estaría sugiriendo es que Foucault habría señalado cómo la maquinaria teológico-política opera en la relación entre los hombres.

14 *Ibid.*, p. 272.

15 ESPOSITO, R (2013). *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Einaudi, Torino.

16 *Ibid.*, pp. 18-19.

17 *Ibid.*, p. 30.

Si bien la conferencia *Das Gestell* está destinada a pensar cómo esta forma de ordenación ha determinado la *Machenschaft* moderna, es decir, el vínculo entre el hombre y la naturaleza, el dispositivo foucaultiano ayudaría a pensar de qué manera esa máquina de inclusión excluyente se aplica a la relación entre los hombres y configura lo humano. Según Esposito, el dispositivo y la *Machenschaft* estaría configurada por la misma lógica de funcionamiento: separa de sí mismo su opuesto asimilándolo<sup>18</sup>. De este modo, Foucault no habría hecho otra cosa que estudiar una forma de poder que sólo consigue determinar lo humano produciendo lo inhumano, es decir, lo humano solamente podría articularse separando lo humano de lo inhumano. Y los hombres no podrían salir de este dispositivo porque sería justamente lo que los hace humanos: “un dominio técnico que sitúa a los sujetos en la trama de un orden del que ellos no pueden escapar porque está dirigido a convertirlos en tales”<sup>19</sup>.

### 3. DIALÉCTICA AFIRMATIVA DEL DISPOSITIVO Y SUS POSIBILIDADES EMANCIPATORIAS

A pesar de las diferencias entre las nociones de dispositivo en Agamben y Esposito, lo cierto es que ambas reflexiones presentan, a mi entender, una estructura argumentativa muy similar. Uno y otro ponen en entredicho la escisión jerárquica que pareciera producir el dispositivo. En ambos casos, se nos dice, se produce un extrañamiento que penetra en nuestra experiencia, separándola de sí misma y produciendo una separación de la vida en dos ámbitos. Y el peligro de esta lógica de exclusión/inclusión vendría dado porque genera una relación de dominio de una parte sobre la otra. Es innegable el esquema heideggeriano que hay detrás del diagnóstico de ambos pensadores italianos. En sus reflexiones sobre la técnica, Heidegger se había propuesto mostrar la relación fundamental de dominio que subyace a la separación y unificación de la relación sujeto/objeto moderna. Agamben y Esposito habrían dado un paso más al indicar que esta relación dependería de un esquema teológico más amplio. Es decir, que esta forma de dominio habría sido el resultado de una serie de metamorfosis religiosas en el corazón del proceso de secularización. Así, todo el devenir de occidente estaría atravesado por esta forma fundamental de dominio entendida como un poder que separa lo que unifica y unifica lo que separa: “la presencia del Dos en el interior de lo Uno, la prepotencia de una parte que anhela todo cancelando a la otra”<sup>20</sup>. Por lo que el misterio típicamente moderno de la separación y el aislamiento de un núcleo vital que permitía luego concebir la unidad de la vida como una articulación jerárquica de los seres no sería otra cosa que una forma de supervivencia teológico-política expresada en la forma de dispositivo. Al considerar el dispositivo como una red que atrapa a los hombres, determina sus formas de vida y orienta sus conductas, pareciera que la única vía de escape a esta forma de dominio y cálculo estaría en poner fin a los dispositivos y dar lugar a algo nuevo. Sin embargo, ¿El dispositivo solamente funciona como una forma de dominio?

De seguir la vía propuesta por Agamben y Esposito resulta difícil apreciar la tensión dialéctica que persiste en todo uso del dispositivo y los efectos impredecibles que conlleva tal uso. Quizá aquí se haya desestimado el papel de la mediación y la posibilidad de considerar al dispositivo como una forma de ésta. Probablemente la actitud de renunciar al dispositivo no sea otra cosa que el espejo deformado de la indiferencia a la que nos ha conducido el progresismo ilustrado. Mientras que el optimismo ilustrado habría puesto todos sus esfuerzos en encontrar una reconciliación que posibilitase

18 *Ibid.*, p. 29.

19 *Ibid.*, p. 30.

20 *Ibid.*, p. 5.

la anhelada unidad entre el sujeto y el objeto, lo cual se ha revelado como una de las formas más monstruosas de pensamiento identitario, las propuestas de Agamben y Esposito buscarían desanudar ese dominio mediante un retorno al lugar donde deje de funcionar el dispositivo.

Las mediaciones subjetivas tienen efectos en lo real, producen una lengua, una historia, un pasado, formas de organización social y modos de comunicación y comprensión en común. Renunciar al dispositivo supone desentendernos de todas estas mediaciones históricas o asumirlas como meros emblemas de dominio. Si las formas actuales de existencia asumen el rostro de un gran peligro del que debemos deshacernos, no hacemos otra cosa que magnificarlo y consagrarlo como destino inescapable. El problema de esta estrategia defensiva es que refuerzan el dualismo que cree combatir. El filósofo parece convertirse en una subjetividad pura, cuyo ejercicio crítico lo liberaría de las ataduras de los objetos que denuncia cuando en realidad sucede todo lo contrario. La búsqueda de un uso común no mediado por el dispositivo pareciera propiciar esa huida de la existencia de la que nos hablaba Hegel en la *Phä*: un refugio desde el cual concebir la actual como el signo de lo que debe ser rechazado. De seguir esta estrategia, la crítica del presente pareciera traducirse en una *separación radical* entre esa actualidad y la subjetividad que la enuncia, sin que pueda concebirse en la materialidad de ese mismo presente el *murmullo* que posibilita su crítica y su transformación. Quizá no se trate tanto de liberarnos del dispositivo como de hacer una crítica a las formas de dominación a la que hemos sido constreñidos<sup>21</sup>, algo que Agamben y Esposito han realizado de modo magistral. Pero contra ambos habría que añadir que la mediación que produce una escisión en el seno de lo uno no consigue volverse idéntica a sí misma, sino que siempre está atravesada por una diferencia que no autoriza la identidad entre sujeto y objeto. La relación de dominio de una parte sobre la otra es una de las formas que puede adoptar, pero es ejercicio de la crítica desentrañar el proceso de cosificación que hay detrás de esta actitud, a fin de liberar la tensión irresuelta entre ambos.

¿Acaso el dispositivo no es el término contemporáneo que empleamos para dar cuenta de esta mediación que cierta deriva biopolítica pareciera desestimar? Y aquí la pregunta por el dispositivo es clave: ¿el Estado, en tanto dispositivo, es capaz de abrirse a nuevas formas de mediación que escapen a la lógica del control y la disciplina?

#### 4. EL DISPOSITIVO COMO FORMA DE MEDIACIÓN

Probablemente la clave de interpretación esté en la vía mencionada al inicio de nuestra lectura, aquella que conecta el dispositivo con la *Positivität* en el joven Hegel.<sup>22</sup> Los textos claves con los que elabora de un modo riguroso la importancia de este término componen los fragmentos tradicionalmente denominados como *Die Positivität der christlichen Religion* y *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*<sup>23</sup>. Allí, Hegel nos dice que la positividad atañe al modo en que las formas de vida se constituyen en su relación con el “elemento histórico”. Como hemos mencionado en el apartado anterior, Agamben ha sido uno de los primeros en sugerir el vínculo entre la positividad de Hegel y el dispositivo de Foucault, aunque nos distanciamos de su argumentación en dos aspectos. En primer lugar, porque consideramos que no hace falta apelar a la noción de positividad elaborada por Foucault para establecer un puente entre su propuesta y Hegel. Y, segundo, porque Agamben no advir-

21 CATANZARO, G (2011). *La nación: entre la naturaleza y la historia*. FCE, Buenos Aires, pp, 168-192.

22 CADAHIA, L (2012). “El dispositivo de la crisis como nuevo orden mundial”, in: CADAHIA, L & VELASCO, G (Eds). *Normalidad de la crisis. Crisis de la normalidad*. Katz, Madrid/ Buenos Aires, pp. 171-188.

23 HEGEL, GWF (2003). *Escritos de Juventud*. FCE, Madrid.



tió la importancia del concepto de positividad en el pensamiento de Schiller. Con respecto al primer punto, cuando Hegel se refiere al término positividad emplea la expresión *gewaltsame Anstalten*, la cual puede ser traducida como “dispositivos violentos”<sup>24</sup>. Así, el término de dispositivo en Foucault puede ser pensado en conexión directa con la positividad de Hegel, sin tener que pasar por el problema de la positividad del saber. Si bien una primera lectura de estos textos pareciera sugerir una lectura pesimista de parte del joven Hegel, en el sentido de que la positividad sería una especie de poder que organiza la vida. En la *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*<sup>25</sup>, Hyppolite ofrece una reflexión bien sugerente sobre los distintos usos que el joven Hegel hace de *Positivität*. La originalidad de Hyppolite está en haber apreciado el sentido especulativo de este concepto. En vez de limitarse al carácter despectivo que pareciera otorgarle Hegel, deja entrever un uso afirmativo. Y para ello emplea la metáfora de la memoria. Nos dice al respecto: “[...] la positividad tiene una doble acepción peyorativa y afirmativa (laudatoria). La positividad es como la memoria: en cuanto viviente y orgánica es el pasado siempre viviente; en cuanto inorgánica y separada, la positividad es el pasado que no tiene presencia auténtica”<sup>26</sup>.

Si asumimos esta doble acepción ofrecida por Hyppolite, el vínculo entre la *Positivität* y el dispositivo arroja una luz diferente. El aspecto original de la noción de positividad explorada por Hegel hacía ver, entonces, una forma de problematizar el vínculo entre vida y poder. Por eso, no compartimos la afirmación de Agamben, donde dice: “Foucault toma prestado este término, que se convertirá más tarde en ‘dispositivo’”<sup>27</sup>. Ni Foucault toma prestado el término, ni luego será convertido éste en la noción de dispositivo. Por el contrario, no es el término sino el problema planteado a través de ese término por parte de Hegel aquello heredará Foucault, a través de Hyppolite. El término acuñado por Hegel: *dispositivos violentos*, le permite tratar filosóficamente el surgimiento de un poder sobre la vida y poner en evidencia la presencia de positivities operando tanto en la religión como en el campo ilustrado. El análisis que vertebra estas reflexiones estaba dedicado al modo en que ese poder establecía una relación entre la vida y la muerte de los hombres. Y esto nos lleva a otra cuestión que Agamben descuidó al momento de establecer una conexión entre la positividad en Hegel y el dispositivo en Foucault, a saber: el problema estético-político de la positividad en los textos de Schiller. Cabe decir que el problema del elemento positivo o de la sociedad positiva por lo general ha sido estudiado desde los textos del joven Hegel, pero no se ha prestado suficiente atención al empleo de este término en los textos de Schiller<sup>28</sup>. Resulta significativo detenernos en este punto, no sólo porque permite aventurar la hipótesis de que la noción de positividad de Hegel está conectada con el uso que Schiller le otorga al elemento positivo en *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, sino porque, al incorporar la dimensión de la estética, permite profundizar en la *dimensión sensible del dispositivo*. En las *Briefe*, Schiller se refiere en dos oportunidades al término positivo. En un caso nos habla de la sociedad positiva (*positive Gesellschaft*) como aquel ámbito donde se definen las formas de vida en un momento determinado. En el otro, en cambio, nos habla del arte como un te-

24 Cuando Hegel dice que la positividad se caracteriza por la implementación de *gewaltsame Anstalten*, podríamos entender esto como la aplicación de *disposiciones violentas*, resaltando así la dimensión dinámica, pero también como *dispositivos violentos* (en el sentido de “instituciones”), con lo cual se resaltaría la dimensión estática.

25 HYPPOLITE, J (1983). *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Seuil, Paris.

26 *Ibid.*, p. 46.

27 AGAMBEN, G (2006). *Op. cit.*, p. 11.

28 La noción de positividad y dispositivo en Schiller, y su conexión con Hegel y Foucault la desarrollo de un modo mucho más amplio en: L. CADAHIA, L (s/f). *Mediaciones de lo sensible. Hacia una nueva economía crítica de los dispositivos* (inédito).

rreno libre del elemento positivo y que, al no estar determinado por el ámbito de la representación, es capaz de transformar ese espacio.<sup>29</sup> Como todos sabemos la filosofía de Schiller es un intento de respuesta a la tensión constitutiva entre la sensibilidad y la razón, pero lejos de suprimir una en favor de la otra aboga una razón sensible. Lo positivo, entonces, remite a un determinado estado de cosas y el entendimiento abstracto (propio de la Ilustración) y la experiencia estética son dos disposiciones (*Stimmung*) contrapuestas hacia lo positivo<sup>30</sup>. A diferencia de la genealogía trazada por Agamben y Esposito -donde el dispositivo era asociado con el término *Gestell* (del verbo *stellen*)-, Schiller parece desmarcar la disposición estética de la *vorstellen*, lo cual permite referirnos al término dispositivo de otra manera. La palabra escogida para referirse al término disposición es *stimmung* y no *stellen*. Desde esta perspectiva, el dispositivo no alude a una posición o imposición (*stellen*) determinada, y menos aún a una repetición de algo dado previamente, sino más bien al estado de ánimo o a la manera en que los hombres determinan su modo de ser (*Stimmung*) al *visibilizar* la doble operación de la razón y la sensibilidad. Más aún, el rasgo específico de la disposición estética es justamente el de problematizar la manera como los hombres ponen ante sí su forma de ser. Y esto es así porque el dispositivo estético está libre de la *positividad de la representación*. La disposición estética no es la representación (*Vorstellung*) de algo dado de antemano, sino la presentación de una disposición o estado de ánimo para actuar en el mundo<sup>31</sup>. Es decir, la disposición estética, al no re-presentarse, al no reiterarse como un mecanismo de repetición de lo dado, problematiza el ámbito de la re-presentación que otros tipos de disposiciones asumen como tal. Esta disposición estética no funciona como una alternativa que debe eliminar a los otros ámbitos. Al contrario, opera junto a ellos y abre el juego de lo político. La disposición estética permite apreciar al derecho y a la moral como ámbitos necesarios pero que pueden poner en movimiento sus principios. Frente al *dispositivo del entendimiento* abstracto que parecía reinar en la época de la Ilustración, Schiller contrapone el *dispositivo estético*, entendido como otro tipo de disposición hacia lo existente. Es la distancia que el dispositivo estético establece con el campo de representación, lo que permite una repolitización de lo que se presenta como dado. Dicho de otra manera, el dispositivo estético desactiva la función cosificante de la sociedad positiva y nos devuelve una *imagen* dialéctica de la misma. Al hacer visible el campo de fuerzas en disputa que configura el frágil presente, lo existente deja de ser el peso aplastante de una tradición muerta y una realidad ordenada en función de ese rígido pasado. Desde esta perspectiva, el dispositivo no funciona tanto como una red que captura, sino más bien como una experiencia sensible que resulta de la articulación de maneras de ver, decir y pensar. No se trata tanto de liberarse del dispositivo y devolver al ser viviente un espacio de anomía, esto es, un espacio originario, sino de problematizar los diferentes tipos de experiencia sensible que propician los dispositivos.

No hay que olvidar la escisión que plantea Schiller entre la sensibilidad y el entendimiento también es caracterizada como una escisión entre la forma y la vida, lo cual nos recuerda al problema suscrito por Agamben y Esposito en torno al rol que jugaba el dispositivo: producir la escisión que instaura una relación de dominio de la política *sobre* la vida. Como hemos mostrado en los apartados anteriores, la alternativa propuesta por ambos pensadores consistía en problematizar el origen mismo de esta escisión, al señalar que ésta originaba la relación de poder que tiene constreñido a Occi-

29 Cf. SCHILLER, F (1990) *Kallias; Cartas sobre la educación estética del hombre / Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* (bilingüe) Anthropos, Barcelona, pp. 171-172.

30 Cf. *Ibid.*, pp. 283-285.

31 HELFER, MB (1996). *The Retrat of Representation. The Concept of Darstellung in German Critical Discourse*. State University of New Press.

dente. Sin embargo, si prestamos atención al modo en que Schiller da cuenta de esta escisión, descubrimos que no necesariamente produce una forma de dominio. En Schiller, esta contraposición entre vida y forma es dada como dos impulsos o exigencias opuestas en el hombre. Por un lado, una exigencia formal que se determina a través de las leyes y, por otro, una exigencia sensible que se determina como la vida material de los hombres. Al ser dos impulsos contrapuestos uno tiende a anular o dominar al otro, pero a su vez se necesitan, puesto que "Mientras únicamente pensemos su Forma, ésta carecerá de vida, será una mera abstracción; mientras únicamente sintamos su vida, ésta carecerá de Forma, será una mera impresión"<sup>32</sup>. La afirmación de estos dos impulsos como una *forma viva* no supone una reconciliación que *invisibilice* el conflicto y establezca una relación de dominio de una parte sobre otra. Al contrario, es una *forma viva* porque se origina a partir de la conflictiva tensión entre ambas instancias.

Por otra parte, el impulso de juego también escapa a la lógica del sacrificio a la que parecía constreñirnos la noción de dispositivo propuesta por Agamben y Espósito, ya que esta forma de afirmación no parte del sacrificio de la vida como el único mecanismo de su conservación<sup>33</sup>. La relación de contradicción de la que nos habla Schiller no es la expresión acabada de una contradicción entre elementos preexistentes que, siendo cada uno idéntico a sí mismo, se opone al otro (forma vs. vida). De seguir esta lógica entonces sí deberíamos pensar en los términos de sacrificio. Más aún, Schiller critica esta forma de oposición como la violencia formal del entendimiento. Por el contrario, la relación de antagonismo de la que da cuenta tiene que ver con la *diferencia afirmativa* que resulta de la mediación entre vida y forma, puesto que "Sólo será Forma viva, si su forma vive en nuestro sentimiento y su vida toma forma en nuestro entendimiento"<sup>34</sup>. Es decir, cuando "su forma sea vida y su vida sea forma." La relación de oposición entre los elementos es impura, la oposición no es la relación de determinaciones opuestas en algo externo a ellas como su fundamento, sino el conflicto mismo del movimiento que da lugar en *lo otro de sí* el juego entre vida y forma. Si algo nos muestra Schiller es que el aspecto *conflictivo* que produce la escisión abre el juego de la política. Como nos recuerda Foucault, existe una diferencia sustancial entre las relaciones de poder y las relaciones de dominio. En las relaciones de poder el juego siempre está abierto, ya que el conflicto se hace explícito y, por tanto, se abren espacios de negociación y transformación. En las relaciones de dominio, en cambio, el margen de acción es casi nulo y se produce una estratificación del vínculo. Así, no se trata tanto de una conciencia aguda que señala con el dedo que detrás de toda escisión hay una voluntad de dominio, sino de aprender a relacionarnos de otra manera con lo que se opone. Algo que la forma viva permite. Si la genealogía trazada por Agamben y Espósito se caracterizaba por hacer coincidir la noción de dispositivo con el término *Gestell*, la genealogía propuesta a partir de los textos de Schiller nos sitúa en la posición contraria, no sólo porque es posible hablar de diferentes tipos de dispositivos o disposiciones hacia lo existente, sino también porque el dispositivo estético supone un tipo de disposición que problematiza y transforma el modo de ordenamiento que trata de fijar la racionalidad instrumental del entendimiento.

32 *Ibid.*, p. 231.

33 *Ibid.*, pp. 373- 375.

34 *Ibid.*, p. 231.

## 5. ENTRE LA AUTO-CONSERVACIÓN Y LA AUTO-AFIRMACIÓN DEL ESTADO COMO DISPOSITIVO

Frente a la lectura unilateral y, en cierta medida, fatalista de la noción de dispositivo criticada aquí, hemos propuesto una lectura alternativa. No obstante, aún quedó sin responder la pregunta que dio lugar a todo este recorrido, a saber: ¿cuál es la operatividad performativa de pensar al Estado como un dispositivo? No es objetivo del texto ofrecer una respuesta acabada sobre esta interrogación, no sólo porque es una lectura que aún se está gestando, sino también porque está ligada a las vertiginosas transformaciones que están teniendo lugar en el actual terreno de la política. No obstante, es posible ensayar algunas respuestas puntuales que nos ayuden a reflexionar sobre las implicaciones de esta interpretación. Lo primero que cabría decir es que concebir al Estado como un dispositivo supone abandonar las lecturas contractualistas, las cuales hacen de éste una entidad abstracta, formal y externa a la sociedad misma. Algo así como un ente regulador que, desde fuera, impone o regula una forma de organización social. Pero esto también supone tomar distancias de las interpretaciones estatistas, ancladas en una visión estática y omnipresente del Estado, como una especie de Gran Máquina que iría devorando y burocratizando todos los ámbitos de lo real en los que se inserta. Cabe advertir que si bien asumimos algunas de las premisas del pensamiento de la diferencia (contingencia, indeterminación constitutiva, principio de inmanencia, metáforas organicistas), nos distanciamos de las consideraciones peyorativas sobre el Estado. La principal diferencia con esta postura es que nos alejamos de aquellos que ven al Estado como algo que necesariamente nos conduciría a la sumisión y a la coacción de la libertad de los hombres<sup>35</sup>. Por el contrario, se trata de pensar al Estado como un organismo vivo, una disposición *hacia* lo existente, atravesado por una (in)determinación constitutiva que impide determinar *a priori* sus posibilidades de ser. Hemos tratado de mostrar que la noción de dispositivo podía ser comprendida como una forma de mediación, pero un tipo de mediación bien singular que tenía la característica de dar lugar a dualidad emancipadora y dominadora a la vez, por tanto se podría preguntar ¿cuál es la actual tensión dialéctica que configura al Estado como dispositivo? Cuando hacemos esta pregunta nos embarcamos en la tarea de pensar cómo este dispositivo configura cierto sentido de realidad, cierto sentido común en el que se definen esquemas perceptivos y discursivos que determinan lo visible, lo decible y lo pensable. Si el dispositivo encierra una tensión dialéctica, ésta parece oscilar entre aquella actitud que encubre el nexo entre derecho y política y aquella que lo saca a la luz. El ocultamiento del nexo entre derecho y política pareciera venir dado por un cierre identitario entre la legalidad y la legitimidad del derecho, como se puede apreciar en la actual estrategia llevada a cabo por los gobiernos de la Unión europea. La legitimidad de este uso del derecho vendría justificado dentro del ritual mágico-jurídico del sacrificio. La sociedad debería sacrificar a una parte de la sociedad para rescatar de la crisis y la barbarie a otra minoritaria, con objeto de garantizarle abundancia y civilización. Esta forma de violencia inmunitaria, para decirlo en términos de Esposito, implica necesariamente la práctica forzosa del sacrificio de una parte de la población, a la que de paso se representa mediante la ley como una amenaza, como un peligro externo del cual el poder debe protegerse para seguir existiendo. Esta lógica de auto-conservación y preservación inmunitaria que propicia determinada concepción del derecho y la ley no es sino una forma de negación absoluta, aquella que ya Hegel criticaba al espíritu Ilustrado que iba gestando el mundo de la utilidad. El derecho se satisface en su propia violencia al sacrificar al ser vivo, al

35 Para un desarrollo sobre las nociones ingenuas que se desprenden de esta actitud sobre las nociones de libertad y de poder, véase CADAHIA, L (2014). "La gramática del poder y de la libertad en los escritos de Foucault". *Revista de Estudios de Filosofía*. Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (En prensa).

realizarse contra de lo vivo. Pero, paradójicamente, este sacrificio de realización contra lo vivo es una forma de producción de la vida. Por eso ¿es posible un derecho a favor de la vida (*bíos*), del valor de la vida<sup>36</sup>? La politización del derecho, tal y como se viene dando desde determinadas formas de articular el Estado en América Latina, explicita y profundiza la brecha entre la legalidad y la legitimidad del derecho. Al mostrar las tensiones y los campos de fuerzas en conflicto dentro del Estado, se pone en evidencia que la legalidad del derecho no puede reducirse a un procedimiento jurídico, sino que está vinculada con su legitimidad. Esta no-coincidencia entre la legalidad y la legitimidad sienta las bases para una crítica del derecho, como condición de posibilidad de un derecho y un Estado no-disciplinario. Un brecha que, al dar cuenta de la escisión irreconciliable entre estos dos aspectos del derecho, permite pensar su precariedad. Pero una precariedad que justamente contribuye a una concepción no disciplinaria del derecho. Así, descubrimos dos dis-posiciones distintas hacia lo existente, una verdadera dialéctica entre dos formas de entender y configurar el rol del Estado en nuestras sociedades contemporáneas. Lo que está en juego es saber qué cauces tomará esta tensión dialéctica en el actual. Por lo pronto podemos decir que frente al derecho que procura la auto-conservación (*selbsterhaltung*) inmunitaria de sí, parece asomarse otro tipo de derecho, una forma de auto-afirmación (*selbstbehauptung*) de una forma de Estado que se resiste a la violencia destructiva que impone el Estado neoliberal. Es decir, un nuevo *éthos* que, así como establece una ruptura con el derecho disciplinario, por otra parte construye y radicaliza una relación con el derecho que se ve amenazada por la violencia destructiva del Estado neoliberal, a saber: una forma de mediación que, en tanto dispositivo sensible, produce otra forma de afirmación de la vida.

36 Aquí no nos referimos a la vida en términos biológicos, como algo inmediato y natural que debe ser conservado, sino a la vida entendida como *forma de vida* en la tradición de Hegel y Foucault.